

8-16-2019

Fichte: de la consciencia al absoluto

Salvi Turró

Follow this and additional works at: https://ciencia.lasalle.edu.co/edunisalle_ciencias-sociales-humanidades

Recommended Citation

Turró, Salvi, "Fichte: de la consciencia al absoluto" (2019). *Ciencias sociales y humanidades*. 23.
https://ciencia.lasalle.edu.co/edunisalle_ciencias-sociales-humanidades/23

This Libro is brought to you for free and open access by the Catálogo General at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Ciencias sociales y humanidades by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

FICHTE:
DE LA CONSCIENCIA AL ABSOLUTO

FICHTE:
DE LA CONSCIENCIA AL ABSOLUTO

Salvi Turró

Edición académica y revisión de la traducción
Iván Ramón Rodríguez Benavides

Turró, Salvi

Fichte: de la consciencia al absoluto / Salvi Turró - Primera edición. - Bogotá:
Ediciones Unisalle : Editorial Aula de Humanidades, 2019.
278 páginas; 23 cm.

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN 978-958-5486-58-4 (impreso)

978-958-5486-59-1 (digital)

1. Filosofía y religión 2. Filosofía alemana 3. Filosofía política 4. Filosofía moderna I. Título

CDD: 193 ed.22 CEP-Universidad de La Salle. Oficina de Bibliotecas

© Editorial Aula de Humanidades

© Universidad de La Salle

© Salvi Turró

Primera edición, 2019

Título original: Fichte. De la Consciència a l'Absolut, 2011

ISBN: 978-958-5486-58-4 (versión impresa)

ISBN: 978-958-5486-59-1 (versión digital)

Ediciones Unisalle

Cra. 5 n.o 59A-44, Edificio Administrativo, 3.º piso

PBX: (571) 348 8000. Extensiones: 1224 y 1226

edicionesunisalle@lasalle.edu.co

Edición académica y revisión de la traducción

Iván Ramón Rodríguez Benavides

Corrección de estilo

Viviana Gómez Rubio

Diagramación

Jorge Leonel Pineda A.

Diseño de carátula

María Isabel Vargas

Primer tiraje de 400 ejemplares

Bogotá, Colombia

2019

A Ramón Valls Plana, maestro.

In memoriam

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO I	
LA FORMACIÓN DEL FILÓSOFO	17
Años de aprendizaje	17
Conversión al kantismo	25
Revolución y redención	31
Años de magisterio en Jena	35
CAPÍTULO II	
LA CONSCIENCIA COMO FUNDAMENTO	43
Comunicación y escritura filosóficas	43
Vida y filosofía: dialéctica de sistemas	48
Cuestiones de método.....	55
Problematicidad del principio.....	62
Despliegue de la serie teórica.....	72
Despliegue de la serie práctica.....	80
CAPÍTULO III	
LA FILOSOFÍA PRÁCTICA	87
Intersubjetividad y corporalidad	87
Reconocimiento y derecho originario.....	94
El Estado de derecho	98
Derecho internacional	103
La moralidad	105
Mundo espiritual y gobierno divino del mundo.....	112
CAPÍTULO IV	
POLÉMICAS Y REPLANTEAMIENTOS	121
La discusión sobre estética: Schiller.....	121

Seguidores y románticos: Schelling	129
La polémica del ateísmo: Jacobi	141
Años itinerantes	150
La segunda navegación.....	153
CAPÍTULO V	
REGRESO AL FUNDAMENTO: LO ABSOLUTO.....	157
Saber y absoluto.....	157
Lo absoluto como inconcebible	164
La disociación originaria.....	169
La consciencia como imagen de lo absoluto	174
Regreso a la vida: las visiones del mundo	180
CAPÍTULO VI	
ENTRE EL DERECHO Y LA POLÍTICA	187
Estado de derecho económico.....	187
Derecho, coacción y despotismo	196
Nación y educación	203
La verdadera guerra del pueblo	213
CAPÍTULO VII	
HISTORIA Y CRISTIANISMO.....	221
Las épocas de la historia.....	221
La época actual	226
Mundo antiguo y mundo nuevo: el cristianismo	230
La esencia del cristianismo	234
Cristianismo y Doctrina de la Ciencia: escatología.....	238
EL LEGADO DE FICHTE	247
BIBLIOGRAFÍA Y ESTADO DE LA INVESTIGACIÓN	253
Ediciones	253
Instrumentos de trabajo.....	253
Estudios anteriores a la edición crítica.....	254
Estudios posteriores a la edición crítica	258
ÍNDICE ONOMÁSTICO	265
ÍNDICE TEMÁTICO	271

INTRODUCCIÓN

En las historias generales de la filosofía y a menudo también en publicaciones más especializadas, aún es habitual una comprensión *subalterna* del pensamiento de Johann Gottlieb Fichte: sea como continuador del activismo moral de Kant, sea como fuente del movimiento romántico (Schelling, Novalis), sea como el autor de un primer idealismo *subjetivo* que sería finalmente *superado* por el idealismo *absoluto* de Hegel. Sin embargo, desde la segunda mitad del siglo xx, con la renovación de los estudios sobre el origen y el desarrollo del idealismo alemán en general y de Fichte en particular, aquella lectura resulta de todo punto insuficiente: el movimiento *idealista* es demasiado complejo para reducirlo a un esquema lineal de superaciones sucesivas, pues todos sus integrantes son pensadores igualmente relevantes y cada uno muestra una posición especulativa diferenciada y conceptualmente consistente por sí misma. En esta perspectiva, el primer objetivo de este libro es acercarse al pensamiento fichteano en su substantividad propia, prescindiendo de las interpretaciones *epocales* de la modernidad filosófica —neokantianas, heideggerianas o postmodernas—, deudoras por igual del historicismo hegeliano.

Escribir un libro sobre un autor clásico, que esclarezca las líneas maestras de su pensamiento, sin perderse en el detalle de la controversia historiográfica y sin caer tampoco en simplificaciones de manual, no es tarea fácil. Y aún menos en un autor como Fichte, que asume íntegramente el concepto y los retos de la filosofía según el modelo fundacional platónico: ascensión a los primeros principios, siguiendo una *dialéctica* demostrativa estricta, y retorno a la facticidad para iluminar la diversidad de ámbitos (cognoscitivo, jurídico, moral, religioso, educativo, político) en que se juega el sentido de la

vida humana en general. Una concepción teórica y a la vez pragmática de la filosofía que subraya, con gran originalidad, la contraposición y vinculación necesarias entre el terreno de la reflexión abstracta (doctrina de la ciencia, filosofía trascendental) y los supuestos e impulsos de la existencia inmediata (vida). Tal reciprocidad dota al pensamiento fichteano de un peculiar aire existencial —incluso religioso (*redentor*)—, que necesariamente ha de tenerse en presente en su estudio.

La filosofía de Fichte, en efecto, se caracteriza por un rigor analítico extremo en el ámbito de la fundamentación (escritos *científicos*) que, por las exigencias de la perspectiva trascendental, se acentúa hasta el punto de crear un nuevo lenguaje filosófico. Pero, a la vez, también es una filosofía de intereses sociales y políticos amplios (escritos *populares* o de *filosofía aplicada*) que, para ser analizados adecuadamente y no perderse en la mera *empeiria*, exigen una aplicación cuidadosa de la red conceptual ganada en la fundamentación. Si la primera temática tiene como horizonte discusiones altamente técnicas sobre el trascendentalismo en el marco de la *escuela kantiana*, la segunda remite a la inmediatez de unos acontecimientos históricos capitales (el paso de la revolución francesa al Imperio y de la Ilustración al romanticismo, la revolución industrial y el nacimiento de la economía política) que necesariamente se han de tener presentes para hacer inteligible el discurso filosófico. Explicar Fichte requiere, pues, moverse simultáneamente en dos planos, el especulativo y el pragmático, que han de desplegarse sin confusión, pero tampoco como una mera yuxtaposición de cuestiones inconexas.

Combinar estos elementos en una exposición conjunta, homogénea y esclarecedora que incorpore los resultados de la investigación reciente es el segundo objetivo de este libro. Para conseguirlo he seguido tres criterios redaccionales. El cuerpo del texto se centra básicamente en explicar el pensamiento fichteano desde él mismo, dando la voz al filósofo siempre que lo he considerado oportuno: de este modo, el lector dispone de un recorrido por los temas y palabras de Fichte, con las referencias respectivas y los comentarios de sus obras principales. Por otro lado, en determinados momentos es necesario referirse a interpretaciones aún discutidas en la investigación especializada: en estos casos sólo he señalado los problemas hermenéuticos en el cuerpo del texto, ampliándolos en las notas y especialmente en el capítulo bibliográfico sobre la evolución de los estudios fichteanos que cierra el libro. Finalmente, en lugar de presentar las cuestiones referentes al contexto histórico (político o

cultural) en un capítulo separado, he preferido ir introduciéndolas de acuerdo con las exigencias dialógicas del mismo texto fichteano: el lector siempre podrá completar estas referencias con las indicaciones bibliográficas de las notas o con obras enciclopédicas más generales. En suma, y en los límites que ello es posible, este libro quiere ser aquello que los franceses denominarían un *Fichte par lui-même*. Valorar el resultado es tarea que corresponde al lector, tanto si es estudioso de la filosofía como si forma parte del público culto en general.

Quaestio disputata en los estudios fichteanos es la de la continuidad o discontinuidad entre las dos *etapas* del pensador —la de docencia en Jena (1794-1799) y la posterior de Berlín (1800-1814)—: cuestión que, sin duda, resulta importante en un libro como éste. En los §§ 20-21 encontrará el lector mi pronunciamiento al respecto, en el sentido de defender la evolución del autor como una profundización temática y no como una ruptura. Aquí baste con señalar que este desarrollo en dos momentos (al menos biográficos) es, como mínimo, útil para organizar toda la riqueza temática de Fichte, respetando las modulaciones que se producen. Los capítulos I, II y III se centran en la época de Jena: la formación del filósofo, la fundamentación trascendental en la consciencia y los principios de filosofía práctica (derecho, moral, religión). A partir de las polémicas suscitadas —especialmente la del ateísmo—, el capítulo IV expone las inflexiones y replanteamientos que serán determinantes para la *segunda navegación* del filósofo. Los capítulos V, VI y VII se refieren a esa segunda época: la revisión de la disciplina fundadora en relación al absoluto divino y las diversas cuestiones de filosofía aplicada (economía, política, educación, religión) que centran la atención creciente de Fichte en sus últimos años.

Si bien, como decía antes, en todo momento he querido centrarme en el texto de Fichte por sí mismo, el lector encontrará sugerencias y observaciones suficientes para entrever la proyección contemporánea que aún tiene buena parte de su pensamiento: la conclusión las presenta de manera sistemática. Si no he insistido más en este diálogo *actual* se debe —aparte de los límites y requisitos expositivos de un libro como éste— a que cada vez estoy más convencido que la *actualidad* de un clásico no reside simplemente en actualizaciones *ad hoc* —a veces modas bastante superficiales—, sino en que cuanto en él está *en acto*, si es adecuadamente comprendido, muestra ya de por sí lo que también está *en acto* en cualquier hombre y época.

Este libro se publicó inicialmente en catalán (*Fichte. De la consciència a l'absolut*) en Editorial Omicron de Badalona (Barcelona) a fines del 2011. Ahora puede ver la luz en castellano gracias a la mediación de mi antiguo alumno Manuel Alejandro Prada, al esfuerzo conjunto de la Editorial Aula de Humanidades y de la Universidad de La Salle, así como a la labor de edición del profesor Iván Ramón Rodríguez. Se pone así a disposición del amplio y creciente público latinoamericano interesado por la filosofía un texto que, sin duda, llenará un vacío en la literatura sobre uno de los autores más determinantes de la filosofía clásica alemana y, no obstante, a menudo postergado. Dado que yo mismo me he encargado de esta versión al castellano, he aprovechado la ocasión para corregir erratas, mejorar algún pasaje o introducir en ocasiones algunas líneas o notas complementarias. Se ofrece aquí, por tanto, una versión mejorada del original.

Finalmente, quiero señalar que las citas textuales y las referencias a las obras de Fichte se hacen siempre por la edición completa y crítica: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* [GA], indicando la sección, el volumen y la página del pasaje citado. En las notas, los títulos de las obras de Fichte figuran en siglas según las abreviaturas que consignamos a continuación. Las traducciones que se encuentren del original en alemán son mías.

Barcelona, verano 2018

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS CITADAS DE FICHTE

Nota aclaratoria: Con asterisco los manuscritos inéditos, con doble asterisco los apuntes de los alumnos; las siglas finales indican su localización de la edición crítica.

- AE *Aforismos sobre educación* [*Aphorismen über Erziehung*], 1804* (GA, II/7).
- ARC *Advertencias, respuestas, cuestiones* [*Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*], 1799* (GA, II/5).
- ARD *Aforismos sobre religión y deísmo* [*Aphorismen über Religion und Deismus*], 1790* (GA, II/1).
- CDC *Sobre el concepto de Doctrina de la Ciencia* [*Über den Begriff der Wissenschaftslehre*], 1794 (GA, I/2).
- CEL *Cartas sobre espíritu y letra en filosofía* [*Briefe über Geist und Buchstabe in der Philosophie*], 1798 (GA, I/6).
- CfEC *Caracteres fundamentales de la época contemporánea* [*Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*], 1805 (GA, I/8).
- CRF *Contribuciones para la rectificación del juicio del público sobre la revolución francesa* [*Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution*], 1793 (GA, I/1).
- DC 1801 *Doctrina de la Ciencia de 1801* [*Wissenschaftslehre 1801*], 1801* (GA, II/6).
- DC 1804² *Doctrina de la Ciencia de 1804, II exposición* [*Wissenschaftslehre 1804, II Vortrag*], 1804* (GA, II/8).
- DC 1805 *Doctrina de la Ciencia de 1805* [*Wissenschaftslehre 1805*], 1805* (GA, II/9).
- DC 1811 *Doctrina de la Ciencia de 1811* [*Wissenschaftslehre 1811*], 1811* (GA, II/12).

- DC 1812 *Doctrina de la Ciencia de 1812* [*Wissenschaftslehre 1812*], 1812* (GA, II/13).
- DC 1813 *Doctrina de la Ciencia de 1813* [*Wissenschaftslehre 1813*], 1813* (GA, II/15).
- DCnM *Doctrina de la Ciencia Nova Methodo*, apuntes de Krause [*Wissenschaftslehre Nova Methodo*, Nachschrift Krause], 1798** (GA, IV/3).
- DD *Doctrina del Derecho* [*Rechtslehre*], 1812* (GA, II/13).
- DH *La destinación del hombre* [*Die Bestimmung des Menschen*], 1800 (GA, I/6).
- Diarium* *Diario* [*Diarium*], 1813* (GA, II/15).
- DNa *Discursos a la nación alemana* [*Reden an die Deutsche Nation*], 1808 (GA, I/10).
- ECc *El Estado comercial cerrado* [*Das geschlossene Handelstaat*], 1800 (GA, I/7).
- ECR *Ensayo de una crítica a toda revelación* [*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*], 1792 (GA, I/1).
- EF *Sobre el estudio de la filosofía*, apuntes de Schopenhauer [Über das Studium der Philosophie, Nachschrift Schopenhauer], 1811** (GA, IV/4).
- EJj *Escritos de justificación jurídica contra la acusación de ateísmo* [*Gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus*], 1799 (GA, I/6).
- EnEDC *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia* [*Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*], 1797 (GA, I/4).
- ES *Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el terreno de la libertad* [*Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit*], 1806 (GA, I/8).
- EVb *Exhortación a la vida bienaventurada o doctrina de la religión* [*Anweisung zum seeligen Leben, oder Religionslehre*], 1806 (GA, I/9).
- FCGM *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo* [Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung], 1798 (GA, I/5).
- FDC *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* [*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*], 1794 (GA, I/2).
- FDn *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* [*Grundlage des Naturrechts nach den Pincipien der Wissenschaftslehre*], 1796 (GA, I/3, I/4).

- FM *Filosofía de la masonería. Cartas a Constant* [*Philosophie der Maurerei. Briefe an Konstant*], 1803 (GA, I/8).
- ICDC *Informe sobre el concepto de Doctrina de la Ciencia* [*Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre*], 1806* (GA, II/10).
- IEF *Informe más claro que el sol sobre la esencia específica de la filosofía más reciente* [*Sonnenklarer Bericht über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie*], 1800 (GA, I/7).
- I Intr. *I Introducción a la Doctrina de la Ciencia* [*Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*], 1797 (GA, I/4).
- II Intr. *II Introducción a la Doctrina de la Ciencia* [*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*], 1797 (GA, I/4).
- LDS *Lecciones sobre la destinación del sabio* [*Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*], 1794 (GA, I/3).
- LEL *Lecciones sobre espíritu y letra en filosofía* [*Vorlesungen über Geist und Buchstabe in der Philosophie*], 1794* (GA, II/3).
- LFa *Lecciones de filosofía aplicada. Doctrina del Estado* [*Vorlesungen aus der angewandten Philosophie. Staatslehre*], 1813* (GA, II/16).
- LZ *Lecciones de Zúrich sobre el concepto de Doctrina de la Ciencia*, apuntes de Lavater [*Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre. Nachschrift Lavater*], 1794** (GA, IV/3).
- Maq *Sobre Maquiavelo* [*Über Macchiavelli*], 1807* (GA, I/9).
- MP *Meditaciones personales sobre la Filosofía elemental* [*Eigne Meditationen über Elementar-Philosophie*], 1794* (GA, II/3).
- PDMD *Principios de la doctrina de Dios, de la moral y el derecho* [*Principien der Gottes- Sitten- und Rechtslehre*], 1805* (GA, II/7).
- RE *Recensión del 'Enesidemo'* [*Rezension des Aenesidemus*], 1794 (GA, I/2).
- RLP *Reivindicación de la libertad de pensamiento* [*Zurückforderung der Denkfreiheit*], 1793 (GA, I/1).
- RPP *Recensión de 'La Paz perpetua' de Kant* [*Rezension von Kants 'Zum ewigen Frieden'*], 1796 (GA, I/3).
- SM *Sistema de la doctrina moral según los principios de la Doctrina de la Ciencia* [*Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*], 1798 (GA, I/5).

CAPÍTULO I

LA FORMACIÓN DEL FILÓSOFO

La revolución francesa, la Doctrina de la Ciencia de Fichte y el Maestro Guillermo de Goethe son las tendencias supremas de la época

F. Schlegel, *Athenäums-Fragmente*, 216

AÑOS DE APRENDIZAJE

Hay afirmaciones de los grandes filósofos que, más allá de su sentido originario o del papel que puedan jugar en su pensamiento, se han convertido en patrimonio común y tópico recurrente. Una de ellas es, sin duda, la de Fichte que reza: «el tipo de filosofía que se escoge depende del tipo de hombre que uno es»¹. En su comprensión habitual se producen ciertos malentendidos que, quizá, son los que la han convertido en cita de uso frecuente. Por un lado, parecería que esa proposición nos conduce a una diversidad de doctrinas, reduciendo así la filosofía a una cuestión de opiniones o, en el mejor de los casos, de cosmovisiones. Nada más alejado, sin embargo, del contexto en que Fichte la formula, donde sostiene explícitamente que sólo son posibles dos posiciones filosóficas: *idealismo* y *realismo*. Esto significa que «el tipo de hombre que uno es» tampoco puede entenderse en el sentido empírico aparente de la expresión, que justifica precisamente aquella lectura psicologista, sociologista o historicista de la filosofía. Esto es, los *tipos humanos* aludidos no tienen nada que ver con lo que los hombres son *fácticamente* (por

¹ I Intr. (GA, I/4, 195).

temperamento, familia, clase social, etc.), sino con un aspecto más originario y esencial de la humanidad: algo así como las dos posibilidades básicas (*ontológicas, existenciarías*) de decidir u orientar la totalidad de su existencia, que determinan y, a la vez, son determinadas por un cierto modo de comprenderse uno mismo y la realidad. Lejos, pues, de la interpretación *naturalista* de la filosofía y del hombre según la lectura tópica.

Si, según Fichte, «educar un hombre significa darle la oportunidad para hacerse plenamente señor y dominador por sí mismo de toda su fuerza»², es manifiesto que sólo pueden darse dos resultados: aceptar el reto de la autonomía o rechazarlo, o, hacerse a uno mismo o permanecer a merced de todo tipo de influencia externa. Dos posibilidades que de algún modo condicionan, desde su misma raíz, tanto la forma de vivir como de pensar: hombre y filósofo, por tanto, no son entidades yuxtapuestas, sino que configuran una reciprocidad irreductible. Llegar a ser hombre y filósofo hace parte del mismo proceso formativo en que se nos ofrece aquella doble posibilidad, y respondemos a tal ofrecimiento desarrollando nuestras capacidades espirituales en un sentido u otro. Pues bien, «la cuestión sobre lo propiamente espiritual en el hombre, el yo puro, simplemente en sí, aislado y sin relación alguna con nada fuera de él, no tiene respuesta y, tomada como tal, contiene una contradicción consigo misma»³, ya que siempre estamos interactuando con todo cuanto nos rodea. La cuestión educativamente capital es la siguiente: ¿qué cosa, de nuestro entorno, puede ofrecernos la posibilidad de despertar nuestra propia autonomía de actuar y pensar, en lugar de dejarnos determinar pasivamente por él? Claramente tal cosa no puede depender sólo de nuestra relación con las cosas inertes, sino con otros hombres; pero tampoco de modo que los otros nos impongan mecánicamente sus normas o doctrinas, sino de modo que nos pongan en situación de alcanzarlas por y desde nosotros mismos, es decir, que tenga lugar una verdadera *invitación (Aufforderung)* de los otros a ejercitar nuestra propia libertad: «sólo la libre reciprocidad por y según conceptos, sólo el dar y el recibir conocimientos, constituye el carácter específico de la humanidad por el que cada persona se confirma indefectiblemente como hombre»⁴. En suma, sólo en y a través de un diálogo intersubjetivo se llega a ser hombre y filósofo. Si ésta es una verdad predicable en general de

² AE (GA, II/7, 12).

³ LDS (GA, I/3, 28).

⁴ FDn (GA, I/3, 348).

cualquier autor, Fichte nos ofrece uno de los casos más paradigmáticos, pues su vida-filosofía es a la vez ejemplo, reflexión y fundamentación de todas las implicaciones teóricas y prácticas de aquella tesis. ¿Qué contextos dialógicos hicieron que Johann Gottlieb Fichte, primogénito (1762) de unos humildes tejedores de Rammenau (Lusacia, Sajonia), se convirtiera en el reconocido profesor de filosofía de la universidad de Jena (1794)⁵?

La conocida anécdota del niño capaz de repetir de memoria al barón von Miltitz el sermón dominical del párroco, además de manifestar una inteligencia precoz, muestra dos rasgos significativos: la inserción vital y primera educación de Fichte en el sencillo pero riguroso cristianismo rural y tradicional luterano, donde el pastor es el «maestro moral del pueblo» encargado de «enseñar a la comunidad la aplicación concreta del concepto de deber, que ya supone en todos ellos su amor a ese deber»⁶; y, también, una inclinación casi congénita a la retórica del predicador popular que lo acompañará toda su vida y determinará, al menos estilísticamente, parte de su obra. Admirado el noble por el joven talento, le financió los estudios en el seminario de Pforta (1774-1780), fundación docente vinculada al movimiento de renovación pietista del luteranismo⁷. Fichte se formó, pues, en un cristianismo centrado en la conversión del corazón y en la insistencia en los actos de piedad, así como en la relativización de la iglesia visible y de sus formulaciones dogmáticas en pro de una vinculación afectiva directa con el *Invisible*, cosa que debió marcarlo profundamente pues las referencias —aunque sean polémicas— al pietismo teológico de los profesores de Halle o a la más popular Comunidad de Hermanos llegan hasta sus últimos escritos.

Además de la formación humanística y teológica, Pforta significó también la obertura a la ilustración alemana. El joven profesor C. F. Liebel suministraba disimuladamente a sus alumnos los fascículos de la controversia de

⁵ Para el seguimiento detallado de la vida de Fichte y su evolución intelectual, véase: Fritz Medicus. *Fichtes Leben*. Leipzig, Meiner, 1914; Xavier Léon. *Fichte et son temps*. París, Collin, 1922-27, 3v, reimpression 2018. Además, hay que consignar la recopilación exhaustiva de testimonios de la época editada por Erich Fuchs y Reinhard Lauth: *Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenosse*. Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1978.

⁶ SM (GA, I/5, 305).

⁷ Los textos más significativos del pietismo son los *Pia Desideria* (1675) de Ph. Jacob Spener y los *Discursos sobre religión* (1746) de Nicolaus L. von Zizendorf. Bajo su doctrina se constituyó la Comunidad de Hermanos y la Iglesia Moraviana de gran influencia en la región natal de Fichte. Goethe ofrece un retrato modélico de la forma de vida y la emotividad pietista en el capítulo VI («Confesiones de un alma bella») de *Los años de aprendizaje del maestro Guillermo*.

G. E. Lessing —exalumno de la institución— con el pastor J. M. Goeze (los *Anti-Goeze* de 1778). Esta polémica era consecuencia de una publicación del año anterior: entre 1774 y 1777. G. E. Lessing, en los *Fragmentos de un desconocido*, se atrevió a editar póstuma y parcialmente reelaboradas las investigaciones filológico-críticas de su amigo H. S. Reimarus —profesor de lenguas orientales en Hamburgo— sobre el *Nuevo Testamento*. Siguiendo el camino de Spinoza sobre el *Pentateuco*, Reimarus-Lessing concluían que el Jesús real había sido un predicador de la moralidad universal exigida por la razón (religión natural), mientras que el Jesús de la dogmática cristiana era un producto de los sucesivos intereses de la comunidad eclesial. Por tanto,

[...] la revelación no ha de ser necesaria y el hombre no ha de estar constituido para ninguna revelación [...]; sólo queda un único camino para llegar a la universalidad: el lenguaje y el libro de la naturaleza, la creación de Dios y las huellas de las perfecciones divinas que, como en un espejo, se muestran claramente en los hombres de todos los lugares y tiempos, tanto instruidos como incultos, tanto bárbaros como griegos, tanto judíos como cristianos⁸.

Esta posición implica dos tesis complementarias: si bien significa el reconocimiento de la universalidad y racionalidad del mensaje moral del cristianismo, a la vez comporta que su verdad depende exclusivamente de la razón intrínseca a todo hombre, no de una supuesta revelación especial de la divinidad. De ahí el escándalo de Goeze y el luteranismo ortodoxo: bajo la defensa de la validez universal del cristianismo, en realidad se procede a su disolución como religión positiva. Y también la irónica respuesta de Lessing: si el cristianismo no es universalizable, entonces se reduce a mero culto, ritual, autoridad, etc., de modo que oponerse a Goeze equivale a efectuar una crítica —auténticamente cristiana— de los ídolos (*Götze*).

Lessing acabará de fijar su posición en un breve opúsculo de gran influencia en la joven generación: *La educación del género humano* (1781). Sirviéndose de la analogía tradicional entre el individuo y la especie, y recogiendo el tema patristico del Cristo-pedagogo, así como las doctrinas del joaquinismo medieval, efectúa una reinterpretación audaz de la revelación y de la historia de la humanidad en términos de un proceso educativo hacia la

⁸ Gotthold Lessing. *Fragmentos de un desconocido* (*Gesammelte Werke*, VII, 734).

plena conciencia moral y filosófica de sí misma. Si de entrada (edad del Padre, judaísmo) las leyes y principios morales o metafísicos sólo podían representarse en función de la coacción externa de una autoridad absoluta —el Dios juez y legislador del *Antiguo Testamento*—, en un segundo momento —edad del Hijo, Cristo como «primer y fidedigno maestro práctico»⁹— la humanidad empezó a entender que la moralidad y la verdad sólo podían radicar en la interioridad de la conciencia y en la pureza del corazón. No obstante, tal revolución no podía imponerse fácilmente y la Iglesia, para mantenerla y transmitirla, tuvo que acudir a los instrumentos de la primera edad (autoridad, dogmas, rituales, etc.). Ahora (edad del Espíritu) se nos impone liberar el cristianismo de las adhesiones ritual-estatutarias y restituirlo en su dimensión auténticamente espiritual: «es enteramente cierto que llega el tiempo de un nuevo evangelio eterno que, incluso en los libros elementales del *Nuevo Testamento*, nos ha sido prometido»¹⁰. En el proyecto ilustrado se consuma así lo esencial de la tradición judeocristiana y el proceso educativo del género humano, revelándose como plenamente racional lo que hasta entonces había adoptado el lenguaje de la autoridad y la fe.

Estas lecturas provocan un período de tensiones espirituales en Fichte, incapaz tanto de negar las razones del planteamiento ilustrado como de abandonar la fe y emotividad del cristianismo recibido¹¹. Bajo esta escisión y todavía con la intención de llegar a ser pastor, emprende los estudios universitarios en Leipzig (1780-1784), donde sigue cursos regulares de teología y asignaturas de lenguas clásicas y filosofía. En un medio imbuido de racionalismo escolar wolffiano, le impactó especialmente la obra de A. von Joch *Recompensa y castigo según las leyes turcas* (1770), en que el jurista Ch. F. Hommel negaba la libertad, argumentando simultáneamente desde la monadología leibniziana y desde la causalidad empírica de la naturaleza. Se acentuó así la crisis religiosa del joven universitario, renunciando finalmente a la carrera clerical y sobreviviendo como preceptor privado en Leipzig (1784-1788).

Fichte inicia entonces la lectura de Spinoza bajo la influencia del texto que desató la importante polémica sobre el panteísmo: *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas a M. Mendelssohn* (1785) de F. H. Jacobi. Nuevamente Lessing es el protagonista (ahora involuntario) de la controversia: Jacobi informa

⁹ Gotthold Lessing. *La educación del género humano*, § 58.

¹⁰ *Ibid.*, § 86.

¹¹ ARD (GA, II/1, 288).

a M. Mendelssohn —figura capital de la ilustración berlinesa— que su amigo Lessing (muerto el 1781), en conversación privada mantenida cinco años, le confesó «no creer en ninguna causa de las cosas diferente del mundo, es decir, ser un espinozista»¹². Esta revelación permite a Jacobi desplegar una sugerente interpretación de la filosofía moderna: el intelecto y las exigencias deductivas de los conceptos teóricos conducen a un determinismo causal que niega la libertad y la responsabilidad humanas (fatalismo) y que acaba identificando la divinidad con el dinamismo natural (panteísmo, si no ateísmo), negándose así las convicciones más íntimas que mueven la vida humana (voluntad, responsabilidad, moralidad, Dios personal). Spinoza constituye, para Jacobi, la ejemplificación de este racionalismo consecuente y de la tradición filosófica en general. Por tanto, no hay posibilidad alguna de conciliar racionalidad y religión (o vida) como pretende el buen Mendelssohn: o bien filosofamos y negamos los impulsos más elementales de la existencia, o bien creemos y vivimos plenamente. Al fin y al cabo, ¿no mostró ya Hume que la misma afirmación de un mundo externo-objetivo no puede justificarse filosóficamente, sino que se basa en un instinto previo a la reflexión¹³? Frente a toda filosofía racional se impone, pues, el camino de la *no-filosofía*, es decir, abandonarse confiadamente a una fe o creencia que no admite otra fuente de certeza que la *intuición* suministrada por los sentimientos e impulsos más inmediatos: «el elemento de todo conocimiento y eficiencia humanos es la fe»¹⁴, «por fe sabemos que tenemos un cuerpo y que existen otros cuerpos y otros seres pensantes fuera de nosotros [...], la religión cristiana nos enseña otra fe»¹⁵.

Sobre este trasfondo se entiende la angustia —incluso dolencias psicósomáticas— de un joven intelectualmente inquieto y existencialmente consecuente como lo era Fichte: si la argumentación racional de Hommel o Spinoza lo inclina a un actitud de alejamiento crítico de la fe cristiana, la réplica de Jacobi manifiesta las consecuencias destructivas de tal racionalismo para la vida inmediata que, como el mismo cristianismo, presupone la

¹² Friedrich Jacobi. *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas a M. Mendelssohn* (Werke, I/1, 44). Existe una traducción española completa de esta obra en la antología de textos: M. Jimena Solé (edición y traducción), *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2013.

¹³ Jacobi, en su siguiente obra *D. Hume sobre la creencia, o idealismo y realismo* (1787), hace uso de la crítica humana para apoyar sus tesis.

¹⁴ Friedrich Jacobi. *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas a M. Mendelssohn* (Werke, I/1, 172).

¹⁵ *Ibid.* (Werke, I/1, 163-164).

libertad y moralidad, esto es, un sentido que trasciende la mera naturaleza mecánica. ¿Puede haber una decisión *racional* entre tal disyuntiva, si la razón cae de uno de sus lados? ¿Podemos renunciar a la reflexión y argumentación en pro de impulsos o sentimientos? Inmerso en estas dudas, Fichte aprovecha el ofrecimiento de un trabajo de preceptor mejor remunerado y se traslada a Zurich (1788-1790). En la ciudad suiza entra en relación con el círculo de J. C. Lavater —reformador de la iglesia zwingliana, creador de la fisiognomía y teósofo— que reunía personajes como F. G. Klopstock —el poeta de un cristianismo heterodoxo en la línea del *Prometeo* de Goethe—, J. H. Pestalozzi —el pedagogo de la educación activa— y J. I. Baggesen —el poeta danés cultivador del género irónico—. El círculo, que también mantenía relación con Jacobi y Goethe, configuraba uno de los ejes del *Sturm und Drang*: a pesar de la heterogeneidad de sus miembros, la oposición a la ilustración racionalista, el énfasis en la dimensión sentimental del ser humano y un naturalismo vitalista eran su denominador común. De la relación con este círculo resultará, en el plano personal, la promesa matrimonial con Johanna Rham, sobrina de Klopstock, y en el plano intelectual el interés por los autores franceses. Fichte lee *El espíritu de las leyes* de Montesquieu, y estudia al apóstol de la nueva sensibilidad, Rousseau —en especial *El Emilio* y *El contrato social*—. Algunos años después emitirá un juicio sobre el ginebrino, que podría extenderse a todo el movimiento *tempestuoso*: «Rousseau tiene energía, pero más energía de pasión que de actividad [...]; es hombre de una sensibilidad apasionada, pero no de una oposición activa a las emociones»¹⁶.

En abril de 1790 Fichte regresa a Leipzig. Se abre un período de reflexión y balance de las diversas doctrinas estudiadas, a la vez que un intento de esclarecimiento personal, de donde nace un primer texto inacabado pero revelador de su situación: los *Aforismos sobre religión y deísmo*. El título refleja la disyuntiva entre cristianismo (pietismo, Jacobi, Klopstock) y racionalismo (Lessing, Spinoza). El cristianismo es una religión «sin la menor intromisión del razonamiento filosófico»¹⁷, «parece destinada más al corazón que al entendimiento, no pretende cargarse de demostraciones sino ser buscado por necesidad, aparece como una religión de almas buenas y sencillas»¹⁸; enraizado en la experiencia humana del pecado y del perdón como acto gratuito (sin razones, gracia),

¹⁶ LDS (GA, I/3, 66).

¹⁷ ARD (GA, II/1, 287).

¹⁸ *Ibid.* (GA, II/1, 289).

el cristiano sólo puede atribuir a Dios las propiedades de la «compasión, amistad cordial, comprensión»¹⁹. Ahora bien, el hombre también puede «avanzar directamente con su reflexión sin mirar a derecha o a izquierda, ni preocuparse de dónde llegará»²⁰. Entonces surge la intelección racional de Dios y el mundo, donde se sitúan las tesis centrales del espinosismo: necesidad de la esencia y existencia del ser divino del que surge necesariamente el mundo, causalidad estricta de la naturaleza, y el pecado (mal) como mera limitación inherente al finito. La novedad de los *Aforismos* radica en el modo de entender la relación entre ambas perspectivas. Como hay una incompatibilidad absoluta entre las dos, no tiene el menor sentido intentar, en la línea de algunos ilustrados, establecer una religión racional o una filosofía religiosa: «cuando se quiere unificar la especulación con las pretensiones de la religión, de materias tan desiguales surge un edificio inconsistente y edificado en el vacío»²¹. Dado que cada una se apoya en una facultad diferente del espíritu (razón, corazón), ambas tienen su legitimidad y certeza, de modo que Fichte parece querer alejarse tanto de un fideísmo que niega la racionalidad como a la inversa:

Este sistema puramente deísta no contradice la religión cristiana, sino que le deja toda su validez subjetiva; no la hace falsa, pues entre ambos no se produce ninguna colisión; no tiene ninguna influencia nociva sobre la moralidad, sino que, hasta donde alcanza, influye muy provechosamente; si uno es mínimamente consecuente y dotado de sensibilidad, no impide honrar el cristianismo como la mejor religión popular, ni recomendarla calurosamente a quienes lo necesitan. Eso sí, produce una cierta inflexibilidad e impide a la persona tomar parte en las impresiones agradables que emanan de la religión²².

¿Tal coexistencia es una pacífica delimitación de ámbitos o más bien una escisión irresoluble del mismo ser humano? En el segundo caso, ¿puede admitirse que haya *un* ser humano si tal escisión es irreconciliable? La coherencia de uno consigo mismo, ¿no exige ir más allá de tal escisión? En cualquier caso, los *Aforismos* de 1790 constituyen una primera tematización e intento de solucionar de las inquietudes filosóficas y vivenciales del joven Fichte.

¹⁹ *Ibid.* (GA, II/1, 288).

²⁰ *Ibid.* (GA, II/1, 289).

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.* (GA, II/1, 290).

CONVERSIÓN AL KANTISMO

Mientras impartía clases particulares en Leipzig, el 1 de agosto de 1790 recibe el encargo de explicar a un estudiante la filosofía de Kant. Fichte reconoce haberse «lanzado de pies a cabeza en la filosofía kantiana»²³, pocos días después afirma que «esta filosofía comunica en el espíritu entero una inconcebible elevación sobre todas las cosas terrenales»²⁴, y finalmente confiesa que «es inconcebible la revolución que la filosofía kantiana ha producido en toda mi manera de pensar»²⁵. Dado el contexto dialógico precedente, es claro el significado de esta *revolución*: todo cuanto, siendo esencial al cristianismo y a la vida —libertad, moralidad, responsabilidad, Dios—, parecía que no podía apoyarse más que en sentimientos, impulsos o fe, se vuelve de repente objeto de fundamentación y demostración a partir de la razón práctica y, por tanto, alcanza la misma certeza (si no más) que los principios determinantes del objeto natural. Consiguientemente, la disyuntiva entre razón y corazón o entre racionalismo y fideísmo queda atrás, pues son perspectivas superadas por el procedimiento transcendental: sólo si buscamos críticamente las condiciones de validez allí donde se constituye todo *saber* —la consciencia, el sujeto, el yo—, podemos dar cuenta adecuadamente de la experiencia teórica y de la actividad práctica. Frente al transcendentalismo, el racionalismo aparece ahora como un dogmatismo del objeto, es decir, un modo de pensar que pretende entenderlo todo desde el modelo de la *cosa*, ignorando que en todo saber de objetos la consciencia está necesariamente implicada: Spinoza, con su metafísica de la substancia, es el paradigma de tal posición. Pero también el fideísmo religioso queda atrás, ya que consiste en aceptar tesis que, aunque puedan ser válidas en sí mismas, no son probadas y, por tanto, son de certeza problemática: en este sentido, Jacobi estaba en lo cierto al reconocer que la vida inmediata presupone siempre ciertas creencias, pero no demostraba porqué eran necesarias.

Desde la perspectiva transcendental el mundo ofrece un aspecto diferente al punto de vista inmediato: no es un mecanismo totalmente determinado que sólo podemos rehuir abandonándonos al sentimiento, sino que constituye el lugar de realización de las exigencias morales y, por tanto, de la interrela-

²³ Fichte a J. Rahm, 12.VIII.1790 (GA, III/1, 166).

²⁴ *Ibid.*, 5.IX.1790 (GA, III/1, 169).

²⁵ Fichte a H.N. Achelis, XI.1790 (GA, III/1, 190).

ción naturaleza-libertad. El transcendentalismo produce así «un renacimiento completo que nos introduce en un nuevo mundo superior»²⁶ que conmueve a Fichte tan profundamente en el terreno especulativo como en el de la moralidad. De aquí el tono de auténtica conversión espiritual con que se expresa:

Desde que leí la *Crítica de la razón práctica*, vivo en un nuevo mundo. Proposiciones que creía inmovibles han temblado, cosas que creía que nunca me podrían ser demostradas (por ejemplo, el concepto de una libertad absoluta, del deber, etc.) me han sido demostradas, y me siento de lo más satisfecho. Es inconcebible qué respeto por la humanidad, qué fuerza nos da este sistema [...]. ¡Qué bendición para una época en que se habían destruido los fundamentos de la moral, en que el concepto del deber había sido eliminado de todos los diccionarios!²⁷

Pasado el verano de 1790 Fichte se consagra intensivamente al estudio del kantismo, proyectando un escrito para «hacer populares estos principios e intentar, por la oratoria, hacerlos eficaces en el corazón de los hombres, ocupación que guarda proximidad con la destinación del predicador»²⁸. En especial, se ocupa de la tercera crítica —incluso redacta un *Ensayo de compendio explicativo*—, pues se trata precisamente del texto donde Kant tematiza la relación entre naturaleza y libertad desde el marco conceptual de la filosofía transcendental.

De nuevo por motivos económicos, Fichte acepta un preceptorado en Varsovia al servicio del conde von Plater, incorporándose el 7 de junio de 1791. Desacuerdos graves con la condesa provocan su renuncia a final de mes. Con la indemnización recibida decide trasladarse a Königsberg para conocer a Kant. Llega a la ciudad el 1 de julio, el 4 tienen una primera conversación —bastante fría por parte de Kant— y después asiste a sus clases: «sus lecciones no son tan útiles como sus escritos; su cuerpo está fatigado de albergar un espíritu tan grande»²⁹. Decide no volver a entrevistarse con Kant mientras no tenga algún texto de propia mano que presentarle. Dada su evolución intelectual, no es extraño que Fichte decidiera abordar el problema de la religión desde los principios de la segunda crítica, al fin y al cabo, ¿no

²⁶ LEL (GA, II/3, 327).

²⁷ Fichte a F.A. Weissshuhn, VIII.1790 (GA, III/1, 167).

²⁸ Fichte a J. Rahm, 5.IX,1790 (GA, III/1, 172).

²⁹ Fichte a Ch.F. Wenzel, VII.1791 (GA, III/1, 243).

había escrito el maestro que «la ley moral conduce, por el concepto del bien supremo —como objeto y fin final de la pura razón práctica— a la religión, esto es, al conocimiento de todos los deberes como mandamientos divinos»³⁰?

En un mes y medio Fichte redacta el *Ensayo de una crítica de toda revelación*, de estricta observancia kantiana. Como la razón fundamenta apodícticamente la moral, sólo puede haber un criterio *a priori* para determinar adecuadamente el concepto de revelación: «una revelación ha de anunciarnos Dios como legislador moral y, sólo de aquella que tiene este fin, podemos creer, por motivos morales, que es revelación de Dios»³¹. Ahora bien, el hecho de *anunciarse* implica «un efecto sobrenatural en el mundo sensible, pero, ¿es esto posible?, ¿es, en general, pensable que alguna cosa *fuera* de la naturaleza tenga una causalidad *en la naturaleza*?»³². Dada la constitución de nuestra sensibilidad, tanto interna (patológicamente afectada) como externa (sensación espacio-temporal), es claro que «*para nosotros* (como para todo ser finito) toda posibilidad de una revelación, especialmente a través de un determinado fenómeno dado, nos está vetada»³³. Por tanto, la revelación basada sólo en motivos sensibles (signos, milagros, visiones, etc.) no tiene la menor base probatoria, sólo da lugar a *fe* en el sentido más literal del término: «fe que podemos calificar de *formal y empíricamente condicionada* a diferencia de la pura fe de la razón en Dios y la inmortalidad»³⁴. En suma, la ley moral —y los postulados que se derivan— es el único «principio de lo sobrenatural en nosotros»³⁵.

Fichte entrega su ensayo el 18 de agosto y, en conversaciones del 23 y 26, Kant no sólo confiesa su admiración por el texto, sino que se encarga de recomendarlo a su editor. La fortuna hará el resto. Después de diversos trámites para obtener el *imprimatur*, se publicará anónimamente —según parece por error editorial— en abril de 1792. Transcurridos dos meses, el recensor de la *Allgemeine Literatur-Zeitung* de Jena —una de las más prestigiosas revistas de crítica cultural de la época— escribía que «cualquiera que haya leído el menor de los escritos que ha procurado al filósofo de Königsberg la gratitud de la humanidad reconocerá, sin la menor duda, al eminente autor de este libro»³⁶.

³⁰ Immanuel Kant. *Crítica de la razón práctica* (Ak, VI, 29).

³¹ ECR (GA, I/1, 76-77).

³² *Ibid.* (GA, I/1, 69).

³³ *Ibid.* (GA, I/1, 106).

³⁴ *Ibid.* (GA, I/1, 108).

³⁵ *Ibid.* (GA, I/1, 39).

³⁶ Citado por: X. Léon, *op. cit.*, vol. I, p. 141.

Ante la atribución de la obra, Kant publica en agosto una nota explicando la confusión:

[E]l autor del *Ensayo de una crítica de toda revelación* es [...] el señor Fichte, originario de Alta Lusacia, candidato de teología [...]; añadido que no he participado lo más mínimo, ni de palabra ni por escrito, en el trabajo de hombre tan experto [...] y considero un deber ceder todo el honor a quien corresponde³⁷.

Como resultado del error editorial y el desmentido del maestro, Fichte se convierte repentinamente en la promesa más joven de la escuela kantiana, hecho que orienta definitivamente su vida y actividad intelectual por el camino de la filosofía trascendental.

También por mediación de Kant, en octubre de 1791 Fichte había entrado al servicio del conde von Krockow en Danzig donde, después de algunas dudas, ingresará en la logia masónica *Eugenia del león coronado*³⁸ al considerar que tal institución se caracteriza por ser «una simiente del bien en nuestra época en que el lujo ha llevado a la esclavitud y ésta ha provocado todo tipo de corrupción»³⁹. En junio de 1793 regresa a Zurich y en septiembre contrae matrimonio con Johanna Rahm. En la república de las letras, estos son los años de difusión y discusión del kantismo. Sobresalen dos autores que serán determinantes en el rumbo que emprenderá Fichte: K. L. Reinhold, el primero en explicar la filosofía kantiana en su cátedra de Jena, y G. E. Schulze, profesor en Helmstedt, buen conocedor de filosofía antigua y crítico de la más reciente.

Reinhold había publicado en 1791 *Sobre el fundamento del saber filosófico*. Después de reconocer las aportaciones kantianas e incluso el carácter definitivo de sus conclusiones, denuncia su insuficiencia: el análisis del ámbito cognoscitivo y moral acaba en una yuxtaposición de principios a los que falta el fundamento último y común que exige la científicidad rigurosa. A pesar que

³⁷ *Ibid.*, vol. I, p. 143.

³⁸ En 1794, ya en Jena, Fichte se inscribirá en la lógica *Gunther del león altivo*, y en 1800 en la logia berlinesa *Pitágoras de la estrella fulgurante*. Para la relación de Fichte con la masonería véase: Klaus Hammacher. «Fichte und die Freimaurerei», en *Fichte-Studien*, 1990, p. 138-159; Hans-Helmut Lawatsch. «Fichte und die hermetische Demokratie der Freimauer», en *Fichte-Studien*, 1991, p. 204-218. También la «Introducción» de F. Oncina a su traducción: Fichte, *Filosofía de la masonería. Cartas a Constant*, Madrid. Ed. Istmo, 1997.

³⁹ Fichte a T.S. von Schön, 30.IX.1792 (GA, III/1, 348).

Kant anunció la construcción de un sistema filosófico completo, del que las críticas serían sólo la propedéutica⁴⁰, finalmente sólo «ha aportado *materiales*, pero no la idea y mucho menos el *fundamento* real a esta ciencia que yo, en tanto que sirve de fundamento común de toda filosofía *teórica y práctica*, denomino *Filosofía elemental universal*»⁴¹. ¿Dónde hallar este fundamento último? Si el procedimiento transcendental consiste en buscar las condiciones de toda validez en el sujeto, el fundamento sólo puede darlo un análisis exhaustivo de la subjetividad como tal. Las críticas kantianas llegan hasta la apercepción transcendental como principio de las representaciones teóricas y hasta la consciencia de la ley moral como principio de las prácticas, pero no justifican cómo ambas series de representaciones son modalidades de una y la misma consciencia, ni tampoco explicitan por qué necesariamente una consciencia ha de tener tales representaciones y no otras. De aquí la propuesta de Reinhold:

[M]i primer principio, en tanto que proposición de conciencia [*Satz des Bewusstseins*], sólo expresa el hecho [*Tatsache*] por el cual se determina el concepto de representación, mientras que la definición no expresa más que ese mismo concepto; ese principio fundamenta esta definición sin ser fundamentado por ella; su fundamento es la consciencia y, en la consciencia, el hecho que el concepto expresa⁴².

Se formula así el proyecto de una *filosofía del fundamento*: desde el hecho-principio de consciencia derivar los diferentes tipos de representaciones que posibilitan tanto el conocimiento como la acción. «Con esta explicación del fundamento de la representación, la filosofía deja de ser *crítica* y se inicia la *ciencia del fundamento de la filosofía sin adjetivos*»⁴³, es decir, «la filosofía como ciencia estricta»⁴⁴.

Si el título de la obra de Schulze, *Enesidemo*, indica su objetivo de renovar el escepticismo antiguo, el subtítulo, *Sobre el fundamento de la filosofía elemental del profesor Reinhold en Jena*, señala el objeto de tales considera-

⁴⁰ Véase especialmente la «Arquitectónica de la razón pura» de la primera crítica kantiana (A840/B869 ss.).

⁴¹ Karl L. Reinhold. *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, reimpresión en Hamburg, Meiner, 1978, pp. 71-72.

⁴² *Ibid.*, p. 80.

⁴³ *Ibid.*, pp. 104-105.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 138.

ciones escépticas. Y, en efecto, a lo largo de un análisis prolijo y una cuidada estrategia argumentativa el nuevo Enesidemo muestra las debilidades de la pretendida científicidad del proyecto reinholdiano y, por extensión, del kantismo. Sus críticas giran alrededor de tres ejes: (1) la ambigüedad entre *principio* y *hecho* de consciencia, pues la condición fáctica del segundo (yo empírico) difícilmente parece compatible con la exigencia apriórica que, según el transcendentalismo, habría de tener el primer principio (apercepción pura) —a menos que se trate de un simple juicio analítico del cual, entonces, no podrían derivarse más que tautologías y no un conocimiento efectivo de la consciencia—; (2) como que todo principio cognoscitivo es una proposición que da lugar a otras proposiciones derivadas, de un modo u otro siempre se presupone la validez —previa e independiente, por tanto, de la pretendida fundamentación transcendental— de la lógica formal, aunque sólo sea en tanto que principio de no-contradicción que posibilita el uso de términos y enunciados; (3) incluso aceptando que, por introspección, pudiéramos determinar las leyes necesarias de nuestras representaciones, una necesidad mental no parece que pueda ofrecer principios objetivos válidos para las *cosas en sí mismas* (fuera de la mente), a menos que se suponga —por tanto, se acepte ya como principio previo— la correspondencia de unas y otras, pero, ¿cómo se justifica esta correspondencia exclusivamente desde nuestras operaciones mentales?

Dados los argumentos de Schulze y Reinhold, se entiende que la adhesión fichteana al kantismo sufriera un fuerte impacto. ¿Podía alguien limitarse a popularizar las críticas kantianas y profundizar en su vertiente moralizadora y reformadora de costumbres, si los fundamentos mismos del transcendentalismo temblaban? Sea porque nos encontramos con dos filosofías yuxtapuestas (teoría, acción) sin fundamento común (Reinhold), sea porque la tematización del único fundamento posible (consciencia) genera aporías insalvables (Schulze), en cualquier caso era necesario abordar los temas más especulativos del transcendentalismo. Es decir, era preciso discutir a fondo Kant y el programa fundamentalista de Reinhold. Esta fue, en parte, la tarea que Fichte emprendió al volver a Suiza en 1793. El resultado son unos cuantos centenares de áridos folios escritos a finales de ese año (*Meditaciones personales sobre la filosofía elemental*), verdadero laboratorio de ideas en que emerge una nueva disciplina: la Doctrina de la Ciencia.

REVOLUCIÓN Y REDENCIÓN

El itinerario formativo de Fichte es coetáneo de la revolución francesa: «la más grande acción del siglo» en palabras de su tío político⁴⁵. Si las simpatías por la revolución eran genéricamente compartidas por los miembros del círculo de Zurich, en el caso de Fichte —conocedor de primera mano del estado de servidumbre feudal de las clases populares, así como de las humillaciones a menudo asociadas a una educación obtenida por gracia y beneficencia de nobles o eclesiásticos— no puede sorprender que la simpatía se convierta en un entusiasmo próximo a la exaltación:

No sois propiedad de Dios sino que Él os ha impreso, con la libertad, su sello divino en la profundidad de vuestro pecho, de modo que no pertenecéis a nadie más que a vosotros mismos [...]. Atrevedos a preguntar al príncipe que quiere dominaros *con qué derecho* os domina. Por *herencia*, dicen ciertamente algunos mercenarios del despotismo [...]. El ser humano no puede ser heredado ni vendido ni regalado; no puede ser propiedad de nadie porque es propiedad de sí mismo y ha de seguir así. Lleva en la profundidad de su pecho una chispa divina —la consciencia moral— que lo eleva por encima de la animalidad y lo hace ciudadano de un mundo en que Dios es el primer miembro⁴⁶.

En un tono menos enfático y haciéndose eco de la concepción educativa de Lessing y de la dignidad personal en Kant, Fichte no puede más que reconocer a la revolución un lugar singular en la historia:

[L]os acontecimientos del mundo me parecen cuadros didácticos que dispone el gran educador de la humanidad para que aprenda lo que le es necesario saber [...]; así, la revolución francesa me parece una rica pintura sobre el gran libro de los derechos del hombre y de la dignidad humana⁴⁷.

1793 fue un año capital en la valoración pública de la revolución en Alemania. Si hasta entonces había despertado sentimientos de admiración compartidos por el artesanado, la burguesía, la pequeña nobleza e incluso

⁴⁵ Friedrich G. Klopstock. *Odas*, «Los Estados generales», v. 13.

⁴⁶ RLP (GA, I/1, 172-173).

⁴⁷ CRf (GA, I/1, 203).

algunos príncipes que veían en el proceso constitucional una posible liberación de las caducas estructuras del Sacro Imperio, la ejecución de Luis XVI y el terror subsiguiente generaron una creciente actitud crítica y de distanciamiento. En la república de las letras, la reacción se había iniciado el año anterior con la traducción al alemán del alegato conservador de E. Burke (*Reflexiones sobre la revolución francesa*) y la publicación de una glosa del mismo (*Investigaciones sobre la revolución francesa*) a cargo de A. W. Rehberg, secretario de la cancillería de Hannover. Sólo dos autores se atreverán a salir en defensa de la revolución en 1793: Kant con *Sobre teoría y praxis* y Fichte con la *Reivindicación de la libertad de pensamiento* y las *Contribuciones para rectificar el juicio público sobre la revolución francesa*. Mientras que el primero emplea un tono contenido y una argumentación estrictamente jurídica, los razonamientos del segundo se insertan en una retórica más inflamada y combativa que le valdrá para siempre la fama de *jacobino*. Sin embargo, los dos coinciden en lo esencial: a pesar de la deriva radical del Comité de Salvación Pública, los principios jurídicos y morales que inspiran el proceso revolucionario son absolutamente válidos y, por tanto, admiten una fundamentación *a priori* desde la razón práctica⁴⁸.

Las dos publicaciones de Fichte constituyen su primer intento de conceptualizar el ámbito jurídico. A diferencia de tres años después, aquí el derecho se define a partir de la moralidad. Como la ley moral dicta apodícticamente lo que ha de hacerse, el hombre «tiene un derecho a todo lo que no está prohibido por aquella única ley»⁴⁹. Ahora bien, en el conjunto de todo lo permitido pueden distinguirse dos situaciones distintas. Por un lado, «el hombre tiene derecho a las condiciones bajo las cuales exclusivamente puede actuar según el deber, y a las acciones requeridas por su deber»⁵⁰: así, sin libertad de conciencia no puede darse una conducta autónoma, sin libertad de expresión no puede haber verdadera comunicación entre seres libres, sin libertad de movimiento no se podrían efectuar las acciones prescritas por la ley moral, etc. Este tipo de derechos son *inalienables*, es decir, el hombre no puede renunciar a ellos sin entrar en contradicción con su dignidad moral:

⁴⁸ Véase una excelente comparación sistemática de las dos posiciones en relación al contexto histórico y jurídico en: Alexis Philonenko. *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*. París, Vrin, 1968.

⁴⁹ RLP (GA, I/1, 174).

⁵⁰ *Ibid.*

tales serían, en suma, los Derechos del Hombre de la declaración francesa de 1789. Por otro lado, hay derechos «a los cuales el hombre ha de renunciar voluntariamente —nunca ser forzado a alienarlos—»⁵¹: así, renunciar a ciertas acciones externas a cambio que lo hagan los demás, renunciar a la apropiación ilimitada del entorno a cambio que sea reconocida por los otros mi posesión, etc. De *alienar* estos derechos surge el contrato social y el Estado de derecho, que no tiene otra función que garantizar su aplicación. Y como se trata claramente de derechos en reciprocidad, la única forma legítima de Estado es la republicana o constitucional: «no hay modo alguno de defender el despotismo [...]; sólo hay un modo seguro de impedir las revoluciones: instruir al pueblo firmemente sobre sus derechos y deberes»⁵².

El Estado de derecho implica otro aspecto relevante en relación a la tradicional alianza entre trono y altar: la libertad de consciencia exige libertad religiosa. Ninguna confesión puede tener capacidad coactiva —reservada exclusivamente a la autoridad pública— sobre sus miembros. Como la religión es una asociación voluntaria encaminada al perfeccionamiento moral de los individuos, ninguna iglesia tiene derecho a poseer bienes materiales —en todo caso, lo tienen sus fieles como personas civiles—. La única finalidad de una confesión religiosa consiste en transmitir sus enseñanzas, siempre que no atenten contra los derechos inalienables del hombre. Tenemos aquí la justificación jurídica de la nacionalización de los bienes eclesiásticos de 1789 y la constitución civil del clero de 1790. Dado el tradicionalismo religioso de la sociedad alemana de aquellos años, se entiende nuevamente el calificativo de *jacobino*, aunque Fichte no defienda propiamente las leyes de la Convención, sino los decretos aprobados por la Asamblea Nacional que promulgó la constitución monárquica.

Además de la estricta temática jurídica, otra cuestión relevante recorre esos textos. Aunque el despotismo del Antiguo Régimen conculca *de iure* los derechos humanos, es innegable el afecto por la figura del monarca como soberano que cuida de sus súbditos y como padre providente y bueno: «¿por qué los príncipes quieren tanto que sus súbditos sean felices? [...] ¿Cómo es que casi siempre Luis XIV y sus iguales se preocupan tan seriamente del bienestar de los *otros*?»⁵³. La respuesta radica justamente en tal *bienestar*. Al establecer

⁵¹ *Ibid.*

⁵² CRF (GA, I/1, 204).

⁵³ *Ibid.* (GA, I/1, 390).

como base del gobierno el bienestar de los súbditos y estos conformarse con ello, tanto el monarca como el pueblo obedecen a aquel comportamiento que Kant tipificó como heterónomo, basado en la búsqueda de la felicidad y circunscrito al egoísmo propio de todo ser vivo. Frente a esto, quien reconoce su autonomía sólo puede replicar de un modo: «No, príncipe, no eres nuestro *Dios*; de Él esperamos la *felicidad*, de ti la protección de nuestros deberes; con nosotros no has de ser *bondadoso*, has de ser *justo*»⁵⁴. Hay, pues, una correspondencia estricta entre la forma de actuar y de entender el sentido de nuestra acción individual (moral) y la forma de entender el gobierno (Estado, política): el eudemonismo es al Antiguo Régimen lo que la libertad-derecho es al republicanismo. Esta correspondencia muestra otro paralelismo capital: el eudemonismo es una moralidad que trata al hombre como mero *objeto* (ser vivo, naturaleza), como corresponde a una filosofía teórica substancialista (dogmatismo), mientras que los deberes de la libertad y el Estado de derecho corresponden a una filosofía teórica que reconoce el papel constitutivo del sujeto en todo ámbito de realidad posible (transcendentalismo, idealismo). Por esto, sólo hay dos filosofías, como sólo hay dos posibilidades existenciales básicas y, por el mismo motivo, lo que un hombre piensa (filosofía, teoría) y lo que un hombre hace (vida, acción) son dos aspectos de la unidad constitutiva del sujeto. Fichte podrá, así, interpretar ahora su itinerario espiritual desde esa reciprocidad teórico-práctica y, a su vez, en relación a la revolución:

Mi sistema es el primer sistema de la libertad. Igual que aquella nación rompió las cadenas políticas del hombre, mi sistema lo libera, en la teoría, de las cadenas de la cosa en sí y de su influencia, que en todos los sistemas anteriores lo ataban más o menos, y, por la sublimidad que le comunica, le da la fuerza para liberarse también en la praxis. Durante los años en que la nación francesa luchaba por su libertad, surgió mi sistema a través de una lucha interna contra los antiguos prejuicios enraizados en mí; la visión de su fuerza me comunicó la energía necesaria a tal efecto; y mientras buscaba y defendía los principios sobre los que se edifica la revolución francesa, se desarrollaron en mí con plena claridad los primeros principios del sistema. El sistema pertenece, pues, íntimamente y en conciencia, a aquella nación⁵⁵.

⁵⁴ RLP (GA, I/1, 172).

⁵⁵ Borrador de carta de Fichte a Baggesen, IV.1795 (GA, III/2, 300).

Pues bien, si ahora tenemos en cuenta que la doble crítica de Reinhold a Kant y de Schulze a Reinhold ha cuestionado las bases mismas de la filosofía crítica, al final ¿será tan aleatorio sostener una perspectiva trascendental como una dogmática (en la teoría y en la praxis)? ¿No resurge aquí la contraposición juvenil entre fe religiosa y racionalidad, ahora en el seno mismo de la filosofía? ¿No retornamos, entonces, a la mera creencia como único tipo de certeza del ser humano (Jacobi)? ¿No hay una decisión *razonada* entre aquella alternativa, es decir, no hay filosofía fundamentada? En esta perspectiva, la búsqueda de un fundamento de la filosofía en la consciencia, que Fichte lleva a cabo desde finales de 1793, no se reduce a mera especulación —en el sentido de una actividad sin otra finalidad que ella misma—, sino que está al servicio de dirimir razonadamente una *dialéctica de sistemas* en que se juega tanto la teoría como la práctica, esto es, el sentido total de la existencia humana. Valiéndose de la terminología religiosa, Fichte escribe a Jacobi:

En efecto, ¿para qué el punto de vista especulativo y, con él, toda la filosofía, si no es para la vida? Si la humanidad no hubiera probado este fruto prohibido, podría prescindir de toda filosofía. Pero en ella está enraizada —no sólo en la luz de la reflexión sino también en la inmediatez— la voluntad de vislumbrar aquella región por encima del individuo; y el primero que planteó una pregunta sobre la existencia de Dios, rompió los límites, sacudió la humanidad hasta sus más profundos fundamentos y la colocó en un combate con ella misma que aún no ha terminado y que sólo podrá concluir por un avance audaz hacia el punto supremo desde el que el ámbito especulativo y el práctico aparezcan unificados. Comenzamos a filosofar por orgullo y así quebramos nuestra inocencia, vimos nuestra desnudez, y desde entonces filosofamos por necesidad, para nuestra redención⁵⁶.

AÑOS DE MAGISTERIO EN JENA

La liberación de la humanidad por el reconocimiento de los derechos del hombre y su dignidad moral, como también la orientación vital y filosófica de Fichte dependen, pues, de repensar los fundamentos del kantismo. En las

⁵⁶ Fichte a Jacobi, 30.VIII.1795 (GA, III/2, 393-394).

*Meditaciones personales sobre filosofía elemental*⁵⁷ del invierno 1793-94 tienen una orientación totalmente especulativa para asegurar la validez del idealismo trascendental frente a las críticas de Schulze. Si el punto de partida de toda filosofía es que «nadie está inmediatamente seguro de nada más que de su yo», su fin consistirá en «mostrar cómo esto es compatible con la convicción de la existencia de cosas exteriores, de la existencia de seres racionales exteriores a nosotros»⁵⁸. Y no hay otro modo de hacerlo que encontrar «ciertas *reglas fundamentales, reglas generales* que se presentan en todo cuanto pasa en el interior del espíritu [...], a las que está subordinado todo lo que puede ocurrir en nosotros: conocimiento, deseo, intuición»⁵⁹. Ahora bien, si la subjetividad ha de ser verdaderamente *principio*, estas *leyes generales* no pueden obtenerse por simple observación o comparación de las diversas representaciones —como hacía Reinhold—, sino que han de ser constitutivamente necesarias: gran parte de las *Meditaciones* consisten justamente en distinguir y transitar de los *hechos de consciencia* a la explicación *a priori* de los hechos. Este paso exige un procedimiento que se distingue tanto del análisis formal de conceptos (lógica) como de la experiencia empírica: una evidencia *apriórico-material* que el entendimiento tiene de sus operaciones constitutivas. En su *Reseña del Enesidemo*, de finales de 1793, Fichte ya se ve capacitado para responder a Schulze, anticipando de un modo un tanto críptico la posición alcanzada:

El espíritu, en tanto que fundamento último de ciertos modos de pensar en general, es noumeno; en tanto que estos son considerados leyes incondicionalmente necesarias, es una idea trascendental que, no obstante, se diferencia de todas las otras en que la realizamos por medio de la intuición intelectual, mediante el *yo soy* y, en especial, *yo soy porque simplemente soy* [...]. El yo en la intuición intelectual es porque es y es lo que es; es en tanto que se pone a sí mismo autónoma e independientemente sin más⁶⁰.

⁵⁷ El manuscrito de Fichte no fue descubierto sino hasta 1902. A pesar de tratarse de un hito clave en la génesis de la Doctrina de la Ciencia es un texto poco estudiado. Básicamente hay tres títulos al respecto: Reinhard Lauth. «Genèse du fondement de toute la Doctrine de la Science à partir des *Méditations personnelles sur la philosophie élémentaire* de Fichte» en *Archives de Philosophie*, 1971, pp. 51-79; Jürgen Stolzenberg. *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/4 bis 1801/01*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1986; Reinhard F. Koch. *Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins*. Würzburg: Königshausen-Neumann, 1989.

⁵⁸ MP (GA, II/3, 28).

⁵⁹ *Ibid.* (GA, II/3, 21).

⁶⁰ RE (GA, I/2, 57, 65).

Con plena conciencia de haber alcanzado su objetivo y de disponer de la fundamentación definitiva de la filosofía, entre el 24 y el 28 de febrero de 1794, Fichte imparte una exposición privada en el círculo de Lavater donde los materiales de las *Meditaciones* son reorganizados sistemáticamente. En la primera conferencia la nueva disciplina recibe su bautismo: «la filosofía sería la ciencia en sí, la ciencia de las ciencias en general, o la Doctrina de la Ciencia [*Wissenschafatslehre*]»⁶¹. El neologismo no es arbitrario pues remite al núcleo mismo del transcendentalismo: la ciencia (*Wissenschaft*) no es meramente un conjunto de enunciados, sino de enunciados *significativos*, es decir, que nos damos cuenta o somos conscientes de ellos. La filosofía, por tanto, sólo puede ser una doctrina sobre qué consiste el saber (*Wissen*) en tanto que *ser consciente de* (*Bewusstsein*). Así, la Doctrina de la Ciencia [*DC*] puede definirse brevemente como «la exposición del sistema del espíritu humano»⁶² o como «el esquema del espíritu humano en general»⁶³.

Cuando Fichte concluía sus lecciones en Zurich, la fortuna le fue nuevamente favorable. Reinhold había aceptado la oferta de una cátedra en Kiel y tenía que abandonar Jena en primavera. Como dejaba un grupo de alumnos formados en el kantismo (F.K. Forberg, F.I. Niethammer, Novalis), para dar continuidad a la escuela recomendó como sucesor al joven Fichte. El gran duque de Sajonia, con el dictamen favorable del senado universitario y el visto bueno de Goethe —consejero áulico en asuntos culturales—, autorizó el nombramiento. El único obstáculo académico —Fichte no había pasado de candidato a la graduación en Leipzig— fue resuelto rápidamente por la Facultad de Filosofía de Jena, concediéndole el doctorado por la valía de sus publicaciones. A requerimiento de la universidad, remite el texto-programa de su propuesta académica, *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia* y el 23 de mayo de 1794 inicia la docencia con la lección pública *Sobre la destinación del hombre en sí mismo*. Fichte ejercerá su magisterio en Jena hasta 1799 y desarrollará sus cursos y publicaciones según un plan perfectamente determinado por las exigencias sistemáticas de la *DC*⁶⁴.

⁶¹ LZ (GA, IV/3, 22) Después, Fichte publicará casi literalmente el mismo pasaje: «Sería valioso que la nación que descubriera esta ciencia le diera nombre en su lengua: podría llamarla simplemente *la ciencia* o la *Doctrina de la Ciencia*. La llamada hasta ahora filosofía sería, pues, *la ciencia de una ciencia en general*» (CDC; GA, I/2, 117).

⁶² *Ibid.* (GA, I/2, 146).

⁶³ LEL (GA, II/3, 328).

⁶⁴ El § 8 del programa docente avanza en una *división hipotética* de la *DC*: filosofía teórica, práctica,

1) Dado que la filosofía (*punto de vista transcendental*) es una reflexión destinada a justificar los principios que rigen la consciencia inmediata (*punto de vista real*), su primera tarea consistirá en elevarse adecuadamente a la perspectiva transcendental con el fin de evitar malentendidos y controversias estériles. De aquí la importancia que Fichte concede a los textos introductorios: unos *populares*, dirigidos, como las *Vorlesungen* o lecciones magistrales, al público culto en general; otros más estrictamente *científicos*, dirigidos a los seminarios especializados para filósofos académicos. Textos del primer tipo son las *Lecciones sobre la destinación del sabio* (1794), las *Lecciones sobre espíritu y letra en filosofía* (1794, inéditas), la *I Introducción a la Doctrina de la Ciencia* (1797) y *La Destinación del hombre* (1800). Del segundo tipo, además del programa docente antes citado, son el *Compendio sobre lo específico de la Doctrina de la Ciencia* (1795), la *II Introducción a la Doctrina de la Ciencia* (1797) y el *Informe más claro que el sol sobre la esencia de la filosofía más reciente* (1800).

2) Situados en el ámbito estrictamente filosófico —publicaciones y seminarios especializados—, la primera disciplina es la que, ocupándose de la estructura transcendental de la conciencia, fundamenta las partes restantes de la filosofía y explica los hechos de consciencia: tal es el momento máximamente especulativo en que la DC substituye la antigua *prima philosophia*. Fue expuesta en el curso 1794-95 y publicada simultáneamente como *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*. Ante las incomprensiones y dificultades que provocó el texto, Fichte lo revisó a fondo en nuevos cursos del 1796 al 1798 con el título de *Fundamenta philosophiae transcendentalis* (*vulgo, Doctrina de la Ciencia*) *nova método*. De esta segunda versión, además de las dos introducciones antes indicadas, sólo publicó un primer capítulo, *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia* (1797). Las lecciones nos han llegado a través de apuntes de los alumnos, en especial el debido a Krause.

3) Del *fundamento* derivan las disciplinas particulares. En primer lugar, la «doctrina de la ciencia de la teoría o del conocimiento en sentido kantiano», que tiene por objeto la naturaleza:

cuestiones estéticas, teleología, derecho natural y ética. A continuación seguiremos la *división definitiva* deducida más sistemáticamente al final de la segunda exposición de la DC (*Doctrina de la Ciencia Nova Methodo*). Para la estructura sistemática de la DC en la época de Jena véase: Reinhard Lauth. «Fichtes Gesamtidee der Philosophie» en *Philosophisches Jahrbuch*, 1964, pp. 253-285 (traducción española: *Idea total de la filosofía en Fichte*, Instituto Investigaciones filosóficas, Universidad Autónoma de México, 1968).

[...] o bien bajo leyes meramente mecánicas de atracción y repulsión (p.e. la metafísica de la naturaleza de Kant), o bien bajo leyes orgánicas (p.e. la doctrina del fundamento de la existencia del hombre, los animales, las plantas, etc.⁶⁵.

Dado su interés primordial por las cuestiones de filosofía práctica y su comprensión de la naturaleza como mero *material* para la realización de la libertad, Fichte nunca llegó a desplegar esta parte del sistema remitiendo a los textos kantianos respectivos⁶⁶.

4) Si la «filosofía teórica enseña cómo el mundo es y ha de ser, cómo nos es dado», la práctica «enseña cómo ha de ser el mundo por mediación de los seres racionales y su resultado es un ideal»⁶⁷. Tal ideal es lo que la razón exige de cada uno en su conducta individual de forma absolutamente necesaria: la temática se desarrolla en el *Sistema de la doctrina moral según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (1798).

5) Se sitúan a continuación las disciplinas particulares que *transitan* entre la teoría y la praxis, efectuando en cierta medida su síntesis. *El fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (1796-97) se ocupa de las interacciones entre las consciencias que son susceptibles de coacción externa. La filosofía de la religión —en lenguaje kantiano, la doctrina de los postulados— se ocupa de «la naturaleza en tanto que ha de acomodarse, por una ley suprasensible, al fin de la moralidad»⁶⁸. Fichte emprendió esta temática *teológica* en las *Lecciones sobre Dios y la inmortalidad* (1797-98, inéditas) y comenzó su publicación con el artículo *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo* (1798), que provocó la acusación de ateísmo y las aclaraciones subsiguientes en 1799: *Apelación al público, Respuesta jurídica a la acusación de ateísmo, Rectificación de una rectificación y Advertencias, respuestas, cuestiones*.

6) En la periferia del ámbito estrictamente transcendental, tenemos las disciplinas en que la filosofía regresa a la inmediatez, iluminándola ya sea en

⁶⁵ DCnM (GA, IV/3, 520).

⁶⁶ Reinhard Lauth, partiendo de las explicaciones dispersas en los textos, ha intentado *reconstruir* la filosofía de la naturaleza de Fichte: *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg: Meiner, 1984 (traducción española: *La doctrina transcendental de la naturaleza de Fichte según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. de A. Ciria y J. Rivera, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1999).

⁶⁷ DCnM (GA, IV/3, 520-521).

⁶⁸ *Ibid.* (GA, IV/3, 522).

el sentido de justificarla o de corregirla. Estas materias *pragmáticas* (o histórico-filosóficas) no comparten la apodicticidad de la DC: moviéndose entre lo transcendental y lo empírico tienen un grado de certeza inferior en tanto que disciplinas *aplicadas*. Tales son las cuestiones de estética desarrolladas en *Sobre vivificación y elevación del interés puro por la verdad* (1795) y en las *Cartas sobre espíritu y letra en filosofía* (1798), la *Ascética como apéndice a la moral* (1798), las cuestiones de derecho y política económica en *El Estado comercial cerrado* (1800) y la exposición popular de la DC en *La destinación del hombre* (1800).

Con esta sistematización Fichte se mantiene en plena continuidad —constituyendo incluso un modelo perfecto— con lo que la filosofía ha sido o intentado ser desde sus orígenes: ante la ambigüedad de las creencias y convicciones inmediatas, es preciso ascender hasta los primeros principios, no para permanecer en la torre de marfil del pensamiento puro, sino para regresar a la vida y, liberando la humanidad de las apariencias que la oprimen, orientarla hacia su máxima plenitud. O, dicho con una de las expresiones esenciales de la ilustración alemana, que Fichte hace enteramente suya⁶⁹: se trata de esclarecer la *destinación del hombre* en todas las esferas que le son propias para que pueda alcanzar la plenitud que le corresponde. En esta perspectiva, a pesar de la aridez de las partes más especulativas, la DC tiene una clara vocación pedagógica: realizar el proyecto formativo que, desde el mito fundacional platónico y a través del cristianismo, la Ilustración había reactualizado.

El extremo rigor en los seminarios especializados y la sugerente claridad de las conferencias públicas, combinados con una oratoria exaltada que despertaba en el auditorio los sentimientos más elevados, explican el triunfo académico y mundano del filósofo:

[E]l éxito de Fichte se afirmaba cada día. Hubo un momento en Jena en que todo el público se apasionaba por un sistema metafísico [...] del que se oía hablar, no sólo en las tabernas estudiantiles, sino también en los salones e incluso en los tocadores de las señoras, en que los yoistas se oponían a los no-yoistas, pero todos comulgaban con Fichte. Se discutía,

⁶⁹ Johann J. Spalding (1714-1804) publicó en 1748 unas *Meditaciones sobre la destinación del hombre* (*Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen*) que alcanzarán en 1794 la cifra de once ediciones. Para el seguimiento de la temática en el siglo XVIII alemán véase: Laura A. Macor. *Bestimmung des Menschen (1748-1800). Eine Begriffsgeschicht*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2013. La presencia del término *Bestimmung* —destinación asumida por cada uno y, a la vez, exigida por su lugar en el mundo para contribuir al desarrollo de la humanidad— es constante en la obra fichteana, formando parte incluso del título de varias obras.

se peleaba por la Doctrina de la Ciencia; se buscaba seriamente, creyendo encontrar unos la salvación de las almas y otros su condena. Nada confirma mejor el favor del público por la filosofía de Fichte que el importe que le abonaban los editores: mientras los poetas más ilustres, como Goethe y Schiller, apenas obtenían cinco luises de honorarios por página, Fichte recibía normalmente seis o más⁷⁰.

Como suele ocurrir con los jóvenes profesores valiosos y prometedores de una nueva doctrina —más aún si se presenta como *redentora*—, la misma capacidad pedagógica y retórica que les procura partidarios incondicionales produce adversarios virulentos. Entre los primeros, Fichte tuvo un círculo de seguidores tan prometedores como los hermanos Schlegel, Novalis, Hölderlin y Schelling; entre los segundos, los sectores clericales y políticos más conservadores de Sajonia. La oposición a la actividad académica de Fichte llegó a tal punto que éste tuvo que suspender en dos ocasiones la docencia. La primera —entre noviembre de 1794 y enero de 1795— por las quejas eclesiásticas y los tumultos populares por el día escogido por Fichte para sus lecciones públicas: los domingos por la mañana, coincidiendo con el oficio religioso. El conflicto acabó trasladando las conferencias a la tarde del domingo. La segunda interrupción se prolongó todo el semestre de primavera de 1795; obedeció a los desórdenes producidos al intentar Fichte suprimir las asociaciones de estudiantes por los alborotos que sus miembros más licenciosos provocaban entre la población. Buena prueba de la virulencia de tales conflictos se encuentra en uno de los artículos de la revista ultramontana *Eudämonia* —término suficientemente significativo si atendemos a las asociaciones conceptuales establecidas por el mismo Fichte—:

[A instancias de los jacobinos de Francia que, después de ejecutar al rey y derribar los altares, habían intentado edificar una religión de la razón] se ha encontrado igualmente un *idólatra de la razón* alemán que intentó, en el lugar que había sido la cuna del cristianismo [reformado] y precisamente en el día y la hora consagrados a la adoración pública de Dios, construir una especie de *culto divino oficial de la razón* [...]. Se trata del célebre profesor de filosofía en Jena, Fichte, que ha hecho tanto por extender en Alemania el espíritu de la revolución y que, por sus *Contribuciones para rectificar el juicio del público sobre la revolución francesa*, así como por

⁷⁰ X. Léon, *op. cit.*, vol. I, p. 274.

otros ataques, se ha asegurado una reputación considerable tanto entre sus *compañeros de Orden* iluminados como entre los destructores de todo orden, todas las leyes y todas las alianzas entre los hombres⁷¹.

Este tono provocador de la oposición conservadora explica que, al desatarse en 1798 la acusación de ateísmo, Fichte —por otro lado, poco hábil en su actuación pública— acabara abandonando la cátedra de Jena. Oposición y acusación que, sin embargo, significaron, al menos dialógicamente, una nueva invitación para profundizar en el tema del *fundamento*, iniciando así una *segunda navegación*.

⁷¹ Erich Fuchs (ed.). *Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenosse*. Stuttgart: Frommann, 1978-1992, vol. I, p. 182.