

A FILOSOFIA DA HISTÓRIA E DA CULTURA EM FICHTE

DIOGO FERRER
(COORDENADOR)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

Reunindo contribuições de alguns dos principais especialistas de língua portuguesa e espanhola na filosofia de J. G. Fichte (1762-1814), a principal questão focada neste livro é a da relação entre a universalidade da razão humana postulada pela filosofia transcendental, de que Fichte é o principal cultor entre Kant e Husserl, e a sua tradução em formas políticas, históricas e culturais concretas. Os textos reunidos incluem referências significativas a toda a obra de Fichte sobre os temas em causa, estendendo-se desde as obras ainda sob o impacto direto da Revolução Francesa, como a *Retificação do Juízo do Público sobre a Revolução Francesa*, de 1793, até à revalorização da importância do papel da religião e da história na *Doutrina do Estado* de 1813, passando pelo clássico da teoria racional do Estado e do Direito, os *Fundamentos do Direito Natural*, de 1797, e o clássico fundador do nacionalismo linguístico e cultural alemão, os *Discursos à Nação Alemã*, de 1807.

Estarão em questão a relação da Filosofia com o Direito, a necessidade de fundar racionalmente a legitimidade do poder do Estado, a relação da Moral e do Direito, o que é a História humana, a Revolução, o Cristianismo, a guerra e o despotismo, temas cuja discussão nos alvares da contemporaneidade marcaram de modo indelével o nosso tempo.

ΦDEIA

I
IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS
U

EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensa@uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc
Vendas online: <http://livrariadaimprensa.uc.pt>

DIREÇÃO

Maria Luísa Portocarrero
Diogo Ferrer

CONSELHO CIENTÍFICO

Alexandre Franco de Sá | Universidade de Coimbra
Angela Nuzzo | City University of New York
Birgit Sandkaulen | Ruhr-Universität Bochum
Christoph Asmuth | Technische Universität Berlin
Giuseppe Duso | Università di Padova
Jean-Christophe Goddard | Université de Toulouse-Le Mirail
Jephrey Barash | Université de Picardie
Jerôme Porée | Université de Rennes
José Manuel Martins | Universidade de Évora
Karin de Boer | Katholieke Universiteit Leuven
Luís Nascimento | Universidade Federal de São Carlos
Luís Umbelino | Universidade de Coimbra
Marcelino Villaverde | Universidade de Santiago de Compostela
Stephen Houlgate | University of Warwick

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Imprensa da Universidade de Coimbra

CONCEÇÃO GRÁFICA

Imprensa da Universidade de Coimbra

REVISÃO TEXTUAL

Mara Almeida

PRÉ-IMPRESSÃO

Jorge Neves

PRINT BY

KDP

ISBN

978-989-26-1753-4

ISBN DIGITAL

978-989-26-1754-1

DOI

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1754-1>

A filosofia da história e da cultura em Fichte /
coord. Diogo Ferrer. – (Ideia)

ISBN 978-989-26-1753-4 (ed. impressa)

ISBN 978-989-26-1754-1 (ed. eletrónica)

I – FERRER, Diogo, 1978-

CDU 1Fichte, Johann6.

A FILOSOFIA DA HISTÓRIA E DA CULTURA EM FICHTE

DIOGO FERRER
(COORDENADOR)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

(Página deixada propositadamente em branco)

ÍNDICE

Siglas de títulos	7
Prólogo	9
Filosofía de la Historia y Política en Fichte FAUSTINO ONCINA COVES	13
La relación sistemática del Derecho y la Moral en Fichte ÓSCAR CUBO UGARTE	41
O <i>Ser κατ' ἐξοχήν</i> e o Lugar da Religião na Filosofia Transcendental LUCIANO CARLOS UTTEICH	59
O “Universal-Particular”: A Relação entre Povo e Estado nos Escritos de Fichte sobre Maquiavel. CARLOS MORUJÃO	87
Génesis y concepto de Estado en <i>Die Grundzüge</i> de Fichte. MARIANO GAUDIO	111
Fichte y el uso polémico de la Filosofía de la Historia antigua VALERIO ROCCO LOZANO	147
<i>Non multa sed multum</i> . Fichte e a Fundação da Universidade de Berlim FEDERICO FERRAGUTO	169
Filosofía Aplicada e Idealismo na <i>Staatslehre</i> de 1813 JOÃO GERALDO MARTINS DA CUNHA	187

Fichte: La guerra verdadera y los principios del Estado de derecho (1813)	211
JACINTO RIVERA DE ROSALES	
El enigma del 'Zwingherr'.	241
MARCO RAMPAZZO BAZZAN	
As Potências da História na <i>Doutrina do Estado</i> de 1813	259
DIOGO FERRER	
Estado, Cristianismo e Historia	287
SALVI TURRÓ	

SIGLAS DE TÍTULOS

- AK:** I. Kant, *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preussischen und der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900 ss.
- AzSL:** Fichte, *Anweisung zum seeligen Leben* (GA I/9)
- BdG:** Fichte, *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten 1794* (GA I/3)
- CEC:** Fichte, *Los caracteres de la edad contemporânea*. Trad. cast. J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1976.
- DCnm:** Fichte, *Doctrina de la Ciencia nova methodo*. Trad. cast. J. Villacañas – M. Ramos, Natán, Valencia, 1987.
- Diarium-I:** Fichte, *Diarium, März/August 1813* (GA II/15)
- Diarium-II:** Fichte, *Diarium August/September 1813* (GA II/16)
- Diarium-III:** Fichte, *Diarium Oktober 1813/Januar 1814* (GA II/17)
- DwV:** Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* (1806)
- ECC:** Fichte, *El Estado comercial cerrado*. Trad. J. F. Barrio, Tecnos, Madrid, 1991.
- FDN:** Fichte, *Fundamento del derecho natural*. Trad. J. Villacañas – F. Oncina Coves – M. Ramos, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.
- FyR:** Schelling, *Filosofía y Religión*
- GA:** J. G. Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. von R. Lauth et al., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962-2014.
- GEWL:** Fichte, *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* (GA I/3)
- GgZ:** Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (GA I/8)
- GHS:** Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat* (GA I/6)

- GNR:** Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1796-1797) (GA I/3-4)
- KrV:** Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (AK III)
- PhR:** Schelling, *Philosophie und Religion*
- Reden:** Fichte, *Reden an die deutsche Nation 1808* (GA I/9)
- RL-1812:** Fichte, *Rechtslehre 1812* (GA II/13)
- SL:** Fichte, *Die Sittenlehre* (GA I/5)
- SSW:** Schelling, *Sämmtliche Werke. 1792-1797*. Cotta'scher Verlag, Stuttgart und Augsburg, 1856.
- StL:** Fichte, *Die Staatslehre, oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche 1813* (GA II/16)
- SVCFN:** Schelling, *Sobre el verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza y la forma adecuada de resolver los problemas que plantea*
- SW:** J. G. Fichte, *Fichtes Werke*. Hrsg. von I. H. Fichte, Walter de Gruyter, Berlin, 1971.
- UM:** Fichte, *ÜberMacchiavelli 1807* (GA I/9)
- ÜwB:** Schelling, *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie un die richtige Art ihre Probleme aufzulösen*
- VPS:** *Vergleichung des vom Hern. Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre* (GA I/3)
- WL:** Fichte, *Wissenschaftslehre*
- WL-11:** Fichte, *Wissenschaftslehre 1811* (GA II/12)
- WL-13:** Fichte, *Wissenschaftslehre 1813* (GA II/14)
- WL-1804-II:** Fichte, *Wissenschaftslehre von 1804, zweite Darstellung* (GA II/8)
- WLnM:** Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo 1796–1799*
- WLnM-H:** Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo: Kollegennachschrift Halle* (GA IV/2)
- WLnM-K:** Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo: Kollegennachschrift Krause* (GA IV/2)
- ZdDf:** Fichte, *Zurückforderung der Denkfreiheit 1793* (GA I/1)
- ZE:** *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (GA I/4)

PRÓLOGO

A Filosofia da História e da Cultura em Fichte foi o tema das IV^{as} Jornadas da Rede Ibérica de Estudos Fichteanos, que se realizou de 26 a 28 de Outubro de 2016 na Biblioteca Geral e na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. O encontro reuniu especialistas europeus e sul-americanos com intervenções sobre temas da filosofia prática de Fichte, com especial atenção à Filosofia da História, do Direito, da Política, da Pedagogia ou da Religião. Este volume apresenta as conclusões das investigações e discussões apresentadas no Colóquio, reunindo textos que incluem referências significativas a toda a obra relevante de Fichte sobre os temas em causa. As intervenções abordam textos que se estendem temporalmente desde a *Reivindicação da Liberdade de Pensamento* e os *Contributos para a Retificação do Juízo do Público sobre a Revolução Francesa*, de 1793, até à *Doutrina do Estado* de 1813. A maioria dos estudos neste volume confere especial atenção a este último texto, o que reflecte, por um lado, a recente publicação da sua tradução espanhola, por Salvi Turró,¹ e, por outro, um interesse sustentado pela filosofia tardia de Fichte, não só a propósito da Doutrina da Ciência *in specie*, como também em áreas como a Filosofia da História ou do Direito. Após o filosoficamente decisivo *Fundamento do Direito Natural*,² de 1796/1797, bem como os *Traços*

¹ Johann G. Fichte, *Lecciones de Filosofía Aplicada: Doctrina del Estado*. Edición de Salvi Turró. Sígueme, Salamanca, 2017.

² Veja-se a tradução portuguesa: Johann Gottlieb Fichte, *Fundamento do Direito Natural Segundo os Princípios da Doutrina da Ciência*. Tradução e notas de José Lamego. Gulbenkian, Lisboa, 2012; em espanhol, Johann Gottlieb Fichte, *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la ciencia*. Traducción de José L. Villacañas

Fundamentais da Época Contemporânea,³ sobre Filosofia da História, publicados em 1806, dispomos do contraponto altamente esclarecedor de uma segunda exposição da Filosofia do Direito, a *Doutrina do Direito* de 1812,⁴ e da Filosofia da História, a *Doutrina do Estado* de 1813.⁵ Estas duas últimas obras, lidas na continuidade das duas primeiras, são altamente reveladoras acerca do desenvolvimento interno e das possibilidades de variação da filosofia transcendental no domínio do Direito e da História. Estas obras tardias de Fichte mostram-se, por isso, especialmente estimulantes para o leitor de Fichte, do Idealismo Alemão em geral, ou simplesmente interessado na razão inerente à História ou ao Direito, sendo também por isso objeto de atenção privilegiada nesta coletânea.

Este volume, com textos em português e espanhol, traduz a crescente integração internacional e intercontinental da investigação fichteana. Com exceção do primeiro texto, de Faustino Oncina, que tomamos como uma apresentação geral do tema da Filosofia da História e da política em Fichte, obedeceremos de modo lato à ordem cronológica possível dos principais textos ou temas fichteanos estudados. Após o texto de abertura de Faustino Oncina, procedemos a uma comparação das doutrinas do Direito de 1796-1797 e de 1812, por Oscar Cubo, e a um estudo das razões da ruptura entre Fichte e Schelling em 1801, associadas à Filosofia da Religião, por Luciano Utteich. Introduzindo temáticas mais próximas das relações e do uso da história pela política, ou da política pela filosofia – e inversamente – o texto de Valerio Rocco conduz-nos através da compreensão da Antiguidade romana por Fichte, seguindo-se a abordagem, por Carlos Morujão, da relação entre Direito, moral e política conforme

Berlanga, Manuel Ramos Valera y Faustino Oncina Covas. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.

³ Não existe ainda tradução portuguesa. Em espanhol, veja-se a tradução publicada inicialmente em 1934, Johann Gottlieb Fichte, *Los caracteres de la Edad Contemporanea*. Traducción de José Gaos. Revista de Occidente, Madrid, 1976.

⁴ Sem tradução ainda nas línguas ibéricas.

⁵ Agora com tradução espanhola. V. nota 1 supra.

o texto de Fichte sobre *Maquiavel como Escritor*, que marca importantes inflexões políticas no pensamento de Fichte. Segue-se um longo estudo de Mariano Gaudio que passa em revista os principais textos do idealista alemão sobre a relação entre real e ideal na legitimação jurídica do Estado, e, por Federico Ferraguto, a abordagem da relação da ciência com a educação nos diferentes textos de Fichte sobre o tema, como, por exemplo, o *Plano Dedutivo para o Estabelecimento da Universidade de Berlim*.

Seguem-se cinco textos centrados principalmente na *Doutrina do Estado* de 1813. Abre esta secção um estudo de âmbito teórico de João Geraldo Cunha sobre o papel do idealismo nessa obra, e investigações com uma especial base histórica e histórico-conceptual sobre o tema da “guerra verdadeira” – que se expande também em direção ao questionamento da própria legitimidade moral, política e jurídica do Estado, – por Jacinto Rivera, e da enigmática figura fichteana do “Zwingherr”, o déspota esclarecido proposto como soberano por Fichte, de especial acuidade política, jurídica e constitucional. Nos dois estudos finais, Diogo Ferrer revisita a argumentação histórica e jurídica de Fichte na *Doutrina do Estado* de 1813 e compara-a com obras fichteanas anteriores, e Salvi Turró encerra o volume com uma apresentação e estudo magistral acerca da perspectiva transcendental em relação aos fundamentos teológico-políticos do Direito e da História antiga e moderna.⁶ Dispomos assim, certamente pela primeira vez no espaço luso-brasileiro, de uma exposição ampla da Filosofia da História, do Direito e de outros temas da filosofia da cultura de Fichte, confirmando o crescente interesse em língua portuguesa e castelhana pela obra de Fichte.

Pelos apoios concedidos a esta investigação, que depende do intercâmbio de investigadores de proveniências muito diversas e distantes,

⁶ Mariano Gaudio subscreve uma extensa e fiel Crónica sobre as IV^{as} Jornadas da Rede Ibérica de Estudos Fichteanos, in *Ideas: Revista de filosofía moderna y contemporánea* 5 (2017), 212-227 (<http://www.revistaideas.com.ar/wp-content/uploads/2017/06/Ideas.Revista-de-filosof%C3%ADa-moderna-y-contemporanea-N%C2%BA5.pdf>) que, mais do que um Prólogo, pode ser lida como uma introdução completa a este volume.

uma palavra de agradecimento é aqui dirigida ao Diretor da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, Doutor José Bernardes, ao Diretor da Faculdade de Letras, Doutor José Pedro Paiva, à Diretora do Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação, Doutora Maria Manuel Borges, e ao Coordenador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos – CECH, Doutor Delfim Leão.

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y POLÍTICA EN FICHTE¹

PHILOSOPHY OF HISTORY AND POLITICS IN FICHTE

Faustino Oncina Coves

(Universitat de València)

ORCID: 0000-0001-5697-6174

Resumen: La filosofía de la historia está tan íntimamente imbricada en los conceptos nucleares de la política moderna que la campaña de descrédito de los historiadores conceptuales (Koselleck y Marquard, v.g.) contra esta joven disciplina incubada en el quicio de los siglos XVIII y XIX se ha basado en señalar las patologías ideológicas que ha causado (sus pretensiones totalitarias o la interpretación optimista y, a la postre, terrorista de la historia universal). La apelación a los clásicos puede coadyuvar a esclarecer los dilemas que hoy la acosan, amén de rectificar someramente la imagen distorsionada y aun paródica que en general brindaron de ella los historiadores conceptuales.

La versión de Fichte se sobreescribe en el palimpsesto de la de Kant, quien plantea magistralmente los temas candentes en la filosofía de la historia (*ontológicos, epistemológicos y narrativos*), y se inscribe en el doble

¹ Este trabajo ha surgido en el marco del proyecto de investigación “Historia conceptual y crítica de la modernidad” (FFI2017-82195-P) del Ministerio de Economía, Industria y Competitividad y del Grupo de Investigación homónimo de la Universitat de València (GIUV2013-037) y fue ultimado durante una estancia en la Universidad Johannes Gutenberg de Maguncia, merced a una beca de la Conselleria d’Educació, Cultura i Esport de la Generalitat Valenciana.

empeño, prototípico de la filosofía clásica germana, de comprender el mundo histórico como un producto de la libertad, irreductible a la causalidad natural y a la regularidad constante vigentes en el mundo físico, y de allanar el camino a una historiografía asentada en nuevas bases para zafarse de una visión desconsolada de la historia al albur del ciego azar. Es una constante el carácter anfibio de la filosofía de la historia (al igual que su alma gemela, la política), a horcajadas entre la *Doctrina de la Ciencia* y la experiencia histórica, merced al cual formula un diagnóstico crítico del pasado y el presente y un pronóstico para una cultura futura henchida de razón y libertad.

Palabras Clave: Filosofía política; Filosofía de la Historia; Historia Conceptual; Nation; Libertad; Diagnóstico; Pronóstico

Abstract: The philosophy of history is so closely intertwined with the central concepts of modern politics that the campaign of discredit by the conceptual historians (Koselleck and Marquard, for example) against this young discipline, forged in the transition between the 18th and the 19th centuries, has been based on pointing out the ideological pathologies that it has caused (its totalitarian pretensions, or the optimistic and, ultimately, terrorist interpretation of world history). The appeal to the classics can contribute to clarify the problems that harass it nowadays, and also to somehow correct the distorted and even parodic image that in general the conceptual historians presented of the philosophy of history.

Fichte's version is overwritten on the palimpsest of Kant's, who masterfully lays out the trending issues (ontological, epistemological and narrative) in the philosophy of history, and inserts itself in the double effort, prototypical of classical German philosophy, to understand the historical world as a product of freedom, irreductible to nature's causality and to the constant regularity prevailing in the physical world, and to ease the way for a historiography established

on new bases in order to free itself of a disconsolate view of history at the mercy of blind hazard. The amphibious character is a constant in the philosophy of history (as also happens in the case of its twin soul, politics), astride between the *Wissenschaftslehre* and the historical experience. Thanks to that character, it formulates a critical diagnosis of the past and the present and a prognosis concerning a future culture full of reason and freedom.

Keywords: Philosophy of History; Political Philosophy; Conceptual History; Nation; Freedom; Diagnosis; Prognosis

La filosofía de la historia está tan íntimamente entretejida con los conceptos nucleares de la política moderna que la campaña de descrédito de los historiadores conceptuales² contra esta joven disciplina, joven en comparación con otras integradas en el corpus filosófico desde la antigüedad e incubada en el quicio de los siglos XVIII y XIX, se ha basado en señalar las patologías ideológicas que ha causado. En el primer libro de Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (Karl Alber, Friburgo/Múnich, 1959) refulge la tesis capital de que la sima entre el sentimiento de superioridad moral de los ciudadanos y su impotencia política de hecho en el Estado absolutista fue franqueada por el diseño de una filosofía de la historia jaleada y encubierta por el activismo francmasón, iluminado y jacobino³. El eco de la leyenda

² Nos referimos a la cultivada en la corte hermenéutica de Heidelberg (Gadamer), en el crisol de la semántica histórica y de la historia social de Bielefeld (Koselleck) y en el *Collegium Philosophicum* de Múnster (Ritter, Marquard, Lübbe).

³ Véase sobre todo el último capítulo, "Crísis y filosofía de la historia", de R. Koselleck, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Trotta, Madrid, 2007, 115-162. El párrafo que cierra el libro resulta fulminante: "La Ilustración, obligada al camuflaje político, sucumbió ante su propia mixtificación. La nueva élite vivía en la evidencia de una normatividad moral cuyo sentido político radicaba, desde luego, en la antítesis con respecto a la política absolutista; la escisión de moral y política gobernó la omnipresencia de la Crítica y legitimó una toma indirecta del poder, cuya significación

de la conspiración, propagada desde Barruel hasta Carl Schmitt, era perfectamente audible, lo que le facilitaba a Habermas la tarea de incluir a Koselleck en la nómina de la revolución conservadora⁴.

La aversión hacia la filosofía de la historia no remitirá con los años, sino que más bien se exacerbará. En una de sus últimas entrevistas a una edad ya proveya, Koselleck se despachaba contra ella aludiendo –lo que evoca el consabido ariete posmoderno de Lyotard contra los grandes relatos– a sus “pretensiones totalitarias”, a “la interpretación optimista y, a la postre, terrorista de la historia universal, para la cual todo lo que pasa constituye ya la ejecución del derecho y la moral”, y denunciando el peligro que arrostra “atribuir razón a la historia”: “sustraernos a nuestra responsabilidad”⁵. Esa “generación escéptica” de la posguerra, acorde con la etiqueta que en 1957 le endosó el sociólogo Helmut Schelsky, reputa tal patogénesis de fatal desvío, iniciado en la *Sattelzeit* – la horquilla temporal entre 1750-1850 –, de la senda liberal conservadora de Ale-

política real, sin embargo -y ello precisamente debido a su autocomprensión dualista-, permaneció oculta para sus actores. Velar este encubrimiento en cuanto encubrimiento fue la función histórica de la Filosofía de la historia. Ella es la hipocresía de la hipocresía en la que había degenerado la Crítica. [...]. El anonimato político de la Ilustración se cumple en la soberanía de la utopía. La cuestionabilidad y el carácter abierto y pendiente de todas las decisiones históricamente aún futuras parecen eliminados desde entonces [...]. Porque la relación indirecta con la política, esto es, la utopía, que desde la formación secreta de un frente contra el soberano absolutista, constituido por la sociedad, aparece dialécticamente en liza, se transformó en las manos del hombre de los nuevos tiempos en un capital carente de cobertura política. El pagaré fue saldado por vez primera en la Revolución francesa” (*Ibid.*, 162).

⁴ Remedando el célebre ariete que Habermas le envía a Gadamer, Koselleck habría alentado la “urbanización de la provincia schmittiana” (J. Habermas, “Hans Georg Gadamer. Urbanización de la provincia heideggeriana”. In: *Perfiles filosófico-políticos*. Taurus, Madrid, 1984, 346-354; “Crítica a la filosofía de la historia”. In: *Ibid.*, 383-390; “Carl Schmitt en la historia de la cultura política de la República Federal. La necesidad de continuidades alemanas”. In: J. Habermas, *Más allá del Estado nacional*. Trotta, Madrid, 1997, 130).

⁵ “Historia(s) e Histórica. Reinhart Koselleck en conversación con Carsten Dutt”. In: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 29 (2003), 211-224, 211, 214. Reinhard Mehring sostiene que esta interpretación totalitaria del idealismo alemán es habitual en la generación escéptica (R. Mehring, “Teoría de la historia después de Nietzsche y Stalingrado”. In: Prólogo a R. Koselleck, *Sentido y repetición en la historia*. Hydra, Buenos Aires, 2013, 19).

mania. Koselleck bosqueja una vibrante biografía del concepto moderno de historia en el momento en que éste deglute y metaboliza una tríada hasta entonces no siempre bien avenida: hechos, relatos y conocimiento de lo pasado; estado de cosas, exposición y ciencia. Esta convergencia entre realidad y reflexión es un indicio de que historia y filosofía de la historia son dos hijas mellizas del mismo siglo, en cuyo alumbramiento destacan tres hitos: la meditación estética, la procesualización de la historia (“la moral de la historia se temporalizó en la historia como proceso” o tribunal) y la formación de hipótesis. Esas mellizas nacieron, por tanto, del ensamblaje de la prescripción poetológica de sentido de una representación histórica, del veredicto condenatorio o absolutorio exigido y extraído de la historia y de su construcción racional. En ellas desembocan los criterios que dejan expedito el tiempo nuevo de la era moderna: la unicidad, la modificación del potencial de prognosis de las antiguas historias con el consiguiente protagonismo del futuro y la pérdida del valor ejemplar del pasado⁶.

La filosofía de la historia despierta incluso mayores recelos en el frente de la historia conceptual capitaneado por Joachim Ritter y sus del-fines Hermann Lübbe y Odo Marquard, quienes malversan la célebre tesis undécima feuerbachiana: “El filósofo de la historia se ha limitado a transformar el mundo de diversas maneras; ahora conviene cuidarlo (*verschonen*)”⁷. Al moralismo político⁸ ilustrado-idealista y a sus rescol-dos sesentayochistas el *Collegium Philosophicum* le ofrece como alternativa el virtuosismo del *homo compensator*⁹. Todos ellos cifran el drama

⁶ R. Koselleck, *historia/Historia*. Trotta, Madrid, 2004, 44 ss., 47, 63, 74 ss.

⁷ O. Marquard, *Las dificultades con la filosofía de la historia* [1973]. Pre-Textos, Valencia, 2007, 19.

⁸ H. Lübbe, *Politischer Moralismus: Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft*. Corso bei Siedler, Berlin, 1987.

⁹ O. Marquard, “Ilustración con sentido de la realidad. Para el 70 aniversario der Hermann Lübbe”. In: *Filosofía de la compensación*. Paidós, Barcelona, 2001, 121-122; “Zukunft und Herkunft. Bemerkungen zu Joachim Ritters Philosophie der Entzweiung”. In: K. Röttgers (Ed.): *Politik und Kultur nach der Aufklärung. Festschrift Hermann Lübbe zum 65. Geburtstag*. Schwabe, Basilea, 1992, 104-107.

de la modernidad (de la mala modernidad, por supuesto, pues no abdicar de la buena) en la infatuación de la moral con respecto a la realidad política. ¿Cabe en estos tiempos de plomo para la filosofía de la historia una reivindicación del centauro, una coyunda entre Casandra y Clío¹⁰? Para responder a este interrogante no se nos antoja gratuito un retorno a algunos de los clásicos¹¹ de la disciplina en los que se inspiran los redactores de su necrológica. La apelación a los clásicos puede coadyuvar a clarificar los dilemas que hoy la acosan, amén de rectificar someramente la imagen distorsionada y aun paródica que en general brindaron los historiadores conceptuales y su lectura hiperbólicamente subversiva del criticismo kantiano y del idealismo alemán, sus conspicuos parteros.

La versión de Fichte se sobreescribe en el palimpsesto de la de Kant, quien plantea magistralmente los temas candentes en la filosofía de la historia¹², pues reparte desafíos *ontológicos* (¿cuáles son los elementos constitutivos últimos de la historia? ¿Quién es su sujeto –el hombre singular, una entidad colectiva, el género humano, la naturaleza, la Providencia-? ¿Cuál es el polo dominante en la dialéctica entre necesidad y

¹⁰ Concha Roldán, *Entre Casandra y Clío. Historia de la Filosofía de la historia*. Akal, Madrid, 1997; Antonio Gómez Ramos, *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*. Akal, Madrid, 2003.

¹¹ No conviene olvidar la tesis doctoral de O. Marquard, *Skeptische Methode im Blick auf Kant* [1954] (Alber Verlag, Friburgo, 1958), ni la habilitación, inédita, de su alma gemela, H. Lübke, *Transzendentalphilosophie und das Problem der Geschichte* [1956]. Cf. J. Hacke, *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*. Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 2006, 45-93, y M. Hernández, "Antropología adversus Filosofía de la Historia. Odo Marquard ante la modernidad". In: *Devenires*, 19 (2009), 121-150. Por otro lado, Ritter, frente a su sintonía con Hegel, detestaba a Fichte. Como cuenta R. Spaemann en su autobiografía, el "espíritu abierto" de Ritter tenía una restricción: "no estaba permitido pensar y decir nada favorable sobre Fichte. Su intento de una radical reconstrucción de la realidad la rechazaba Ritter apasionadamente. Cuando en una ocasión Hermann Lübke, a quien le gustaba ser litigioso, se atrevió a plantear la cuestión tabú de por qué Hegel quería estar enterrado junto a Fichte en el cementerio municipal Dorotheen de Berlín, cayó durante un tiempo en desgracia con Ritter" (Robert Spaemann, *Über Gott und die Welt: Eine Autobiographie in Gesprächen*. Klett-Cotta, Stuttgart, 2012, 85).

¹² F. Oncina, "Politik und Geschichte als Aufklärung". In: Massimo Mori (Ed.): *Vom Naturzustand zur kosmopolitischen Gesellschaft. Staat und Souveränität bei Kant*. Springer, Wiesbaden, 2017, 141-167.

libertad?), *metodológicos* y *epistemológicos* (esto es, la cuestión de los procedimientos de aprehensión del curso histórico: la tensión entre explicación/predicción y comprensión, la compatibilidad entre mecanicismo y teleología, el estatuto nomológico o idiosincrático de sus leyes, la oposición entre holismo e individualismo) y *narrativos* (¿cómo se hilvana el discurso? ¿Es la historia un artefacto literario? ¿Cómo se relacionan los hechos con la ficción? ¿Tiene ésta alguna función heurística para la historia?). Obviamente, no podemos dejar de llamar la atención sobre algunos cabos sueltos en el kantismo (¿también en el “bien entendido”?). El énfasis en no reducir la historia a una novela, a una fábula (reprocha a Herder haber transgredido la frontera entre los géneros filosófico y poético¹³), reposa en que están en juego los intereses de la razón, el destino del hombre. Es una cuestión en boga la imbricación de retórica e historia rehabilitada por Hayden White. En un gesto benjaminiano ahora menudea la denuncia de la barbarie de los singulares colectivos. La dinámica propia de esas abstracciones (progreso, historia, revolución, pueblo, nación...) que empuja a su cumplimiento tiene un coste bajo la forma de daños colaterales y sacrificios dolorosos en la intrahistoria microscópica de la humanidad, preteridos por mor de las miras superiores de la macrohistoria.

Si hasta el último tercio del s. XVIII las utopías eran primariamente espaciales o se declinaban en pretérito, con el globo terráqueo ya bien explorado y el consiguiente agotamiento de las ofertas espaciales, la utopía, inviable en el orbe presente y en el más allá, se evade al futuro y se metamorfosea en filosofía de la historia. Precisamente en el marco de una elucidación del término “idea” en la *Kritik der reinen Vernunft* se plantea la ineludible tarea de una racionalidad política, que a la postre constituirá “la genuina dignidad de la filosofía”, con la vista puesta en

¹³ Herder, en su “proyecto de querer explicar *lo que uno no entiende* a partir de aquello *que entiende menos todavía*”, acaso haga literatura, “ficción poética”, pero no filosofía (AK VIII, 54; cf., 60; AK VIII, 109-110).

“una constitución que promueva la mayor libertad humana de acuerdo con leyes”, y es “muy reprobable el tomar las leyes relativas a lo que *se debe hacer* de aquello que *se hace*”¹⁴. Es un comentario premonitorio¹⁵ de las *Contribuciones destinadas al juicio del público sobre la Revolución Francesa*, donde un Fichte aún desclasado académicamente se empleará a fondo para contrarrestar la pujanza de los adláteres germanos del británico Edmund Burke, Ernst Brandes y, como es notorio, August Wilhelm Rehberg, a los que se sumará pronto Friedrich von Gentz. En 1793 la soflama fichteana contra los émulos de Burke, que invocan la historia como contrafuerte del *statu quo*, es contundente:

“¿Se debe, por eso, dejar completamente de lado la historia? ¡Oh, no! Sólo hay que quitarla de vuestras manos, puesto que vosotros permanecéis eternamente niños, y no podéis hacer otra cosa sino *aprender*, puesto que no sabéis más que dejaros *dar* y sois incapaces de *producir* por vosotros mismos; cuya máxima capacidad creativa no va nunca más allá de la *imitación*. Debe ser confiada al cuidado del verdadero filósofo para que os dé la prueba evidente de que en este variopinto espectáculo de marionetas que atrae a vuestros ojos con sus colores, todas las vías han sido ensayadas y ninguna ha conducido a la meta y para que ceséis, finalmente, de desacreditar su método, el método de los principios, en favor del vuestro, el de los ciegos tanteos”.¹⁶

La opción kantiano-fichteana por el progreso¹⁷ como instancia articuladora del aparente “juego enmarañado e irregular” en los asuntos humanos¹⁸ – dirá Kant – o de “una multiplicidad infinita”¹⁹ – o “una

¹⁴ KrV, A 314, B 370; A 316 ss. B 373 ss.

¹⁵ Véase la carta de Fichte a Kant del 2 de abril de 1793 (GA III/1, 389).

¹⁶ GA I/1, 226.

¹⁷ GA I/1, 254.

¹⁸ AK VIII, 4.

¹⁹ GA I/1, 226.

caja llena de caracteres lanzados desordenadamente”²⁰, dirá el joven Fichte –, no esquivando la pregunta de cuál es su plausibilidad empírica, teniendo en cuenta que “el problema del progreso no se resuelve inmediatamente gracias a la experiencia [...], porque nos las tenemos con seres que actúan libremente, a los que se puede *dictar* de antemano lo que *deben* hacer, pero de los que no se puede *predecir* lo que harán”²¹. A la vista de la imprevisibilidad de la conducta humana Kant descarta la pretensión teórica de una predicción científica del rumbo político y la encuadra en el ámbito de lo que podemos esperar en el porvenir si lo impulsamos acorde con un vademécum racional²². Entramos de lleno en los dominios de una “historia profética” y de una criteriología *formal* de la misma. En primer lugar y “pese a todo la historia profética del género humano tiene que ligarse con alguna experiencia”²³, y, en segundo lugar, ha de ser “pensable”, “compatible con la ley moral”, pero opaca a los

²⁰ GA I/1, 227.

²¹ AK VII, 83; cf. V, 99.

²² “[...] desde luego, con una certeza que no basta para *pronosticar* (teóricamente) el futuro, pero sí resulta suficiente desde un punto de vista práctico para convertir en un deber el hecho de trabajar en pro de tal meta [de la paz perpetua] y no tenerla por una mera quimera” (AK VIII, 368). Esa plausibilidad empírica del progreso la avala la reseña fichteana de *Zum ewigen Frieden* de 1796 con la invocación de “dos nuevos fenómenos en la historia universal”: “el floreciente Estado libre norteamericano” y “la gran república de los Estados europeos” (GA I/3, 228). Este autor refuerza la leyenda del nexo entre giro copernicano y Revolución Francesa [“No encontramos nunca en toda la historia del mundo nada que no hayamos introducido antes nosotros mismos; la humanidad, a través del juicio que emite sobre los acontecimientos reales, desarrolla a partir de sí misma de un modo más fácil lo que está en ella. Por eso, la Revolución Francesa me parece un rico cuadro sobre este gran texto: los derechos y el valor del hombre” (GA I/1, 203)] y en las *Contribuciones* de 1793 barrunta incluso la trasposición a la historia de la teoría del conocimiento kantiana [“Ya que nosotros no escribimos aquí un tratado contra la historia [...]. Lo único verdadero es lo siguiente: que es dada una multiplicidad infinita, que en sí no es ni buena ni mala, sino que deviene una u otra sólo por la libre aplicación (*freie Anwendung*) de los seres racionales, y de hecho no llegará a ser mejor antes de que *nosotros mismos* lleguemos a serlo” (GA I/1, 225-226)]. Pero esta suerte de categorización – mediante “conceptos de unidad (*Einheitsbegriffen*) – de los fenómenos históricos [“Sólo el espíritu humano da sentido a este caos” de la experiencia (GA I/1, 227)] sirve al enriquecimiento de la psicología empírica (*Erfahrungseelenkunde*) para juzgar la sabiduría (no la legitimidad) de los medios elegidos, esto es, su adecuación, en una constitución para alcanzar su fin.

²³ AK VII, 84.

códigos moralistas particulares²⁴ de las utopías materiales²⁵. *Avant la letre* se lanza (y a la par se blinda frente a ella) la objeción vertida hoy desde las huestes analíticas contra una filosofía especulativa de la historia circunscrita a una futurología sin solvencia científica²⁶, o la remedada por el propio Koselleck al equipararla a una implacable planificación, una vez extirpada la contingencia al trasluz del mito de la absoluta factibilidad o disponibilidad de la historia²⁷. Kant apunta muy sutilmente a sus adversarios, que ignoran la distancia entre la idea y su realización²⁸, la brecha incancelable entre intenciones y realidades.

Los visionarios, que ambicionan encarnar a todos sus congéneres, han traducido históricamente el imperativo categórico en un imperativo *velociferino*²⁹. La discriminación y la violencia son las secuelas funestas de semejante traducción inmediata. La paciencia (no la pasividad), saber esperar, choca frontalmente con la desesperación de los heraldos del *ipso facto*, una tentación a la que sucumbirán algunos candidatos a éforos naturales. Para contrarrestar tal peligro es necesario un dispositivo de esclusas capaz de regular y frenar la corriente impetuosa y devastadora que han desencadenado, sin reparar en sus pavorosos resortes, las intenciones buenas. Esa sería la misión de lo que Kant llama *sabiduría política* (*Staatsweisheit*) y *leyes permisivas* de la razón.

²⁴ AK VIII, 373-375. Estos autores – Gentz, Rehberg y Garve – definen la política como una “teoría a partir de la experiencia” (*Theorie aus Erfahrung*) (Kant-Gentz-Rehberg, *Über Theorie und Praxis*. Ed. de D. Henrich. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1967, 103, 127, 158), jactándose de una estrategia que Kant, sin embargo, tacharía de “indigna de un filósofo” (KrV A 316 B 373) y de pseudopolítica (*Afterpolitik*) (AK VIII, 385).

²⁵ AK VII, 92.

²⁶ A. C. Danto, *Historia y Narración. Ensayos de Filosofía Analítica de la Historia*. Paidós, Barcelona, 1989.

²⁷ “El azar como residuo de motivación en la historiografía” y “Sobre la disponibilidad de la historia”. In: R. Koselleck, *Futuro pasado* (1979). Paidós, Barcelona, 1993, 155-172, 251-266.

²⁸ KrV A 317/B 374.

²⁹ Tomo prestada esta creación léxica de Goethe, tal como la expone en su carta a Nicolovius de noviembre de 1825 (*Goethes Briefe*, IV. Christian Wegener Verlag, Hamburgo, 1967, 159).

Para Marquard la modernidad encuentra su signatura en la filosofía de la historia del idealismo alemán, arraigada en la teodicea leibniziana, a la que debe, por un lado, la *tribunalización* de la realidad, por la cual todos los hechos y acciones han de ser justificados (o “deducidos”) jurídicamente ante la razón humana, y, por otro lado, la convicción anti-gnóstica de que Dios no ha podido crear un mundo malvado, de manera que cuando se hace presente el mal en él de manera inexplicable – como ocurrió a mediados del siglo XVIII –, su bondad y la del mundo sólo pueden preservarse exonerándole de la responsabilidad de la creación y atribuyéndosela al hombre mediante la tesis de la *autonomía*³⁰, que ha concebido (erróneamente) al hombre como un *ser absoluto*, heredero de los atributos omnipotentes de la divinidad (creador *ex nihilo*, juez supremo, ser infinitamente bueno, etc.), sublimándolo en una mitología de la emancipación universal.

La filosofía idealista de la historia se transfiguraré, haciendo una curiosa acrobacia, en un “ataque al mundo moderno”³¹. Su antimodernidad consiste en abanderar el desplazamiento de la función de creador o autor de los hechos a la de redentor o liberador bondadoso de la supuesta maldad intrínseca de los mismos y la subsiguiente evasión hacia la *inimputabilidad*, esto es, la tendencia de los sujetos humanos a la exoneración de su responsabilidad sobre los actos o las malas consecuencias de ellos, acompañada de la paralela atribución de la culpa a otras causas extrañas. Con la *utopización*, es decir, la proyección constante a un

³⁰ “Idealismo y teodicea” (1965). In: *Las dificultades con la filosofía de la historia* [1973]. Pre-Textos, Valencia, 2007, 66-68, 73; *Apología de lo contingente*. Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2000, 27-29, 31-34; *Adiós a los principios*. Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2000, 58-60. Este aspecto anti-gnóstico de la teodicea leibniziana y, con ella, de la modernidad no se hace explícito hasta dos artículos de comienzos de los ochenta (“La razón como reacción-límite” (1981). In: *Felicidad en la infelicidad: reflexiones filosóficas*. Katz, Buenos Aires, 2006, 43- 67; y “Descargos. Motivos teodiceicos en la filosofía moderna” (1983-84). In *Apología de lo contingente*, 27-47).

³¹ *Felicidad en la infelicidad: reflexiones filosóficas*. Katz, Buenos Aires, 2006, 107. Cf. *ibid.*, 51; *Las dificultades con la filosofía de la historia*. Pre-textos, Valencia, 2007, 22-23, 26; *Apología de lo contingente*. Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2000, 31, 37-38.

futuro indefinido del orden bueno e ideal finalmente triunfante, el presente histórico es rebajado a un orden perverso que es preciso erradicar³² mediante su *negación redentora*, esto es, mediante la fatídica negación de la *civilidad* alcanzada por el paradigma occidental: el bienestar socioeconómico derivado del progreso científico-técnico y la libertad del individuo garantizada por la división de poderes característica del Estado de derecho³³.

La filosofía de la historia funge de terrorismo humanista, es decir, adopta la figura de la *conciencia moral* (o “crítica”) para condenar siempre lo existente y sacudirse a la vez cualquier responsabilidad en el mal curso de las cosas, para instar a la acción revolucionaria permanente y endosar, sin embargo, a un enemigo anónimo su fracaso. De ahí que el propósito de los historiadores conceptuales sea el de “cuidar al mundo” de la filosofía de la historia, la cual sólo se había propuesto transformarlo de diversas maneras, ignorando que nuestra capacidad de acción es limitada³⁴.

Por consiguiente, tanto en el anverso como en el reverso, esto es, en el kantismo bien entendido o idealismo y en sus detractores afines a la historia conceptual se constata un entrelazamiento de la Filosofía de la Historia y el arte de la prognosis política. Vamos a rastrearlo con mayor detalle en Fichte, lo que nos invita a encarar su estatuto problemático³⁵

³² *Apología de lo contingente*, 37. Cf. los artículos “¿Hasta qué punto puede ser irracional la filosofía de la historia?” (1971-72). In *Las dificultades*, 26, 81-89; “El hombre acusado y el hombre exonerado en la filosofía del siglo XVIII” (1978) y “¿Fin del destino?” (1976-77). In *Adiós a los principios*. Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 63-64, 69-74 y 91-96; y “Descargos” (1983-84). In *Apología de lo contingente*, 27-29 y 33-38; “Antimodernismo futurizado: Observaciones a la filosofía de la historia de la naturaleza” (1987). In *Felicidad*, 107, 104-116.

³³ “Apología de la civilidad” (1994-1996). In *Filosofía de la compensación*. Paidós, Barcelona, 2001, 95-107.

³⁴ *Las dificultades*, 200 nota 30; 202 nota 32. Cf. *ibid.*, 19, 38-39; *Adiós a los principios*, 19.

³⁵ R. Picardi, *Il concetto e la storia. La filosofia della storia di Fichte*. Il Mulino, Bolonia, 2009. Cf. I. Radrizzani, “Philosophie transcendante et praxis politique chez Fichte”. In: *Revue de théologie et de philosophie*, 125 (1993), 1-20; idem (Ed.), *Fichte lecteur de Machiavel*. Schwabe, Basilea, 2006.

por su posición en los linderos del sistema, que ha inducido a considerarla una especie de intrusa en el ámbito de la ciencia, una ciencia *bastarda*.

A partir de los principios del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (1794) de Jena fue deducido primeramente el destino del hombre como sujeto jurídico; después como *persona moralis*. La disputa del ateísmo truncó o demoró la determinación del hombre como ser religioso. Podemos incluso hablar de un *homo aestheticus* y de un *homo politicus-oeconomicus*. En el escrito programático *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia* de 1794 ofrece una enumeración de las ciencias subalternas de la *Wissenschaftslehre*: estética, filosofía de la naturaleza, doctrina de Dios, lógica, derecho natural y ética³⁶. Esta clasificación desaparece en la segunda edición de 1798, porque ha reelaborado el sistema en la *nova methodo* (1796-1799), donde³⁷, tras derivar la filosofía teórica y la filosofía práctica, alude a una especie de “filosofía tercera” o “filosofía de los postulados”, que ilustrarían la filosofía del derecho y la filosofía de la religión.

Si reconstruyéramos el árbol genealógico de la política, “a mitad de camino entre el Estado real dado y el Estado racional”³⁸, vislumbriáramos unos inmediatos lazos con el derecho, el cual a su vez depende jerárquicamente de la *Doctrina de la Ciencia*. Le tiene un cierto aire de familia a la ascética. Ambas son presentadas como *Anhang*, apéndice, suplemento al Derecho y a la Ética, respectivamente³⁹. La *Doctrina de la Ciencia* es la *philosophia prima*⁴⁰ que contiene el racimo de principios que irriga las ciencias particulares, materiales, desparramadas por ámbitos

³⁶ GA I/2, 150-151.

³⁷ WLnM-K. Meiner, Hamburgo, 1994, 240-243.; GA IV/2, 262-265.

³⁸ GA I/4, 80; cf. I/7, 51.

³⁹ GA II/5, 60. *Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik* (1800) y *Ascetik als Anhang zur Moral* (In *Vorträgen zu Jena 1798 gehalten; als Anhang zur gedruckten Sittenlehre*).

⁴⁰ GA II/8, 406-407.

específicos. No es una mera trasposición unidireccional de los principios a campos concretos, pues como un bumerán revierte en el haz de esos fundamentos y da lugar a una doble repercusión, esclarecedora y dinamizadora. Por un lado, p.ej., el *Fundamento del Derecho Natural* refuta la exégesis monádica y solipsista de la *Doctrina de la Ciencia*, al demarcar el Yo absoluto como principio supremo del Yo individual como concepto derivado y recíproco, y haciéndola resplandecer como una filosofía de la intersubjetividad. Por otro, esa proyección *material* de la *philosophia prima* puede promover lo que más tarde, en la carta a Schelling del 27 de diciembre de 1800, designará como una “expansión ulterior de la Filosofía Trascendental, incluso en sus principios”⁴¹. Esa promoción fue a veces ralentizada y torpedeada por circunstancias ajenas (recuérdese el *Horenstreit* o el *Atheismusstreit*)

En un escalón inferior se sedimentan los saberes que velan por la intercesión entre la ciencia pura y la experiencia a guisa de aplicación de los principios acuñados en las ciencias primeras y materiales a la empiria. En el elenco de estos puentes o saberes bifrontes, Fichte incluye *expressis verbis* la política y la ascética⁴², que coinciden en su vocación

⁴¹ GA III/4, 406.

⁴² Estudiosos de la obra fichteana han escanciado algunas otras. R. Lauth, vg., las ha aglutinado bajo el nombre de “Technologie”, le ha adscrito a cada disciplina material una tecnología y las ha desglosado como sigue: “[jede Disziplin] führt auf eine ihr eigentümliche Technologie, die Naturlehre auf die Technik (im engeren Sinne) und die Eugenik (einschliesslich Medizin); die Rechtslehre auf die Juridik und Politik; die Sittenlehre auf die Aszetik; die Religionslehre auf die Pastorale (‘Anweisung zum seligen Leben’); die allgemeine apriorische Geschichtslehre auf die Anweisung zur Geschichtsbestimmung (Schaffung der ‘geistigen Natur’)” (*Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*. Ars una, Neuried, 1994, 106-107). Cf. Idem, “J. G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie”. In: *Philosophisches Jahrbuch*, 71 (1963), 273 ss.; P. L. Oesterreich, *Schriften zur angewandten Philosophie*. Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt del Meno, 1997; “Die Bedeutung von Fichtes Angewandter Philosophie für die praktische Philosophie der Gegenwart”. In: *Fichte-Studien*, 13 (1997), 223-239. El repertorio de la filosofía aplicada es extensible, y, dado el protagonismo del “Gelehrter” en la mediación entre razón e historia, no es de extrañar que acoja también los escritos pedagógicos y muy particularmente su filosofía de la universidad. Un año antes de su muerte, en la *Staatslehre* de 1813, en la dicción propia de esta etapa, reitera la idea expuesta con anterioridad: “In ihm [Philosoph] ist die Philosophie Schöpfer des Seyns, also *angewendet*. [...] Diese [Philosophie oder Wissenschaftslehre] in der Anwendung heisst eben: im Leben, Wirken und Erschaffen,

“mediadora”, y el filósofo no puede soslayarlas, puesto que su cometido reside en incrustar la ciencia en la vida, en “mostrar cómo las exigencias de la razón pueden ser realizadas en un contexto de presupuestos determinado, empírico y dado”. La política allana “la aplicación de la doctrina pura del derecho a determinadas constituciones estatales existentes”, y la ascética allana “la aplicación de la moral pura al carácter empírico”⁴³. Pero no sólo describe los escalones de ese camino de descenso, la filosofía aplicada, el paso del punto de vista trascendental a la vida, sino que tampoco descuida el inverso, el del ascenso desde el punto de vista real, común, sensible, al ideal, suprasensible, especulativo⁴⁴.

La afinidad electiva entre política y ascética no oculta sus desafectos, que atañen a sus respectivos objetivos⁴⁵ y a los medios para su consecución. Mientras que la política recurre a la coacción, ínsita al derecho para conducir un determinado Estado hacia la constitución justa, la coerción es extraña a la moral. En tercer lugar, la senda trazada por la política es “una línea continua”. La transición no es, en cambio, factible para llegar a la disposición de ánimo moral, adonde “sólo se llega [...] mediante un salto a un ámbito absolutamente distinto y enteramente opuesto a la

als eigentliche, die Welt bildende Grundkraft; sie tritt an die Spitze der Weltgestaltung im eigentlichen und höchsten Sinne” (GA II/16, 29-30).

⁴³ GA II/5, 60.

⁴⁴ La mejor formulación del problema es la siguiente: “el filósofo es también un hombre y como tal está también en el punto de vista real, ¿cómo puede elevarse al trascendental? En tanto que hombre no podría elevarse ni mantenerse, sólo puede hacerlo en tanto que *especulador*, en tanto que impulsa una ciencia *especulativa* en perspectiva *trascendental* [...]. ¿Cómo puede el hombre, que se encuentra en el punto de vista común, elevarse al *trascendental*?” (GA, IV/2, 265). Para conseguir tal cambio de perspectiva, se requiere estar dotado de un “espíritu” capaz de impulsarnos más allá de lo sensible hacia lo suprasensible y de un “sentido estético” (GA, II/3, 323; IV/2, 266). Para pertrecharse de los recursos que procuran esa elevación son insoslayables los textos propedéuticos, los cursos de iniciación y las introducciones (populares y científicas) al ejercicio de la *Wissenschaftslehre*.

⁴⁵ “La política debe mostrar el camino por el cual se puede conducir un determinado Estado poco a poco hacia la única constitución justa y conforme a la razón. De igual manera, la ascética ha de mostrar, por su parte, el camino para guiar a otros o a sí progresivamente a una disposición de ánimo moral” (GA II/5, 61).

disposición de ánimo natural”⁴⁶. La política describe la línea constante (*stete Linie*) que traza la transformación del Estado dado en Estado de razón, cuya fundación es progresiva (*allmählich*), y de ahí su imprescindible anclaje en las situaciones fácticas, en el mundo histórico⁴⁷.

Ninguna taxonomía disciplinar de la *Doctrina de la Ciencia* del período de Jena acoge a la política ni por ende a la filosofía de la historia. Esta ausencia queda compensada en la *WLnM* por una doble presencia, aun implícita: Por un lado, la vertiente teórica del derecho en cuanto filosofía de los postulados en la *WLnM* se aproxima a la misión de la política: la instauración del Estado de derecho debe inscribirse en el orden real del mundo; por otro, menciona críticamente el opúsculo kantiano *La paz perpetua*, que tematiza ingredientes tan insoslayables como aporéticos de la filosofía de la historia, pero en el cual la constitución es “un *producto de la naturaleza*”, un “*mecanismo natural*”⁴⁸.

La reseña fichteana de dicho opúsculo testimonia la connivencia entre la autonomía de la ciencia jurídica y su descarrilamiento de una filosofía de la historia transida de claves naturalistas o providencialistas: “¿quién nos garantiza [...] que [la idea de la paz perpetua] se realizará en el mundo sensible? La naturaleza misma, responde Kant, por el enlace de las cosas según su mecanismo”⁴⁹. Lo cual puede interpretarse como un reproche a Kant por haber sido aquí un kantiano pusilánime, insuficientemente crítico⁵⁰, al instrumentalizar la actividad humana⁵¹ y secundar un argumento empleado también por los burkianos para dejar intacto el ordenamiento vigente. Desde los primeros escritos, ya en las *Contribuciones sobre la Revolución Francesa*, previas a la *Doctrina de la*

⁴⁶ GA II/5, 61.

⁴⁷ GA I/7, 51.

⁴⁸ GA IV/2, 264; *WLnM-K*, 242.

⁴⁹ GA I/3, 226-227.

⁵⁰ GA I/1, 225-227.

⁵¹ AK VIII, 29-30, 360-362.

*Ciencia*⁵², va desparezándose la exigencia de que la naturaleza no tenga un principio independiente, sino que el hombre la construya para poder superarla como obstáculo; ella no es algo incondicionado, sino sólo bajo la condición del Yo. La historia la cincelan las conquistas de un Yo que se esfuerza en franquear en continua lucha los confines trazados por el No-Yo⁵³.

No es posible la realización *natural* del derecho, pues la naturaleza se caracteriza por su inercia y, en consecuencia, es incapaz de promover la limitación recíproca de las libertades⁵⁴. Tampoco *providencial*, a causa de la capitulación que supone abandonar a una instancia foránea las riendas del propio destino. Un capítulo de la ciencia jurídica deberá afrontar esta cuestión, partiendo de que es la intervención de los hombres el factor propulsor de la aplicación del derecho al mundo fenoménico: “No hay salvación para el hombre antes de que haya combatido con éxito su indolencia natural y de que el hombre encuentre en la actividad (*Tätigkeit*) y sólo en la actividad toda su alegría y su gozo”⁵⁵.

En la quinta de sus lecciones sobre el destino del sabio Fichte se desmarca nítidamente de la filosofía de la historia de Rousseau, a quien le había profesado temprana admiración⁵⁶. Para el ginebrino la civilización crea nuevas necesidades artificiales que bloquean y desvirtúan el desarrollo de la libertad, diluida entonces en un afán baldío de aplacar sus instintos animales o sus necesidades ficticias. Frente a la prepotencia del progreso técnico, el estado de naturaleza se erige en una tierra prometeda en la que menguan las demandas superfluas que la cultura suscita.

La contradicción que denuncia Rousseau entre progreso moral, en tanto que despliegue de la autoconciencia de la libertad, y progreso téc-

⁵² GA I/1, 253-254.

⁵³ GA I/3, 99-101.

⁵⁴ GA I/3, 66.

⁵⁵ GA I/3, 66.

⁵⁶ GA III/1, 134

nico, entendido como mera voluntad de dominio al servicio de la satisfacción de apetencias cada vez más distantes de los prístinos intereses humanos, encauza el excursus fichteano. Mientras que aquél insiste en el ominoso impacto de la razón instrumental sobre nuestro destino ético, Fichte, aun diferenciándolos teóricamente, los vincula para mostrar que no existe una vía autónoma en la moralización del hombre al margen de los avances técnicos ligados al cuerpo y a sus necesidades. Conviene recordar aquí que el cuerpo, como índice y herramienta de la libertad, constituye la condición de la acción recíproca entre los seres racionales y de la transformación de lo irracional. Sin embargo, no olvida las secuelas inevitables de la hegemonía de la técnica en nuestra sociedad – no en vano describe el utilitarismo frenético del presente como “acabada pecaminosidad” en *Los caracteres de la edad contemporánea*⁵⁷. No hay conciencia del Yo sin conciencia del No-Yo, y la última no es posible sin la intervención en lo que se opone y resiste a la actividad del hombre.

Desde aquí cobran sentido los cargos de incoherencia contra Rousseau, cuyos principios chirrían flagrantemente con su praxis. Se entrega a denostar la impermeabilidad de su época a unas costumbres más depuradas. Pero “¿Cómo habría podido hacerlo sin la educación previa que sólo podía recibir en el estado de la cultura?”⁵⁸ A tan noble menester pudo dedicarse en cuanto miembro de una sociedad emancipada de la miseria material, que le permitió ejercer la libertad de pensar y de obrar. Cegado como estaba por su diatriba contracultural no se percató de que el ímpetu edificante de la denuncia de su tiempo sólo podía surgir merced a los logros científicos y artísticos alcanzados en su siglo. Fichte repara en los recursos que posee una racionalidad no unilateral para autoimpugnarse constantemente.

La parusía de la libertad y el dominio técnico no tienen por qué entorpecerse mutuamente, sino que pueden operar sinérgicamente. La trans-

⁵⁷ GA I/8, 201.

⁵⁸ GA I/3, 341-342.

formación de la naturaleza física y social, a la par obstáculo y resorte de las energías del sujeto, galvaniza la autodeterminación del Yo, una meta que no está detrás de nosotros, sino delante. El advenimiento de ese ideal de la humanidad reclama la entrada en la historia y el compromiso de cambio del presente con las miras puestas en el porvenir. No es en el estado natural de Rousseau donde radica el hábitat del hombre, que ha de ser el fruto de su lucha contra lo dado, lo irracional, la hipocresía y la banalidad. No se encuentra en la naturaleza otorgada al inicio, añorada y a cuya pérdida nos resignamos; tampoco en la depravada por una época deleznable, nunca ahíta de comodidades, sino en una que proyectamos a porfía en el futuro, enemiga de la relajación y de la renuncia.

En Kant la ley permisiva posibilita la aplicación de normas del derecho natural a la realidad por vía de una reforma gradual y la razón se alía así con la historia. Se permite provisionalmente algo en sí prohibido (p. ej., una posesión conquistada mediante la violencia o una situación plagada de injusticias) y se señala la divisoria entre un pasado que debe permanecer de momento intacto por mor del *statu civilis* y un futuro disponible⁵⁹. Los fallos institucionales pueden tolerarse *con vistas a* una corrección progresiva. Fichte se hace eco de este sentido kantiano: “la peor de las constituciones es mejor que no tener ninguna. Pero a partir de ese mismo instante se ha de pensar y trabajar para conducirla hacia la única conforme a la razón”⁶⁰.

En el *Fundamento del Derecho Natural* la relación de reconocimiento desarrollada transcendentemente carece ella misma de una obligatoriedad incondicionada, y a la postre es discrecional (*beliebig*)⁶¹. El cumpli-

⁵⁹ AK VIII, 347-348, 372-373. Cf. R. Brandt, “Das Problem der Erlaubnisgesetze im Spätwerk Kants”. In: O. Höffe (Ed.): *I. Kant. Zum ewigen Frieden*. Akademie Verlag, Berlín, 1995, 69-86; M. Hernández, “Política y ley permisiva en Kant”. In: J. Carvajal (Ed.): *Moral, derecho y política*. Universidad de Castilla-La Mancha, Ciudad Real, 1999, 365-380; idem, “Ley permisiva y realidad del derecho en Kant”. In: R. R. Aramayo y F. Oncina (Eds.): *Ética y Antropología: un dilema kantiano*. Comares, Granada, 1999, 143-164.

⁶⁰ GA II/5, 62.

⁶¹ GA I/3, 384-385, 320.

miento del derecho procede de una ley del pensamiento (*Denkgesetz*), la consecuencia, la unidad sistemática y libre de contradicción entre conceptos y acciones pasados y futuros⁶². El propio Fichte considera precaria la coacción lógica de la relación jurídica, desplazada por la coacción policial de un Estado⁶³. Además, le priva al republicanismo kantiano de uno de sus baluartes: la división de poderes. Pero el pueblo delega la soberanía positivamente en los magistrados del ejecutivo, y negativamente en los éforos⁶⁴. El eforato tiene el "derecho de inspeccionar y enjuiciar" al ejecutivo, a decidir cuándo se produce un *status necessitatis* (*Notstand*)⁶⁵ y, mediante el anuncio de un interdicto, a convocar a la comunidad como tribunal capaz de dirimir la querrela. A este consejo de "sabios y virtuosos" le corresponde la misión de trocar un agregado amorfo, una masa de súbditos, en un pueblo de ciudadanos⁶⁶. Los éforos son los "grandes hombres y los más probos". Lo que caracteriza a tales tribunales del pueblo, es una mezcla de aristocratismo y aclamación de la asamblea, esto es, el carisma. De esta manera contiene el proyecto fichteano una particular dialéctica de autodeterminación y alineación, de mayoría y minoría de edad⁶⁷.

Su organigrama no consigue salvar graves deficiencias, que amenazan su objetivo final. Si, de un lado, execra la democracia directa por su índole despótica y antijurídica, de otro, le cede a ella *in extremis* la

⁶² GA I/3, 357-358; cf. I/3, 323; cf. J. B. Erhard, "Apologie des Teufels". In: *Philosophisches Journal*, I/2 (1795), 136.

⁶³ GA I/3, 445-446; cf. 402, 457.

⁶⁴ "La seguridad del todo depende de la libertad absoluta y de la seguridad personal de los éforos" (GA I/3, 453). La clave de la libertad de un Estado se encuentra en el eforato (GA I/4, 16).

⁶⁵ GA I/3, 440, 448.

⁶⁶ GA I/3, 226, 439, 447-448, 451-452, 456-457. Kant se aleja del platonismo político en el *Suplemento segundo. Artículo secreto para la paz perpetua* de su opúsculo de 1795 (AK VIII, 368-369).

⁶⁷ La propuesta de un "tribunal popular" (*Volksgerecht*) presupone una "Ilustración del pueblo" (*Volksaufklärung*). Para Reinhold ese "grado de Ilustración del pueblo intensiva y extensiva" no se constataba todavía en ninguna parte (*Allgemeine Literatur-Zeitung*, 20.11.1798, n° 352, 462). Cf. GA I/3, 308, 442, 450, 452; GA I/4, 80; GA I/7, 42; GA III/3, 72.

virtualidad de resolver el eventual litigio entre el ejecutivo y el efórato. Un pueblo inmaduro se convierte por ensalmo en maduro y en el canon de la legitimidad. La alternativa es el levantamiento del pueblo (*Volksaufstand*), que altera el ritmo lento y la estabilidad inherentes al derecho. La revolución imita la aceleración apocalíptica ante el espectáculo de una injusticia flagrante, se cree el Juicio Final capaz de distinguir⁶⁸ quién merece la gloria de ser “custodio de la nación” (*Erhalter der Nation*), “éforo natural”, y quién la deshonra de un “rebelde”, “mártir del derecho” (*Märtyrer des Rechts*), pagando con frecuencia justos por pecadores⁶⁹. El rebelde, a pesar de tener justas visiones del futuro, no puede esperarlo, se precipita y lo precipita. En su incapacidad para apreciar el “todavía no” (*noch nicht*) – en su incapacidad de esperar⁷⁰ – reside

⁶⁸ “El pueblo no es nunca rebelde [...], pues el pueblo es de hecho y de derecho el poder supremo por encima del cual no hay ningún otro, es la fuente de todo poder y responsable sólo ante Dios. Mediante su reunión en asamblea, el poder ejecutivo pierde *de facto* y *de iure* su propio poder. Sólo contra un superior se produce una rebelión. Pero sobre la tierra ¿qué es superior al pueblo? [...]. Sólo Dios es superior al pueblo; si, por consiguiente, debe poder decirse: un pueblo se ha rebelado contra su príncipe, entonces hay que admitir que el príncipe es un Dios, lo que podría ser difícil de demostrar” (GA I/3, 456-457). No obstante, un tribunal popular no tiene por qué ser infalible: su sentencia puede ser *materialmente* injusta, aunque *formaliter* es voluntad de ley. La nación reunida bajo la égida de sus éforos puede equivocarse, pero sólo ella posee el derecho formal a ser injusta *materialiter* y a equiparar su decisión con la decisión de la razón (carta a Reinhold del 4 de julio de 1797, GA III/2, 72). Resuena aquí la famosa incertidumbre, imposible de erradicar, en torno a la cual gira la sexta proposición del escrito kantiano *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1785) (AK VIII, 23). En la mencionada carta a Reinhold hallamos un pasaje importante: “Que nadie crea que nuestras constituciones defectuosas deben ser mejoradas *de una vez mediante un salto (auf einmal durch einen Sprung)*. Esto debe suceder *poco a poco (allmählich)*; y la regla de este progreso será indicada, en lo que a mí respecta, en una ciencia completamente diferente, la *política*, que algún día pretendo elaborar” (GA III/2, 72; cf. I/7, 51; AK VI, 355). En comparación con las constituciones empíricas, existentes, “la constitución (se sobreentiende, una constitución conforme al derecho y a la razón) es inmutable y sempiternamente válida” (GA I/3, 458).

⁶⁹ “Los que han llamado al pueblo [a sublevarse] son castigados como rebeldes según un derecho externo completamente válido, aunque, según el derecho interno, ante su conciencia moral, puedan ser mártires del derecho. Son castigados quizá inocentes por su intención, pero plenamente culpables por sus actos” (GA I/3, 458).

⁷⁰ Pues debería “haber conocido mejor a su nación. Si una nación como ésta se hubiera reunido, el resultado habría sido la anulación y la abolición de todo derecho”. Debería haber sabido “que el pueblo no está todavía lo bastante despierto como para querer la libertad y darse cuenta de sus derechos, que todavía no ha crecido lo bastante como

la causa de su martirio. Esta figura trágica (héroe moral y víctima del derecho a la par), que quiere saber más de lo que sabe, personifica una conciencia decantada hipertróficamente al futuro.

El éforo es el reflejo del sabio (*Gelehrten*). Fichte ha cedido la seguridad de su derecho natural al estamento docto y su fuente así como la más genuina expresión del pueblo a la ciencia. El contrapoder es privilegiado epistémicamente (es depositario del derecho y de la capacidad política, esto es, filosófico-histórica para su aplicación) y moralmente (lo forma la élite virtuosa)⁷¹. Pero el poder idiotiza, o como Kant lo dice sarcásticamente, “la posesión del poder corrompe inevitablemente el libre juicio de la razón”⁷². La política, para la filosofía trascendental, es la ejecución de la doctrina del derecho (*Ausübung der Rechtslehre*), pero no se trata de una aplicación abrupta y súbita, sino contemporizadora. La sabiduría política (*Staatsweisheit*) kantiana y el arte político (*Staatskunst*) fichteano conjugan pensamiento y acción, y la optimización del derecho exige buscar la ocasión propicia para la implantación de los fines incondicionados de la razón en la contingencia empírica. El conocimiento del que se abastece la figura quiliástica del sabio es triple: filosófico, histórico y filosófico histórico. Por tanto, ni la historia ni la filosofía de la historia fueron desahuciadas por *la prima philosophia*, como lo evidencian las *Lecciones* que le dedica en 1794.

De una manera descarnada Fichte afronta la tensión endémica entre economía y *forma regiminis* (en nuestros días diríamos entre capital y democracia), y se afana por vincularlos a través del Estado de Derecho, pero, consciente de que no cabe erradicarla por completo, la educación jugará de vadeadora entre esos aspectos. Un exégesis estrecha y superficial abogarí­a por considerar la nación alemana (una entidad más perfor-

para afrontar el gran proceso jurídico en el cual es propuesto para decidir la solución del conflicto [entre ejecutivo y Eforato], y que, por consiguiente, no se habría debido apelar a él” (GA I/3, 458; cf. I/3, 65-66, 321, 353-359, 427).

⁷¹ GA II/13, 283.

⁷² AK VIII, 369.

mativa que real a la sazón) como la que ha de velar por la vertebración cultural y que su fuente nutricia sería preeminentemente la tradición cristiana. Pero, amén de leer dicha tradición en clave de un evangelio de la libertad y la igualdad, de la reconciliación y el perdón⁷³, procura uncir la formación a una filosofía de la libertad, que busca engastar el patriotismo en el cosmopolitismo y excluye monarquía universal y sistema de equilibrio en favor de una alternativa federal (siguiendo la estela kantiana). La educación aspirará a hacer prescindible la coerción, aspiración atizada por la profecía milenarista.

Inicialmente son políticas todas las demandas de derechos, pero una vez son reconocidos y codificados descargan de responsabilidad a la política. Ésta (como índice de la filosofía aplicada), no puede, sin embargo, renunciar a hacer valer la pretensión de ensartar idea y fenómeno, Estado ideal y real, razón e historia. Hoy se impone la opinión de que el derecho comienza políticamente y conduce a la despolitización, de que es siempre sólo reactivo y no políticamente reflexivo. En el caso de Fichte el derecho no dispensa ni de la política ni de la metapolítica.

El pueblo francés ha mostrado a los hombres que les es posible autolegislar y darse una constitución jurídica⁷⁴. Francia, no obstante, coadyuvó a la devaluación del republicanismo, pues acabó abandonándose a un usurpador, Napoleón⁷⁵. El mensajero de la revolución la manillaró con sus ínfulas autocráticas, “como el buitre [que] sobrevuela [...] la aturdida Europa para arrojarse rápidamente sobre ella”⁷⁶. A causa de la extenuación y la esterilidad de la edad actual, subrayará en su ensayo sobre *Maquiavelo* la necesidad de un arte de gobernar más serio⁷⁷. Cien-

⁷³ GA II/16, 132.

⁷⁴ GA I/3, 226, 228.

⁷⁵ El diagnóstico retrospectivo que *Los caracteres de la edad contemporánea* hace de la época moderna resaltando la vacuidad e individualismo de las Lumières y de la Revolución es devastador. Estos síntomas de corrupción culminan en la usurpación del poder por el tirano Napoleón (GA I/8, 208 ss., 212 ss., 334-335).

⁷⁶ GA, II/16, 60.

⁷⁷ GA I/9, 245, 249; II/8, 380-381; II/9, 401, 406.

cia y arte son partes integrantes de la política⁷⁸. Luego ser una disciplina bifocal, un conocimiento *ex principiis* y *ex datis*, le permite erigirse en un observatorio para detectar los propios déficits, pero también un taller de reparación y de creación y propugna su superación hacia el “arte de la razón”, la etapa cenital, la instauración libre y consciente del dominio de la razón en todas las relaciones interpersonales⁷⁹. La política, que ni es determinable enteramente *a priori*, ni una mera adecuación a los hechos, una *Theorie aus Erfahrung*, no elimina así esa inextirpable y fructífera fricción que le es inherente, pero sí que realza el primado de la filosofía y del sabio, mediador por excelencia entre la razón pura y la vida histórica⁸⁰. De este modo queda matizada la diferencia entre ontología fundamental y filosofía aplicada. Al comienzo sugeríamos que los saberes derivados servían tanto para disolver malas comprensiones de la *Doctrina de la Ciencia* como para indicar el despliegue inconcluso del sistema. La política, flanqueada por la filosofía de la historia, asume ese doble papel: esclarece las aporías internas y externas (p. ej., la corrupción napoleónica de la Revolución Francesa) y amplía y requiere el espectro de los principios y de su implementación material y empírica. La tensión a que aludíamos aflora cuando la política, arrastrada por la filosofía de la historia, se consuma y se consume metapolíticamente tanto en 1794⁸¹

⁷⁸ GA II/5, 60.

⁷⁹ GA I/8, 200-201; cf. I/7, 43, 51; II/9, 419, 444. Buena parte de la incursión en el concepto de “política” es tributaria de nuestras contribuciones: F. Oncina “Derecho político y derecho a la política en el Fichte de Jena”. In: Jean-Christophe Goddard y Jacinto Rivera de Rosales (Eds.), *Fichte et la politique*. Polimetrica, Milán, 2008, 177-193, y “J. G. Fichte, el Yo y la libertad”. In: F. Oncina (Ed.): *Fichte*. Gredos, Madrid, 2013, XI-CXXXIV.

⁸⁰ GA I/3, 53-54.

⁸¹ “El Estado, como todas las instituciones humanas que son meros medios, tiende a su propia abolición. *El fin de todo gobierno es hacer superfluo el gobierno*. Aunque este momento, ciertamente, todavía no ha llegado, ni sé cuántas miríadas de años o miríadas de miríadas podrán pasar antes de que llegue -no se trata aquí en absoluto de aplicar esto a la vida, sino simplemente de la justificación de una proposición especulativa -, es seguro que habrá un punto en el itinerario del género humano trazado *a priori* en el que todos los vínculos estatales se tornarán superfluos. Este es el punto en el que la sola razón, en lugar de la fuerza o de la astucia, será reconocida como juez supremo” (GA I/3, 37).

como en 1813. El mundo nuevo al que alude en las *Lecciones sobre filosofía aplicada* es el “reino de Dios”, “reino de los cielos” o “reino de la razón”, y con él “desaparece toda coacción jurídica externa”⁸².

Fichte se inscribe en el doble empeño, prototípico de la filosofía clásica germana, de comprender el mundo histórico como un producto de la libertad, irreductible a la causalidad natural y a la regularidad constante vigentes en el mundo físico, y subsidiariamente de allanar el camino a una historiografía asentada en nuevas bases para zafarse de una visión desconsolada de la historia al albur del azar⁸³. Además de la centralidad del concepto de “plan del universo”, que aun con diversos estratos semánticos, atraviesa toda su obra, es insoslayable la decepción por el desenlace de la Revolución Francesa, que espolea la consunción del modelo iusnaturalista de Jena, en cuyos estertores ya despunta una orientación alternativa tras la cifra del “orden moral del mundo”. En su fecunda estancia en esa universidad privilegió la vía del derecho para afianzar los cimientos de la interacción de las esferas libres bajo el férreo control coercitivo de un Estado mudado en un nuevo “estado de naturaleza”⁸⁴. Aquí continúan resonando con fuerza los acordes kantianos, que se van desvaneciendo con el punto de inflexión que supone el interrogante sobre las condiciones de manifestación del absoluto en clave de una sucesión de épocas necesarias para la realización de la humanidad como imagen del reino de Dios. Este destino no es susceptible de elección, pues se declina metafísica y atemporalmente, pero es potestad del individuo cumplirlo o no en el plano cronológico. Al igual que no cabe confundir el Yo finito con el infinito, aunque éste sea la idea en pos de la cual aquél va conquistando y transformando el No-Yo, tampoco

⁸² GA II/16, 171. También se referirá a ese horizonte metapolítico en el curso sobre derecho de 1812: “El principal desarrollo de la libertad consiste en que el Estado, como principio motor de la voluntad, desaparezca. El Estado se encamina, pues, a su supresión, pues su meta última es la moralidad” (GA, II/13, 53).

⁸³ Picardi, *op. cit.*, 353 ss.

⁸⁴ GA I/3, 432.

ningún hombre nace como un instrumento de la voluntad divina, sino que debe devenir ese dechado de destino superior a través de una mayor conciencia de su libertad⁸⁵, esto es, mediante su capacidad de crear lo que todavía no existe en el mundo. La innovación en la historia, al alcance de una minoría receptiva a lo suprasensible, ha de tener en cuenta las circunstancias no tanto físicas como espirituales del entorno de partida, esto es, la tradición. No hay porvenir sin provenir, pero tampoco hay provenir sin porvenir. La filosofía de la historia es filosofía aplicada: por un lado, la Doctrina de la Ciencia desvela los ideales que deben colmarse en una perspectiva de larga duración (*Weitersicht*): por otro, combina esa amplitud de miras con una intelección práctica a corto plazo, al apercibirse de lo ya hecho en el presente para preparar el futuro⁸⁶, de que lo dado no es a la postre sino producto, esto es, lo transmitido fue puesto y catalizado por la acción libre, aun cuando su ejercicio no siempre fue acompañado y alumbrado por la razón.

Su aproximación a esta disciplina está imbuida no sólo por la pretensión de dotar a la triple dimensión temporal pasado-presente-futuro de un horizonte de sentido, sino también de estimular un reciclaje de la historiografía. Su consideración filosófica de la historia supone un enfoque alternativo a los imperantes: la pragmática ilustrada⁸⁷, la dramática

⁸⁵ GA II/16, 90.

⁸⁶ GA II/16, 34.

⁸⁷ Como en el caso de Kant y hasta de una manera más resuelta, la filosofía de la historia (*Geschichtsphilosophie*) fichteana (como una construcción *a priori* de la historia y como una interpretación filosófica de los acontecimientos históricos al trasluz de dicha construcción) propicia a la par una reflexión filosófica sobre el método histórico (*Philosophie der Historie*), esto es, una investigación metacientífica sobre la historia como ciencia empírica. Algunas de las esporádicas consideraciones fichteanas sobre la historia anterior a 1800 se enmarcan en el contexto del debate ilustrado sobre el valor del contenido positivo de las religiones reveladas. Su distanciamiento de la verosimilitud histórica se nutre de su polémica con la historia de las sociedades secretas, desde los misterios antiguos hasta la Orden francmasónica (*Apolytrosis*), de Ignacio Aurelio Fessler (y no, por tanto, de sus discrepancias con la doctrina de la verosimilitud histórica en su conjunto, por lo que no habría un hiato con sus escritos juveniles en este tema), que se esmera por hacer pasar sus conjeturas por verdades y colmar con sus invenciones las lagunas en los testimonios. En su correspondencia con

schellinguiana⁸⁸ y las supersticiones estéticas retro: Se desmarca tanto del uso de la categoría de causalidad como de la del fetichismo del “sentido histórico”, de la primera por la alteridad cualitativa entre naturaleza y saber, de la segunda por la atribución al pasado de un valor normativo. La referencia al concepto *a priori* de plan del universo permite comprender la racionalidad intrínseca (el “sentido interno”) a instituciones y creencias pretéritas evitando el riesgo de su absolutización al interpretarlas como eslabón indispensable para el cumplimiento del plan en un determinado momento histórico. El reconocimiento de la necesidad

su interlocutor masónico, afirma Fichte: “el hermano Fessler muestra, por los actos, que le falta por completo, ciertamente sin tener clara conciencia de ello, un concepto de verdad histórica [...]. Que no trasgreen aquí los conceptos, lamentablemente no poco comunes, de probabilidad, de grados *mayores* y *menores* de *probabilidad*, de una creencia que sería una creencia verdadera, total, y de otra creencia, que, ciertamente, no sería tan total, pero, precisamente por esa razón, sería todavía una bella creencia [...]. Según mi convicción, demostrable filosóficamente, en la historia tampoco cabe más que una alternativa: *saber o no saber*; en el primer caso, entre saber que algo ha *sido o no ha sido*; y no hay aquí estado intermedio, ni ninguna oscilación entre el ser y el no ser [...].

Un *hecho* es sólo lo que cae bajo uno u otro de los sentidos humanos. La *historia* es la transmisión de tales impresiones sensibles a otros hombres, cuyos sentidos no han sido afectados por este hecho. Para mí está *demostrado* históricamente aquel hecho *sin el cual* otro hecho que cae bajo *mis* sentidos, *no podría ser en absoluto tal como es*. Todo hecho que no cumpla esta última condición es, para mí, *indemostrable*, y sobre él no afirmaré nunca nada, ni *en pro* ni *en contra*. Todo hecho, supuesto el cual no podría ser lo que en realidad es algo que cae bajo mis sentidos, para mí está *demostrado como falso*.

A la impresión sensible se reduce, por tanto, en última instancia, toda verdad histórica; y esta impresión no es un *compuesto o agregado de partes*, sino *algo positivo, indivisible, que es o no es*.

Por consiguiente, para mí, por ejemplo, la dignidad de Gran Maestro del hermano Fessler no es ni un pelo más verdadera y más cierta que el consulado de Cicerón, la conjuración de Catilina, etc., puesto que tengo ante mis ojos los discursos pronunciados por Cicerón durante este consulado, discursos que sólo ese hombre en tal época ha podido redactarlos” (Carta de Fichte a Fessler de 10 de junio de 1800, GA III/4, 264-265, cf. 254; *Filosofía de la masonería. Cartas a Constant*. Istmo, Madrid, 1997, 137-139).

En sintonía con lo anterior la novena lección de *Los caracteres de la Edad Contemporánea* enuncia la regla fundamental del arte histórico: “recoger pura e íntegramente la situación fáctica del momento presente, en particular cuanto pueda conducir a hechos anteriores, y pensar rigurosa y precisamente bajo condición de qué únicos hechos anteriores puede entenderse. En especial será necesario, a este respecto, despedirse por completo del concepto ilusorio de la verosimilitud [...]. Lo verosímil [...] no es verdadero” (GA I/8, 303). Cf. Picardi, *op. cit.*, 23-72.

⁸⁸ Cf. F. W. Joseph Schelling, *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* (impartidas en Jena en 1802), sobre todo la décima (*Schellings Werke*, III. Edición de Manfred Schröter, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Múnich, 1927, 329-338).

teleológica del pasado, despojado de todo rango axiológico, preceptivo, y lejos de cualquier nostalgia romántica, constituye el hilo conductor de la genealogía de la cultura europea moderna, de la que destaca su dinamismo frente al estancamiento de Oriente. Tampoco comparte con sus coetáneos la exaltación de los antiguos y el enaltecimiento del Medioevo (al estilo de Novalis), su idealización estetizante (como la de los hermanos Schlegel), con la excepción de la figura de Sócrates (por su descubrimiento del intelecto como fuente de conocimiento) y de la civilización romana (por el desarrollo de las instituciones políticas) que incuban el universalismo cristiano, entendido como religión civil⁸⁹. Si el joven Fichte insistirá en el aura emancipatoria de la pareja Sócrates-Jesucristo⁹⁰ – retomada por Hegel –, el tardío hará del primero el precursor de la *Doctrina de la Ciencia*⁹¹. Ésta y la Reforma representan dos hitos que expresan los latidos del pueblo alemán, aunque el filósofo no cesó de rumiar hasta sus últimos días el valor del pulso nacional y su tensión con la libertad.

La filosofía de la historia insufla transparencia en la trama compleja de nuestros avatares sin orillar las incertidumbres, poniendo a nuestra disposición un saber orientador a la par que provocador. Es una constante su carácter anfibio, a horcajadas entre la *Doctrina de la Ciencia* y la experiencia, merced al cual formula un diagnóstico crítico del pasado y el presente y un pronóstico para una cultura futura henchida de razón y libertad⁹². Paradójicamente, ese tándem diagnóstico-pronóstico es también el elixir vital de la historia conceptual, una de sus más beligerantes bestias negras.

⁸⁹ GA II/10, 412.

⁹⁰ GA I/1, 213, 255.

⁹¹ GA II/16, 117, 158.

⁹² G. Zöllner, *Leer a Fichte*. Herder, Barcelona, 2015, 90.

LA RELACIÓN SISTEMÁTICA DEL DERECHO
Y LA MORAL EN FICHTE¹
THE SYSTEMATIC RELATIONSHIP BETWEEN
MORALITY AND LAW BY FICHTE

Óscar Cubo Ugarte

(Universitat de València)

ORCID: 0000-0003-0691-3081

Resumen: El presente texto analiza la relación de la moral y del derecho en la filosofía práctica de Fichte. En primer lugar, se compara la comprensión fichteana de la relación entre moral y derecho en el *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (1796/1797). En segundo lugar, se atiende a esta relación entre moral y derecho en la *Doctrina del derecho* de 1812 (*Rechtslehre*) y la *Doctrina del Estado* (*Staatslehre*) de 1813. Por último, se extraen las similitudes y las diferencias más importantes en el tratamiento de la relación entre moral y derecho en ambas fases de la filosofía práctica de Fichte.

Palabras clave: Moral; Derecho; Estado; Educación y Coacción

Abstract: This paper analyses the relationship between morality and law in the practical philosophy as developed by Fichte. It starts with compar-

¹ Quiero expresar mi más sincero agradecimiento a las observaciones realizadas por el Prof. Jacinto Rivera de Rosales en el Colóquio da Rede Ibérica de Estudos Fichteanos em Coimbra 2016 a este texto y que han sido de gran utilidad para la redacción final del mismo.

ing the Fichtean understanding of the relationship between morality and law in the *Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796/1797). This relationship between morality and law is further analysed as it is reflected upon by his later works, *Rechtslehre* 1812 and *Staatslehre* of 1813. The paper concludes by presenting the most significant similarities and differences in the treatment of the relationship between morality and law in both phases of Fichte's practical philosophy.

Keywords: Morality; Law; State; Education and Coercion

A la hora de analizar la relación sistemática que mantienen el derecho y la moral en la obra de Fichte resulta conveniente estudiar comparativamente el *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (1796) y la *Doctrina del derecho* de 1812 (*Rechtslehre*) junto con la *Doctrina del Estado* (*Staatslehre*) de 1813. Para abordar este trabajo comparativo vamos a desplegar una doble estrategia. Por un lado, vamos a comparar los desplazamientos que Fichte realiza en estas últimas obras por lo que respecta a la compleja relación que guardan el derecho y la moral con algunas de las tesis centrales que recorren el *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. En segundo lugar, para analizar la relación que guardan el imperativo categórico y la ley del derecho, nos vamos a servir de la distinción que en el ámbito de los estudios kantianos se realiza entre la “tesis de la dependencia” y la “tesis de la independencia”, con vistas a localizar mejor los mencionados desplazamientos².

² Dentro de los estudios kantianos sobre la filosofía del derecho de Kant, cabe diferenciar a los defensores de la “tesis de la dependencia” como, por ejemplo, W. Kersting, R. Brandt, B. Ludwig, O. Höffe o P. Guyer, que sostienen, con distintos acentos y matices, que la validez de la “Doctrina del derecho” no se puede desligar cabalmente de las premisas normativas de la filosofía moral de Kant; mientras que los defensores de la “tesis de la independencia”, entre los que destacan J. Ebbinghaus, G. Geismann, M. Baum, T. Pogge, A.W. Wood o M. Willaschek defienden lo contrario,

Desde mi punto de vista, la utilidad de ambas tesis reside en que permiten caracterizar los dos modos diferentes como Fichte aborda la relación entre derecho y moral. Como hipótesis de investigación, consideramos que la “tesis de la independencia”, esto es, de la no dependencia del orden jurídico respecto del orden moral, encuentra un buen asiento en el trabajo de 1796, mientras que la “tesis de la dependencia” se encuentra formulada con gran radicalidad en los textos de 1812 y 1813. Especialmente interesante a este respecto resulta la parte introductoria de la *Doctrina del Derecho* de 1812, donde Fichte presenta y analiza el concepto de derecho como un fenómeno normativo, esto es, no natural, y autosuficiente por lo que respecta a la moral. No obstante, esta autonomía del derecho frente a la moral no significa que el derecho no mantenga ninguna referencia hacia la misma, ya que como veremos en estas obras tardías de Fichte el derecho deviene “*un elemento necesario para que la moral sea posible*”³.

1. Derecho y moral en el *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (1796)

La “tesis de la independencia” puede rastrearse en diversos niveles en la obra de 1796, y tiene como contenido central que la validez normativa de la ley del derecho es independiente del imperativo categórico, y no puede derivarse de él. Esta independencia se puede por de pronto localizar en el ámbito motivacional de la acción, ya que el seguimiento

aunque empleando para ello diferentes estrategias argumentativas, a saber, que la validez del principio universal del derecho es independiente del imperativo categórico o enfatizando la no derivabilidad (*non-derivability*) del principio universal del derecho del imperativo categórico. Véase al respecto: R. Mosayebi, *Das Minimum der reinen praktischen Vernunft. Vom kategorischen Imperativ zum allgemeinen Rechtsprinzip bei Kant*. De Gruyter, Berlin/Boston, 2013, 3-7.

³ J. Cruz Cruz, Fichte. *La subjetividad como manifestación del absoluto*. EUNSA, Pamplona, 2003, 247.

de la ley del derecho no depende de la constitución moral del sujeto, en la capacidad coactiva “exterior” del derecho y en su exterioridad respecto a los motivos subjetivos de la acción del sujeto.

Para comprobar si la “tesis de la independencia” se encuentra a la base de la doctrina del derecho de Fichte de 1796 conviene recordar que ésta descansa en dos premisas normativas fundamentales: la primera, la teoría de los derechos originarios, y la segunda, la ley universal del derecho⁴. Ambas premisas tienen su sede en la razón práctica y son presentadas por Fichte como premisas normativas del derecho racional. Por lo que respecta a la ley universal del derecho Fichte insiste en 1796 en que su doctrina del derecho no se deduce de la ley moral. En efecto,

“el derecho no está fundado en la moral y no puede deducirse de ésta, pues el principio de igualdad que el derecho impone a todos los individuos no reside en el respeto (moral) por el valor absoluto del individuo como fin en sí. La esfera del derecho es, para Fichte, autónoma, y esta autonomía, que confiere a la teoría un cierto carácter objetivo, permite columbrar el derecho según su estricta especificidad”⁵.

Esta ausencia de deducción explica y al mismo tiempo justifica la independencia sistemática de la Doctrina del derecho respecto de la Doctrina ética.

Para Fichte la exterioridad del derecho se debe a que el concepto de derecho legisla sobre lo que se manifiesta en el mundo sensible, mientras que la moralidad remite al interior del espíritu. Siguiendo a Kant en este punto, Fichte considera que el objeto de regulación del derecho son las acciones externas que se pueden describir y percibir en el mundo sensi-

⁴ Seguimos en este punto lo dicho en O. Cubo Ugarte, “Entre iusnaturalismo y positivismo jurídico La Doctrina del Derecho de Fichte de 1796”. In: *El idealismo alemán y sus consecuencias actuales. Contrastes. Revista internacional de filosofía*, Suplemento 19 (2014), 13-26.

⁵ Cruz, *op. cit.* 247.

ble, mientras que el objeto de la moral no puede confirmarse a través de la observación y el enjuiciamiento externo. La doctrina del derecho y su ley fundamental, a saber, la ley universal del derecho, tienen como objeto de reglamentación lo que ambos autores denominan el “uso externo de la libertad”. Para Fichte lo que expresa el principio del derecho es que “cada miembro de la sociedad se deja limitar su propia libertad externa mediante la libertad interior, de tal modo que también puedan ser externamente libres todos los otros junto a él”⁶. Este principio es, pues, la ley fundamental para el uso externo de la libertad de los seres sensibles y racionales y como en el caso de Kant ofrece el pilar jurídico elemental del “derecho estatal” (*Staatsrecht*) desde el punto de vista del derecho racional⁷.

Respecto a los derechos originarios la definición general que Fichte ofrece de los mismos es la siguiente: “el derecho originario es el derecho absoluto de la persona a ser en el mundo sensible únicamente la causa (y de no ser, por tanto, nunca algo causado (*Bewirktes*)”⁸. Este derecho como su propio nombre indica no es un derecho adquirido, sino un derecho innato a cada persona. No obstante, esta definición general no contiene ninguna prescripción por lo que respecta al uso externo de la propia libertad frente a otros seres finitos igualmente libres y racionales, de modo que este derecho tomado al pie de la letra supone un

⁶ GA I/3, 320.

⁷ Esta tesis se encuentra tanto en el *Fundamento del Derecho Natural* como, por ejemplo, en la *Doctrina del Estado* de 1813. Para Fichte el objeto del derecho es la libertad externa y se dirige a la presencia sensible o a la objetualidad exterior de los seres humanos, es decir, a su cuerpo. Dicho de otro modo, el concepto del derecho se refiere sólo a lo que se manifiesta en el mundo de los sentidos, a las acciones de los agentes libres y racionales y a las consecuencias de las mismas en los demás. De modo que los fines de ambas disciplinas también son distintos: el fin del derecho es garantizar que todos los seres humanos sean libres en el uso externo de su libertad, ya que todos “*tienen [...] una pretensión igual a la libertad y, por encima y más allá de esta pretensión no hay nada. Por esto, todos son iguales [...]. Lo que a uno le está permitido hacer [...] se fundamenta en su libertad en tanto que [es] compatible con la libertad de todos*” (GA II/16, 48). Mientras que el fin de la ética es la completa “*concordancia interna de los seres racionales consigo mismos*” GA I/3, 321.

⁸ GA I/3, 404.

derecho ilimitado a la libertad por parte de cada uno de ellos. Ahora bien, este derecho por su carácter ilimitado hace igualmente imposible la coexistencia pacífica entre seres libres y racionales. Es decir, el ejercicio de este derecho originario hace imposible el disfrute de semejante derecho en presencia de dos o más seres racionales, ya que no permite la coexistencia entre los sujetos que pretenden ser portadores por igual de dicho derecho. Si este derecho originario no quedase limitado por la ley universal del derecho, el uso de la libertad de los distintos sujetos se contradeciría entre sí en virtud del derecho absolutamente ilimitado de ser sólo causa y nunca efecto en el mundo de los fenómenos. Ahora bien, ¿por qué debe cada sujeto limitar su derecho originario a esta libertad? La respuesta a esta cuestión la ofrece Fichte al explicar el mecanismo contractualista por el cual se instaura un ordenamiento jurídico positivo.

La autolimitación del uso externo de la libertad sólo es obligatoria bajo la condición de la reciprocidad entre todos aquellos que quieren regular sus acciones externas con arreglo a la ley del derecho. La *Doctrina del derecho* de 1812 es fiel en este punto al *Fundamento del derecho natural* de 1796. Allí Fichte afirma con claridad que “solamente en la medida en que todos se someten al [concepto de derecho], en virtud del derecho mismo, se obtiene un estado jurídico: pues éste es un estado no de alguien singular, sino de todos”⁹. La realización del derecho requiere, por tanto, de la voluntad de todos de renunciar al derecho absolutamente ilimitado de ser sólo causa y nunca efecto en el mundo de los fenómenos. Así pues, mientras que la ley moral sólo se dirige a mí y es incondicionada, la ley del derecho “se dirige a todos y el sometimiento individual está condicionado por el de todos y cada uno de los individuos, de modo que si falta esta condición decae lo condicionado”¹⁰.

Para el establecimiento de relaciones jurídicas se requiere, por tanto, de un querer común, ya que “nadie, por su mera voluntad, puede rea-

⁹ GA II/13, 205.

¹⁰ GA II/13, 206.

lizar una tal comunidad con otro si éste no tiene la misma voluntad y si, en virtud de ella, no se somete a la ley jurídica¹¹. La validez hipotética de la ley del derecho reside en que si alguien quiere entrar en una situación jurídica con otro ser libre y racional “entonces tiene que querer también la ley del derecho; sólo tras la decisión a favor de dicha socialización obtiene el principio del derecho su validez práctica”¹². El poder del derecho, comenta Fichte en 1812, solamente puede establecerse a través de una comunidad que quiere el derecho y “en virtud de su derecho, solamente pueden todos unidos querer un poder semejante, al ver cada uno, que él sólo puede llegar a estar seguro bajo dicha condición”¹³. Para hacer compatible el uso externo de su libertad “todos sin excepción tienen que querer el derecho y en virtud de ello el poder estatal. El sentido de nuestra afirmación es, por tanto, que conforme a la forma del derecho el poder estatal sólo puede ser establecido a través de todos”¹⁴ y dicho poder es “la condición del derecho”¹⁵.

En ambas obras se localiza el fundamento de validez del derecho positivo en la mencionada decisión de los seres libres de vivir en sociedad. El establecimiento de un ordenamiento jurídico positivo depende, pues, de una decisión en cierto sentido moralmente neutra de querer entrar en un estado civil con los demás. La garantía jurídica de la libertad requiere entonces que “cada miembro de la sociedad se deje limitar su propia libertad externa mediante la libertad interior, de tal suerte que también puedan ser externamente libres todos los otros junto a él”¹⁶. Esta autolimitación descansa en la renuncia consentida de la libertad ilimitada de cada cual a través precisamente de un acto de libertad. Sola-

¹¹ GA I/3, 387.

¹² W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Mentis Verlag, Paderborn, 2007, 136.

¹³ GA II/13, 211.

¹⁴ GA II/13, 211.

¹⁵ GA II/13, 212.

¹⁶ GA I/3, 320.

mente tras esta decisión de establecer un ordenamiento estatal es posible el establecimiento contractual del derecho positivo.

En 1812 Fichte reafirma esta idea, según la cual

“todos tienen que realizar este aporte [...] y en la medida en que todos quieren de la misma manera el derecho por los mismos motivos, lo hacen del mismo modo. El poder estatal surge, por tanto, por medio de un contrato entre todos, que no es [...] un contrato meramente de omisión, sino un contrato con una aportación positiva. Cada uno renuncia a una porción de su libertad para conservar la parte restante de la misma”¹⁷.

Ahora bien, el carácter condicionado de este contrato se pone precisamente de manifiesto en que no se puede

“mostrar ningún motivo absoluto por el que alguien debería erigir en ley de su voluntad y de sus acciones la fórmula del derecho: limita tu libertad de tal manera que también el otro pueda ser libre a tu lado. Se puede comprender de todos modos que no puede existir ninguna comunidad de seres libres como tales si cada uno no está sometido a esta ley, y que, por consiguiente, quien quiera esta comunidad necesariamente tiene que querer también la ley. Por consiguiente, esta ley tiene validez hipotética. Si una comunidad de seres libres como tales debe ser posible, entonces tiene que valer la ley jurídica”¹⁸.

Esta validez hipotética confirma la “tesis de la independencia” por lo que respecta a la validez condicionada del derecho frente a la validez incondicionada de la ley moral.

La dificultad central de la teoría contractualista que presenta Fichte en ambos escritos reside, empero, en que no es suficiente para el reconocimiento intersubjetivo de los derechos de los demás una mera declara-

¹⁷ GA II/13, 212.

¹⁸ GA I/3, 387.

ción de intenciones de querer ajustarse voluntariamente al derecho. Es decir, querer someterse al derecho y querer someterse a las leyes jurídicas todavía no es suficiente para el establecimiento de un ordenamiento jurídico positivo, que depende de que haya una instancia objetiva que asegure el cumplimiento de dicha manifestación volitiva por medios coactivos. La realización del concepto de derecho depende del establecimiento de una autoridad jurídica y legislativa reconocida universalmente con capacidad coactiva, que permita resolver de una manera objetiva los litigios jurídicos por medio de una fijación clara del contenido de los derechos de cada uno de los individuos.

El establecimiento de las relaciones jurídicas entre los hombres trae consigo dos contribuciones fundamentales para la convivencia de los mismos, en primer lugar, permite superar la situación dilemática del reconocimiento recíproco de sus derechos y, en segundo lugar, ofrece un contenido concreto y específico a los derechos de cada uno de ellos. El primero de estos efectos apunta también a un aspecto importante de la “tesis de la independencia”, ya que la instauración de un poder coactivo permite superar la desconfianza racional entre los individuos singulares por lo que respecta a su declaración moral de intenciones de formar una comunidad conforme al concepto de derecho.

Según Fichte, ninguna declaración de buenas intenciones es suficiente “para dar estabilidad y consistencia a la relación legal. En efecto, aunque reinaran la buena fe y la confianza, basta con una sola transgresión de alguna de las personas, para que la confianza mutua se pierda irremediabilmente”¹⁹. En este sentido, el Estado como instancia controladora y sancionadora de las leyes genera entre sus miembros la confianza de que los demás cumplirán con lo prometido, obligando a todos a través de las amenazas de sanciones a cumplir con las leyes “como si

¹⁹ H. Arrese, “El derecho de coacción como garantía del equilibrio del derecho”. In: E. Acosta (Ed.): *Fichte Online. Estudios sobre Fichte* (2010). EuroPhilosophie/Fichte Online, 83.

tuvieran una voluntad firme e inquebrantable de cumplir [con las mismas], aunque de hecho no la tengan”²⁰. Este sistema de sanciones tiene como objetivo hacer que no valga la pena infringir las leyes para nadie de los que están sometidos a ellas. De este modo, el sistema coactivo jurídico del Estado puede garantizar la confianza en el cumplimiento generalizado de las leyes, al acompañar su quebrantamiento con fuertes sanciones penales²¹.

Pues bien, esta indiferencia frente a los motivos morales de la acción y de la “buena voluntad” para la realización del concepto de derecho es igualmente un aspecto central de la “tesis de la independencia”, en virtud de la cual dicha declaración de intenciones no basta para dar estabilidad y seguridad a las relaciones jurídicas, ni tampoco para abandonar el estado de naturaleza jurídico a través de la instauración de un poder legal coactivo que garantice el cumplimiento de las leyes por medio de sanciones jurídicas y neutralice de forma efectiva la desconfianza ínsita al estado de naturaleza.

De lo expuesto hasta aquí se pueden recapitular las siguientes tesis de Fichte acerca de la moral y del derecho en 1796 que son conformes con la “tesis de la independencia”: en primer lugar, para Fichte no se puede identificar ni deducir de la ley moral el concepto de derecho. A este respecto, en los corolarios de la “Deducción del concepto de dere-

²⁰ Arrese, *op. cit.*, 84.

²¹ La teoría contractualista de Fichte respecto a la realización del concepto de derecho está expuesta a las mismas dificultades justificatorias que la teoría hobbesiana del contrato estatal, que tiene visos de fracasar por sus propias presuposiciones ya que un estado prejurídico no parece poder superarse por medio de un contrato. En relación con Hobbes, W. Kersting observa acertadamente que “esta objeción se apoya en la aplicación de lo que Hobbes ha dicho sobre la validez de los contratos en el estado de naturaleza, al contrato que, realizado en el estado de naturaleza, debe concluir fuera de él. Si los contratos en el estado de naturaleza no pueden ser propiamente válidos por no existir ninguna seguridad en relación con la disposición de aquellos que lo hacen [...], entonces el contrato estatal, tampoco puede ser válido, y ello significa ante todo que no puede ser realizado porque el poder que garantiza su mantenimiento precisamente sólo se instituye a través de él” (W. Kersting, *Filosofía política del contractualismo moderno*. Plaza y Valdés, México, 2001, 106-107).

cho”, Fichte afirma que “el concepto [del derecho aquí] deducido no tiene nada que ver con la ley moral, [y ha sido] deducido sin ella”²². Que el concepto del derecho no se deduzca de la ley moral conlleva igualmente la independencia de la Doctrina del derecho respecto de la Doctrina ética. Esto confirma el núcleo central de la “tesis de la independencia”, así como la autosuficiencia y autonomía del concepto del derecho en cuanto tal. Esta autonomía e independencia del derecho frente a la moral es lo que permite tratar al derecho con arreglo a su propia especificidad. En segundo lugar, Fichte afirma que para la realización del concepto de derecho, la buena voluntad no es suficiente. La condición del derecho no es la buena voluntad sino el monopolio del poder entre aquellos que han decidido formar parte de una comunidad conforme al concepto del derecho. El derecho, la ley del derecho, sólo imperan cuando se ha establecido el correspondiente poder que permite establecer un ordenamiento jurídico. Por último, y en tercer lugar, conforme a la “tesis de la independencia”, el derecho positivo obliga a sus ciudadanos a cumplir con las leyes tal y como lo harían si siguieran sus principios morales. Esta función reemplazatoria del derecho frente a la intención moral de sus destinatarios se aclara cuando se tematiza la situación paradójica del establecimiento de un estado jurídico. La buena fe y la confianza recíprocas no bastan para ello, por lo que la sujeción a lo acordado depende de la existencia de un poder coactivo que anule la desconfianza racional entre los individuos. En este caso la coacción externa reemplaza a la auto-obligación interna, de tal modo que sus efectos en el mundo de los sentidos es el mismo que el que cabría esperar por motivos internos a la moral.

²² GA I/3, 359.

2. Derecho y moral en la *Doctrina del Derecho (Rechtslehre)* de 1812 y la *Doctrina del Estado (Staatslehre)* de 1813

Antes de comenzar a analizar algunos de los desplazamientos más significativos llevados a cabo por Fichte en 1812 y 1813, conviene indicar que la afirmación de la autosuficiencia del derecho frente a la moral, basada en su carácter coactivo “externo”, y en que su realización no requiere de la buena voluntad de los sujetos, no implican en ningún caso que el derecho no guarde relación alguna con la moral. En efecto, aunque

“el derecho constituye una esfera autónoma, [e] independiente de la moral, no es extramoral: ni en el sentido de que esté situado polémicamente fuera de la moral, ni en el sentido de que se encuentre en una especie de aislamiento, pues el derecho es un elemento necesario para que la moral sea posible; constituye el asiento de la moral. Porque, bien mirado, no es el derecho el que depende de la moral, sino la moral la que depende del derecho, aunque no se deduzca de él, pues es un factum distinto del derecho e irreducible a él. El factum del derecho se relaciona con la moralidad como la condición a lo condicionado”²³.

Precisamente esta última cuestión es analizada por Fichte con profundidad en la *Doctrina del Derecho (Rechtslehre)* de 1812 y la *Doctrina del Estado (Staatslehre)* de 1813, donde se puede rastrear la “tesis de la dependencia”, ya que en estos textos tardíos Fichte se centra sobre todo en el análisis de una “una comunidad jurídica volcada hacia lo ético, que reemplaza la coacción externa por la auto-obligación interna”²⁴. Un aspecto central de la “tesis de la dependencia” que se puede rastrear paradigmáticamente en estas obras es la tesis de que el carácter coactivo del derecho puede ser sustituido o finalmente reemplazado por medio

²³ Cruz, *op. cit.*, 247.

²⁴ G. Zöllner, *Leer a Fichte*. Herder Editorial, Barcelona, 2015, 113.

de la educación moral de los hombres, de modo que la educación moral de los mismos devendría la clave motivacional última para la coexistencia de los seres racionales dotados de libertad. Los distintos elementos de la “tesis de la dependencia” se obtienen fundamentalmente del siguiente presupuesto de Fichte, a saber: “al justo no le está dada ninguna ley exterior; se encuentra completamente liberado de ella, y esto ocurre por su propia buena voluntad”²⁵. Con arreglo a ello, el hombre justo, esto es, el sujeto que obra con arreglo a la ley moral, siempre actúa correctamente, por lo que no necesita o, mejor dicho, no necesitaría de las leyes coactivas del derecho.

Si sólo hubiera hombres justos, o lo que Kant denomina en *Hacia la paz perpetua* un pueblo de ángeles, no sería necesaria ninguna ley jurídica para el uso externo de la libertad de los mismos. La observación espontánea e interna de la ley moral haría innecesaria la coacción externa propia del derecho y permitiría el tránsito efectivo de la comunidad jurídico-política a una comunidad ética que podría prescindir para su instauración de cualquier uso de la coacción externa. En 1796 Fichte se muestra radicalmente escéptico a este respecto, cuando afirma que el hombre no es un ser de este tipo “porque ha de ser educado y educarse a sí mismo para la moralidad”²⁶. Sin embargo, y a pesar del importante papel que juega la educación en los textos de 1812 y 1813, ahora Fichte se centra en el análisis de la realización de dicho ideal moral y en el modo como una república de la virtud podría suprimir la necesidad de un estado de derecho para los ciudadanos justos²⁷. El punto de partida de estas reflexiones acerca de la relación entre la moral y el derecho es que “la ley del derecho encuentra su aplicación sólo en la medida en que la ley

²⁵ GA I/3, 427.

²⁶ GA I/3, 432.

²⁷ Véase a este respecto: G. Geismann, “Fichtes Aufhebung des Rechtsstaates”. In: *Fichte-Studien* 3 (1991), 86-117.

moral no domina en términos universales: y como preparación para el dominio de la ley moral”²⁸.

En la parte introductoria de la *Doctrina del Derecho* de 1812, así como de manera más dispersa en la *Doctrina del Estado* de 1813 se encuentran numerosos pasajes en los que Fichte reafirma la autonomía del derecho frente a la moralidad²⁹, pero introduciendo un importante cambio de acento respecto de la *Fundamentación* de 1796 al establecer una relación de subordinación entre la moral y el derecho, que ahora en esta última fase de su producción deviene un “presupuesto” y un “medio” para la eticidad. En esta relación de subordinación es donde a mi parecer cabe localizar el desplazamiento más importantes en las consideraciones que lleva a cabo el Fichte tardío sobre la moral y el derecho. En 1812 Fichte considera que tiene que asegurarse la libertad de todos por medio de una ley de la libertad para que la ley moral pueda aparecer (*erscheinen kann*) de una manera universal; bajo este punto de vista, el derecho deviene una condición indispensable para la aparición de la ley moral, ya que la autoconservación, así como la seguridad jurídicas tienen que estar jurídicamente garantizadas para que pueda aparecer la ley moral universalmente³⁰.

Con esta afirmación Fichte se aleja sustancialmente de la “tesis de la independencia” de 1796. En la *Doctrina del Estado* de 1813 Fichte no aban-

²⁸ GA II/13, 202.

²⁹ En la tercera parte de la *Doctrina del derecho* de 1812, que lleva por título el “Derecho estatal” (*Staatsrecht*), Fichte afirma que “el orden civil del Estado no tiene nada que ver con la eticidad, el amor al bien [...] [etc.], sino con la rectitud (*Rechtlichkeit*) de la acciones externas” (GA II/13, 270). En la *Doctrina del Estado* de 1813 Fichte expresa esta misma idea del siguiente modo: no es la libertad interior lo que regula el derecho, sino la libertad exterior “en relación a la libertad de los otros, libertad externa que cada individuo gana en comunidad con otros mediante acuerdo y reconocimiento de una relación jurídica. Esta unión para establecer la relación jurídica –esto es, la libertad de todos por la libertad de todos, relación en la que todos los libres – sin que la libertad del individuo sea obstaculizada por la libertad de todos los restantes, es, en el contexto de nuestra ciencia, el Estado” GA II, 16, 48-49. Debo agradecer al Prof. Salvi Turró el haberme permitido leer su excelente traducción de la *Doctrina del Estado* de 1813.

³⁰ Véase GA II/13, 214.

dona la idea de que la legislación jurídica implica siempre una coacción externa y que, por ello, se distingue fundamentalmente de la pura ley moral basada exclusivamente en la conciencia del deber, lo que sigue justificando la división de la filosofía práctica en Doctrina del derecho y Doctrina de la moralidad. En este punto se mantiene fiel a lo dicho en 1796. El *novum* de los textos de 1812 y 1813 reside más bien en el tratamiento del derecho y del Estado como instrumentos y medios necesarios para la realización de la moralidad. Ahora lo que está en el centro de sus consideraciones es que el fin último del Estado, y por tanto, del derecho consiste en la realización de la libertad ética, que al mismo tiempo implica su disolución y supresión.

Central en ambos textos es que Fichte “piensa al Estado como un medio para un fin; [como un] fin que va más allá del Estado mismo”³¹. El derecho es captado como un medio y como una condición preparatoria de la moralidad, esto es, como una instancia e institución necesaria durante un tiempo de tránsito, es decir, durante el lapso de tiempo en el que la ley moral no gobierna de manera universal el comportamiento de los hombres. Fichte es claro al respecto, “cuando la ley moral es válida, no requiere de ninguna ley del derecho”³², ya que “según la ley moral cada uno debe respetar la libertad de los demás. Por tanto, esta ley da a todos el derecho de ser libres, porque impone a todos la obligación de dejar libres a los demás”³³.

Igualmente Fichte declara en la *Doctrina del Estado* de 1813 que la ley jurídica “existe simplemente como condición exterior de la libertad moral. Por ello ha de regir como ley absolutamente firme y dada, obligando constrictivamente igual que una ley de la naturaleza”³⁴. Ahora bien, el destino de esta condición exterior de la ley moral es suprimirse,

³¹ Zöllner, *op. cit.*, 113.

³² GA II/13, 214.

³³ GA II/13, 213.

³⁴ GA II/16, 33.

cuando la intelección moral domine por completo la actividad de los hombres. El solapamiento del contenido del concepto del derecho y de la ley moral se hacen patente cuando leemos el siguiente pasaje:

“es una ley de la razón que nadie debe perturbar ni impedir la libertad del otro ni del conjunto de individuos. [De modo que,] la regla de un orden en que esto tiene lugar es la regla del derecho, la ley jurídica: [y] ella misma es una ley moral, pues es la condición de toda moralidad”³⁵.

El fin último del estado de derecho y de sus leyes es finalmente desaparecer como principio motivacional de la acción. En tanto que medio indispensable de la moralidad, la ley del derecho contiene el germen de su superación, puesto que cuando la ley moral está en vigor, no se requiere de ninguna ley jurídica. En términos normativos, resulta claro que la ley moral sólo puede hacer innecesaria a la ley jurídica si su cumplimiento satisface las mismas exigencias que aquella. De modo que la comprensión del derecho del último Fichte, centrada en la subordinación y en último término supresión del derecho a través de la educación moral, descansa en un supuesto último y fundamental, a saber, que las disputas jurídicas pueden resolverse igualmente en términos morales. Esto constituye, como ha afirmado P. Tschirner, el supuesto último de la tesis fichteana, según la cual el derecho deviene supérfluo, cuando la moralidad rige por completo la acción de los hombres³⁶.

3. Reflexiones finales

Nos hemos servido en este trabajo tentativo sobre la relación del derecho y la moral en Fichte de la “tesis de la independencia” y la “tesis de

³⁵ GA II/16, 63.

³⁶ Véase a este respecto: P. Tschirner, “Die problematisch-systematische Stellung des Rechts”. In: Th. S. Hoffmann (Ed.) *Das Recht als Form der „Gemeinschaft freier Wesen als solcher“*. Duncker&Humblot, Berlin, 2014, 255-256.

la dependencia”, empleadas habitualmente en el estudio sistemático de la filosofía del derecho de Kant, para analizar las distintas afirmaciones que hace Fichte al respecto. En el *Fundamento del Derecho Natural* de 1796 esperamos haber mostrado con cierta plausibilidad que la “tesis de la independencia” se puede localizar en un buen número de pasajes en los que se explica y justifica no sólo la independencia de la Doctrina del derecho frente a la Doctrina de la eticidad, sino también la insuficiencia de la buena voluntad para instituir un ordenamiento jurídico positivo.

En los trabajos posteriores de Fichte, en especial en la *Doctrina del derecho* de 1812 y en la *Doctrina del Estado* de 1813, se ha puesto de manifiesto a partir del análisis de una selección de pasajes de ambas obras, que el derecho constituye para el Fichte tardío una condición necesaria para la realización de la moral (*Sittlichkeit*) y que el fin último del derecho y del Estado no se encuentran en ellos mismos, sino en algo externo a ellos, a saber, en la eticidad, para cuya realización son un medio y condición indispensable.

A través de estas reflexiones Fichte presenta a la ley moral como el fin último del derecho estatal y como el elemento clave de su disolución, ya que el derecho sólo se puede suprimir por medio de la observancia interna y generalizada de la ley moral. La ley del derecho tiene como fin regular el uso inapropiado que pueden hacer los seres libres y racionales de su libertad externa. Si todos estos seres actuaran moralmente ninguno invadiría la libertad de los demás y si no se diera ninguna interferencia ilegítima en la libertad de los demás no sería necesaria una ley que tuviera como fin suprimir dicha interferencia³⁷. Por este motivo, afirma Fichte en 1812, que “la ley del derecho ignora a la ley moral, mientras que la ley moral suprime la ley del derecho”³⁸.

³⁷ Cf. GA II/13, 202.

³⁸ GA II/13, 206.

(Página deixada propositadamente em branco)

**O SER *κατ' ἐξοχήν* E O LUGAR DA RELIGIÃO
NA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL**
**BEING *κατ' ἐξοχήν* AND THE PLACE OF RELIGION
IN TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY**

Luciano Carlos Utteich

PPG-Filosofia/Unioeste

Toledo (PR) – Brasil

<https://orcid.org/0000-0002-9383-5546>

Resumo: No final do trabalho conjunto entre Fichte e Schelling, cuja troca de correspondências é o melhor registro, constata-se em gérmen a transformação no pensamento filosófico de Fichte em sua abordagem do conceito do Absoluto. Essa modificação apontava para algo mais profundo, a saber, a reformulação da exposição cumulada na Doutrina da Ciência de 1804 (Segunda Exposição), na qual o conceito de Deus, como único ser *κατ' ἐξοχήν*, para além de favorecer suprimir a etiqueta de idealismo da Doutrina da Ciência, passará a se mostrar ainda fundamento da Doutrina da Religião (1806), enquanto exposição popular da Doutrina da Ciência. Se Schelling percebeu nos anos 1802-3 os indícios desta mudança na concepção fichtiana, pelo fato de cada um se referir nas correspondências de modo distinto ao Absoluto (ou Deus), parece que ele não se ateu às consequências desta nova abordagem da Doutrina da Ciência, pois, graças ao conceito do Absoluto ou Deus como o único ser *κατ' ἐξοχήν*, Fichte mostrou como a Dou-

trina da Ciência alcançou pairar sobre a oposição entre idealismo e realismo na filosofia, enquanto oposição que opunha a Filosofia transcendental e a *Naturphilosophie*. Nosso intuito é expor as circunstâncias dessa divergência a fim de explicitar em que sentido o conceito do Absoluto ou Deus como o único ser *par excellence* legitima o novo tipo de operação da razão transcendental proposta pelo segundo Fichte.

Palavras-chave: Ser por excelência; Absoluto; Filosofia da Natureza; Razão; Intuição

Abstract: At the end of the joint work between Fichte and Schelling, whose exchange of correspondence is the best record, the transformation in Fichte's philosophical thought in his approach to the concept of the Absolute is seen in germ. This modification pointed to something deeper, namely, the reformulation of the cumulative exposition in the Doctrine of Science of 1804 (Second Exposition), in which the concept of God, as the only being *κατ' ἐξοχήν*, in addition to favoring the suppression of the label of idealism of the Doctrine of Science, will become even the basis of the Doctrine of Religion (1806), as a popular exposition of the Doctrine of Science. If Schelling perceived in the years 1802-3 the evidence of this change in the conception of Fichte, because each one refers in correspondence differently the Absolute (or God), it seems that he did not dwell on the consequences of this new approach to the Doctrine of Science, because, thanks to the concept of the Absolute or God as the only being *κατ' ἐξοχήν*, Fichte showed how the Doctrine of Science managed to hover over the opposition between idealism and realism in philosophy as opposed to opposing transcendental philosophy and *Naturphilosophie*. Our intention is to expose the circumstances of this divergence in order to explain in what sense the concept of the Absolute or God as the only being *par excellence* legitimizes the new type of operation of transcendental reason proposed by the second Fichte.

Keywords: Being par excellence; Absolut; Philosophy of Nature; Reason; Intuition

“Se a vontade permanece inabalável e está sinceramente orientada ao bem, o entendimento aprenderá espontaneamente o verdadeiro.”

Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*

“O bem é a única fonte do sagrado.
Só o bem e o que lhe é relativo são sagrados.”

Simone Weil, *Le personne et le Sacré*

1. Introdução

No contexto do idealismo alemão, Schelling se serviu do recurso de reportar o conteúdo do conceito do divino a um passado histórico imemorial (de caráter supraindividual, mítico e ahistórico) a fim de pensá-lo filosoficamente.¹ E Fichte, no decorrer dos períodos em que tematizou o conceito de Deus, elucidou na segunda fase de sua filosofia esse conceito desde o domínio exclusivamente racional, ao modo de uma mitologia arquetipicamente desenvolvida e pensada pela pura razão, prévia ao desenvolvimento histórico. Essa diferença de convicção nos modos de proceder deles marca uma das características que os manteve em trilhos distintos voltados, respectivamente, um ao projeto da *Transzendentalphilosophie*, outro ao da *Naturphilosophie*. A hipótese de elucidar o conceito do divino de modo prévio ao desenvolvimento histórico, na perspectiva

¹ Schelling, *Über Mythen, historischen Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (1792-3) In: *Sämmtliche Werke*. 1792-1797. Cotta'scher Verlag, Stuttgart und Augsburg, 1856. (Sobre mitos, leyendas históricas y filosofemas del mundo más antiguo. In: F. W. J. Schelling, *Experiencia y historia. Escritos de juventud*. Trad. José L. Villacañas. Madrid: Tecnos, 1990, 3-34.)

da pura razão, parte do pressuposto de que tal noção existe de modo ínsito no pensamento humano e preside um pensamento originário da ciência, que está em condições de ser verificado “[...] pelo sentido natural da verdade [...]”², enquanto que o procedimento inverso, não instituído pela pura razão mas pela especulação histórica, toma seu sentido de pensamentos que poderão se dar só como “[...] vislumbres ocorridos ao acaso [...]”³, resultantes de uma força cega da natureza mesma do pensar que, sem adentrar no domínio da verdade, em sua exteriorização denota um modo de pensar afeito ao delírio (*Schwärmerei*) pelo excessivo apego à eficácia da força cega atuante na natureza. Assim, Fichte define a filosofia da natureza (*Naturphilosophie*) de Schelling⁴, que desenvolve uma apropriação do divino atrelando-o à investigação do passado histórico de uma época inalcançável à razão.

O modo de proceder schellinguiano evidenciou ao autor da *Wissenschaftslehre* uma transgressão dos limites do pensamento, por faltar a indicação das fontes e condições racionais para assentar o pensamento desse conceito em um fundamento solidamente constituído, no sentido em que advertira já Kant ao dizer: “[...] Sem lei alguma [da razão] nada, nem sequer a maior absurdidade, se pode exercer durante muito tempo [...]”.⁵ Essa divergência de compreensão entre eles pode ser alcançada ainda desde outro ponto. Trata-se da crítica pontual dirigida por Fichte

² GA, VIII/8, 268.

³ GA, VIII/8, 270.

⁴ Segundo Fichte, a filosofia da natureza desenvolveu um modo de proceder conduzido por um “[...] arrebatado filosofar [*entzücktesten Philosophieren*] [...]” (GA III/8, 270), como um delírio (*Schwärmerei*) que quer agir na ciência, isto é, um delírio científico em desenvolvimento que, ao invés de produzir pensamentos, infere que não está especulando.

⁵ No original: “[...] Denn ohne irgend ein Gesetz [der Vernunft] kann gar nichts, selbst nicht der grösster Unsinn, sein Spiel lange treiben “. Kant, *Was heisst: sich im Denken orientieren?*. In: Immanuel Kant. *Werkausgabe* in 12 Bänden. Hrsg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1968, Bd. 1, 267-283, 327. (Kant, “Que Significa Orientar-se no Pensamento?”. In: Kant, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Tradução Artur Morão, Lisboa, Ed. 70, 1995, 39-55, 53).

a Schelling relativa ao modo de abordar na filosofia a noção do Absoluto como o Ser *κατ' ἐξοχήν*.⁶

O debate em torno da aplicação dessa noção teve início na correspondência⁷ e reaparece nos anos seguintes à oficialização do rompimento de relações. Se nos primeiros princípios da *Wissenschaftslehre* (1794-1795) Fichte havia vinculado o Absoluto (Deus) ao desenvolvimento prático-teórico da razão na esfera do conhecimento e também, a seguir, às esferas da ética, do direito, da natureza (o acosmismo fichteano) e da religião, nos dois últimos anos da correspondência (1801-1802) com Schelling se deu uma importante mudança. Vinculada essencialmente a traços dessa modificação conceitual, a compreensão de Fichte do Absoluto como Ser *κατ' ἐξοχήν*, a ser identificado e expresso na *Wissenschaftslehre* 1804/II, concederá novo fôlego ao esclarecimento do sentido do transcendental na *Doutrina da Ciência*, mostrando-se útil à retomada do debate com Schelling. Essa noção do Absoluto participa essencialmente dos textos elaborados no período, *Os Caracteres da Idade Contemporânea* (1804-1805), *As Exortações à Vida Bem-Aventurada* (1804) e ainda outros, remontando à problematização inicial, com vistas a complementar sua argumenta-

⁶ Fichte começou a usar a noção do Absoluto em favor da *Wissenschaftslehre* na carta-resposta a Schelling (a 8 de outubro de 1801), na qual afirma: "O Absoluto (sobre o qual e sobre cuja determinação estou inteiramente de acordo com você, e também possuo a intuição do mesmo desde há algum tempo) [...]" (GA III/4, 350). Schelling vinha percebendo a sutil modificação de Fichte na exposição das noções de Deus e do divino. Ele o menciona na carta a 3 de outubro de 1801, dizendo: "O que agora é sua síntese suprema, era, ao menos em suas primeiras exposições, estranho, pois segundo estas [exposições] a ordem moral do mundo (que, sem dúvida, é o que você agora designa como a separação real dos singulares e da unidade ideal de todos) é Deus mesmo; se entendendo bem, este já não é o caso atualmente, o que muda consideravelmente toda o conteúdo de sua filosofia." (GA III /4, 348).

⁷ Schelling afirmara a Fichte, na carta a 19 de novembro de 1800, dizendo: "[...] A *Wissenschaftslehre* [...] não é todavia a filosofia mesma, [...] [mas] ela é a prova formal do idealismo, e, portanto, [apenas] a ciência *κατ' ἐξοχήν*" (GA III/4, 367), vindo a induzir com isso que sua prova material, como espaço em aberto à filosofia *κατ' ἐξοχήν*, tinha de ser ocupado pela *Naturphilosophie*. Interessa perceber nisso o desdobramento que tomará a questão da apropriação do modo mais conveniente de expor a noção do Ser *κατ' ἐξοχήν*, enquanto conceito que, pela expressão da unidade do Absoluto, projeta o respectivo programa filosófico para além de todo dualismo (nem idealismo, nem realismo).

ção, da refutação da intenção de Schelling de fixar a Doutrina da Ciência como complemento ou resultado derivado da *Naturphilosophie*.

Assim, subjacente às questões que motivaram a elaboração dos textos dessa segunda fase de Fichte, a importância da noção do Absoluto traz a possibilidade de esclarecer, de uma vez, o tipo conservado de insolubilidade no método do filosofar que propunha objetivamente o acesso intuitivo a Deus (ao Absoluto como Ser *κατ' ἐξοχήν*), suprimindo a via do acesso racional longamente perscrutada pela abordagem transcendental. Fichte recobrará uma renovação da sua filosofia como um todo devido, justamente, à elucidação das reais consequências para a filosofia da tematização desse conceito do Absoluto pela via racional do pensamento.

Os resultados do tratamento do Absoluto que aplica Fichte n'As *Exortações à Vida Bem-Aventurada*, em que deslinda os pressupostos controversos de abordagem bastante afeita à maneira de pensar do senso comum e que, tal como a tematização intuitiva do divino na *Naturphilosophie*, contorna a apreensão racional do divino, em contraposição à qual se levanta a abordagem fichteana do divino como modelar. O debate assim preparado e conduzido por fim reitera a suspeita, em outro nível, da presença de um elemento material no modo de Schelling conceber o Absoluto como Ser *κατ' ἐξοχήν*, de cuja consequência ele já havia sido advertido anteriormente, restando-lhe simplesmente contrapor-se ao transcendentalismo. Na *Wissenschaftslehre 1804/II* Fichte demonstrou o modo de alcançar outro resultado que o schellinguiano, ao justificar desde a exposição reforçadamente transcendental o tratamento do Ser *κατ' ἐξοχήν* na tese do vínculo necessário entre os elementos fáticos e os genéticos, mostrando o quanto a resistência schellinguiana à visão crítica dos limites da razão dista, filosoficamente falando, daquilo que era reivindicado por Fichte e virá exposto doravante como suas teses centrais.

Apresentaremos aqui alguns pontos principais desse debate, apontando à fuga para frente de Schelling, desenvolvida em *Filosofia e Religião* (1804) e outros, ao tematizar o Absoluto (Ser *κατ' ἐξοχήν*) vinculando-o

ao tema da radicação do mal na liberdade humana, cuja admissão do elemento empírico se torna inquestionável como motivo do descolamento da proposta inicial de debate.

2. Contexto e rompimento

Após a *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-1795) o esforço de Fichte para exprimir o modelo de uma ciência fundamental, ciência de todas as ciências, esbarrou na tentativa de Schelling de mudar o enfoque e assentar o início da filosofia *tout court* na *Naturphilosophie*.⁸ Nos dois últimos anos de correspondências (1801-1802) são atestados momentos decisivos dessa disputa, de um embate entre os métodos que melhor expressariam a noção do Absoluto no sistema, se a *Wissenschaftslehre* ou a *Naturphilosophie*. Iniciada a troca epistolar em 1794, em clima divergente se desfaz o elo na última carta de Schelling a Fichte, a 25 de janeiro de 1802. Na visão de terceira pessoa assim Jean Paul narrou o bastidor do derradeiro encontro pessoal, em carta a F. H. Jacobi: “A criatura ‘Schelling’ visitou a seu criador (Fichte) [...] Fichte e Schelling se separaram em Dresden (ou Berlim) rapidamente e com ira”.⁹

Esse último encontro ocorrera a maio de 1802 (quatro meses após a última carta encaminhada a Fichte), mas testemunha um episódio que não deve ser visto como verdadeiro desfecho, senão como ocasião para os debates que se seguirão dali, com novo fôlego, nas obras posteriores. Se aquele encontro sela empiricamente o rompimento, historicamente, pela análise das obras dos autores, o mesmo havia dado seus sinais já

⁸ Em 1801 Schelling afirmava: “Há um idealismo da natureza e um idealismo do Eu. O primeiro é para mim o originário e o segundo o derivado” (UwB, *Ausgewählte Schriften* 1801-1803, Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, 11-35, 16; SVC, In: F. W. J. Schelling, *Escritos sobre filosofia de la naturaleza*. Tradução Arturo Leyte. Alianza Editorial, Madrid, 1996, 257-280, 260.

⁹ *Jean Pauls Sämtliche Werke* (ed. E. Berend, tomo IV, 166) *apud* Ochoa, Hugo; Gutiérrez, Raúl (trad.), *Fichte-Schelling. Correspondencia completa*, 109 nota 390.

muitos anos antes. Motivado por um retardamento do anúncio da ruptura com o projeto da filosofia transcendental, o projeto de Schelling de uma *Naturphilosophie* se desenvolvida e repercutia surdamente. Após a tomada de posição de Fichte, na carta de 15 de novembro de 1800, Schelling oficializa sua divergência definitiva só na resposta de 3 de outubro de 1801.¹⁰

De 1801 a 1802 a situação havia mudado: era tarde para uma re-harmonização dos dois autores, pois o projeto schellinguiano assumira seu protagonismo, seguindo um desenvolvimento autônomo sem se manter inteiramente dependente da *Wissenschaftslehre*, ainda que se deva conceder que só de dentro dela (da *WL*) adquire sentido o caminho estabelecido pela *Naturphilosophie* schellinguiana.¹¹ A proximidade dos dois métodos estabelece nitidamente um componente opositor, fazendo surgir o risco mútuo a ambos de imputação de dualismo. Esse imbróglio surgira na correspondência e a resposta definitiva foi adiada. Schelling lançara mão

¹⁰ Segundo Girndt (Helmut Girndt, “La critique de Fichte par Hegel dans la *Differenzschrift* de 1801”. In: *Archives de Philosophie*. Paris: Janvier-Mars, 1965, 37-61), o anúncio oficial do rompimento de Schelling não pode mais ser retardado em virtude da publicação das *Beyträge* de Reinhold, em que havia sido imputado idêntico o projeto de Schelling ao projeto de Fichte e ambos desenvolvendo um Idealismo subjetivo. Conforme Lauth (R. Lauth, “Hegels Spekulative Position in seiner *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie* im Lichte der *Wissenschaftslehre*”, 21-22. In: R. Lauth, *Hegel vor der Wissenschaftslehre*. Steiner-Verlag, Wiesbaden, 1987, 9-74), o Primeiro caderno das *Beyträge* foi publicado em 3 de janeiro de 1801, e o Segundo, no qual Reinhold apontava com mais detalhes a diferença entre os sistemas de Fichte e de Schelling, a 26 de abril de 1801. Reinhold havia publicado na *Allgemeine Literatur-Zeitung* (a 13 de agosto de 1800) uma recensão ao *Sistema do Idealismo Transcendental* de Schelling, onde havia afirmado já como única conclusão consequente à filosofia de Schelling assumir o ponto de vista da filosofia da Identidade, enquanto que “[...] para além da natureza e do Eu não se deixa pensar nada senão a identidade absoluta de ambos, e que [eles] têm verdade e certeza enquanto são pura e simplesmente um e o mesmo; que a natureza em sua diferença do Eu é mero aparecimento [Erscheinung] [...], mas tomados em si e por si mesmo [...] seriam o Todo-Uno [All-Eins]”. Vê-se assim que graças à influência de elementos externos do entorno Schelling foi motivado a tomar posição diante do projeto filosófico de Fichte.

¹¹ Afirma Schelling: “Todo filosofar, incluído o puramente teórico do qual surge a filosofia da natureza, pressupõe já a doutrina da ciência e repousa sobre ela a fim de poder ser subjetivamente possível.” Schelling, *UwB*, 16, *SVCFN*, 260.

ali do recurso ao conceito do Absoluto como o Ser *κατ' ἐξοχήν*, como noção que, alcançada pelo método filosófico, condiciona a justificação da única perspectiva verdadeira na filosofia, de unidade metódica, em vez de dualista. Fichte adota esse conceito e passa a explicitar através dele o modo de entender a *Wissenschaftslehre* como filosofia para além do dualismo (nem Idealismo, nem Realismo).¹² Todavia, outro elemento se desvela na correspondência como promotor desse debate, o da aplicação da noção do Absoluto como Ser *κατ' ἐξοχήν* para atender ao tema da Religião. A propósito disso Schelling se pronuncia em carta a Fichte, a 19 de novembro de 1800, dizendo: “Naquilo com o qual não estou de acordo e que, não obstante, se trata de um ponto essencial (por exemplo, na teoria da religião), creio que ainda não cheguei a entendê-lo.”¹³

Absorto em sua latente concepção de religião, em predisposta oposição ao projeto da *Wissenschaftslehre* de Fichte (que ainda assimilava os resultados do *Atheismusstreit*), Schelling manter-se-á inflexível perante a gama de nuances do pensamento do segundo Fichte, nas obras pós-1802, fechado diante da exposição transcendental do Absoluto como Ser *κατ' ἐξοχήν*, enquanto elemento mediador para a exploração da via racional do pensamento como mera “manifestação” e “imagem” do ser que existe por si mesmo e em si mesmo, fonte de toda a vida e também vida em-si mesmo, a quem se atribui também a designação de “Deus”.

¹² Na carta a 3 de outubro de 1801, visando fixar a interpretação de Fichte num domínio em que poderia ser mostrada facilmente equivocada, afirma Schelling: “Ser significa para você exatamente o mesmo que realidade, inclusive o mesmo que realidade efetiva. Não obstante, o Ser *κατ' ἐξοχήν* não admite oposto algum, pois é a unidade absoluta do ideal e do real mesmo” (GA, III/5, 46). A modificação conceitual de Fichte da noção do Absoluto apontará assim ao modo inequívoco de entender outra noção vinculada, a do Ser *por excelência* (*κατ' ἐξοχήν*).

¹³ GA III/4, 367. No original: “Wo ich nicht einig bin, und der Punkt doch wesentlich ist, (z.B., in der Religionslehre) glaube ich Sie noch nicht zu verstehen.”

3. A representação da religião e do divino (Deus, Absoluto)

Schelling andava à altura (1802) às voltas com o desdobramento do conceito da *Naturphilosophie* e de sua *Identitätsphilosophie*, no desenvolvimento do Absoluto como unidade de ideal e de real, pensamento e ser (natureza), explicitado no caráter dinâmico do Eu como desdobramento também produtivo, real e objetivo (espontaneidade) da natureza. Em *Philosophie und Religion*¹⁴, texto de 1804, ele então tematiza o Absoluto como vinculado à totalidade das coisas, uma vez que, diz ele, “[...] tudo, inclusive o que está submerso na finitude, está impulsionado pela natureza a buscar o absoluto, mas desaparece diante dele tão logo se queira fixá-lo pela reflexão.”¹⁵ Em evidente crítica a Fichte devido à utilização do elemento da reflexão, para Schelling o pensamento deste teria permanecido ainda o mesmo, como nas exposições da primeira fase de seu pensamento, em que Fichte compreendia filosofia e religião como assuntos distintos e, portanto, duas ciências cindidas.

Para Schelling a ocorrência da separação entre filosofia e religião havia sido motivada, entretanto, por uma separação na compreensão da unidade original, contida anteriormente nos mistérios das ciências. Ele visa então restaurar, através do Absoluto, essa unidade *perdida*.¹⁶ Na tentativa de reparar e suprimir a separação, com vistas à unidade ori-

¹⁴ PhR. In: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 3, 29 (FyR. In: Schelling, *Textos Cardinales*. Tradução José L. Villacañas, Ed. 62, Barcelona, 1987, 249). Ainda que Schelling trave aqui um debate com teses de Eschenmayer (original: C. A. Eschenmayer, *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie*. Walther, Erlangen, 1803), para expressar sua convicção da unidade entre filosofia e religião, ele retoma críticas à primeira fase do pensamento de Fichte para reaplicá-las ao Fichte atual.

¹⁵ PhR, 29; FyR, 249.

¹⁶ Schelling afirma que a filosofia se vincula à religião enquanto esta tem “[...] o valor e o direito sobre os únicos grandes temas [...]”, e porque as duas juntas, filosofia e religião, desempenham nesse contexto a tarefa de tratar dos “[...] verdadeiros mistérios das ciências [...]”. O resultado nefasto de sua separação foi dissipar a antiga propriedade comum entre elas, em que a religião se servia de “[...] doutrinas sublimes [...]”. Após a paulatina perda de significado dessas doutrinas e da sua separação “[...] com sua imagem originária [...]”, elas foram colocadas “[...] sobre um solo completamente distinto do que lhes havia visto nascer [...]”, vindo a ficar inteiramente descaracterizadas. À

ginal de filosofia e religião, Schelling dá início, no entender de Fichte, à produção de pensamentos transcendentais e abusivos, sem qualquer aderência à perspectiva autenticamente filosófica. É o tipo de discurso veiculado pelo autor da *Naturphilosophie* que coloca Fichte de prontidão, como no da carta a 24 de maio de 1801, que sentenciava dizendo:

“Só quando este conhecimento [que uma vez alcançado já não permite errar] seja estabelecido e consolidado formalmente como o único tema e princípio do filosofar, recuperará a divina filosofia toda sua liberdade e, tal como ocorre com o objeto que ela representa, reproduzirá e revelará eternamente, em infinitas formas e figuras, sempre só o único Absoluto.”¹⁷

Um pouco adiante na mesma carta, Schelling continua dizendo:

“Qualquer coisa que a filosofia toque, por seu conteúdo, se converterá imediatamente no sagrado, e aquele conhecimento transformará tudo no divino mesmo. Portanto, haverá em seguida só um objeto e só um espírito, um conhecimento, um saber deste objeto, e sobre o primeiro mundo da revelação do Absoluto por meio da filosofia e da arte [buscadas na história e a mitologia; nosso acréscimo], se levantará um segundo mundo, tão rico e variado como o primeiro e, no entanto, este [último] será a apresentação, em pensamento e obras, deste Uno [Absoluto].”¹⁸

Então ganha sua tônica o pressuposto do encontro deste momento imemorial, como ponto de retorno possível ao acesso ao Absoluto (à base da investigação especulativa da história e dos mitos). Como ele manifestou-se no *Anti-Fichte* (1806), ao dizer:

filosofia coube reduzir a si mesma e tratar da razão e das ideias como conceitos do entendimento (*Verstand*). Cf. Schelling, PhR, 29; FyR, 49.

¹⁷ GA III/5, 40.

¹⁸ GA III/5, 40.

“A filosofia não é um crer, [um] vislumbrar ou ter por verdadeiro algo, mas antes é um conhecimento e uma ciência do divino e certamente o é mediante um conhecimento claro e preciso.”¹⁹

Nesse investimento da visão originária de filosofia e religião, como estágio supostamente original graças ao tema do divino (graças à representação do divino), Schelling postula a possibilidade de reatualizar essa re-união, dizendo:

“Os verdadeiros mistérios da Filosofia [além da teoria do Absoluto] têm por seu conteúdo preferencial e inclusive único o do surgimento eterno das coisas e suas relações com Deus, pois sobre isso se funda [...] toda a ética, e as indicações para a vida bem-aventurada tal e como aparecem no âmbito das doutrinas sagradas.”²⁰

Entretanto, nesse quesito a meta fichteana até que não estava tão distante. Assim como Schelling, Fichte defende que a filosofia deve se ater não meramente aos objetos da experiência e às coisas finitas, mas principalmente à possibilidade de tratar das “[...] coisas da razão ou do mundo suprassensível [...]”.²¹ Cada vez mais explicitamente, a partir de 1802 em diante, Fichte elucida a necessidade de evitar a cegueira sobre as coisas da razão e do mundo suprassensível, enquanto eles designam o que de maior importância há para a verdadeira atividade especulativa do pensamento filosófico.

Todavia, Fichte discorda de que a filosofia, em sua separação da religião, levou a que tivesse de ser sacrificado o seu caráter, apesar de ganhar com isso “[...] uma existência ampla e considerável no mundo [...]”.²²

¹⁹ DwV, SSW, VII/29. In: Schelling, *Werke*. Dritter Ergänzungsband (1801-1806). (Unord.) Manfred Schrötter. Beck'schen Verlagsbuchhandlung, München, 1958, 595-720.

²⁰ PhR, 27; FyR, 248.

²¹ GA III/9, 84-85.

²² PhR, 27; FyR, 248.

Os discursos fichteano e schellinguiano manifestam modos distintos de apreensão do Absoluto à base daquilo que mantém como meta à filosofia, ao “[...] querer edificar o universo puramente com o pensamento, visto não haver senão o mundo do pensamento puro por cima do domínio da experiência [...]”²³ Assentada num pensamento especulativo mais projetivo que propriamente racional, a argumentação schellinguiana transfere ao Absoluto e procura descobrir no interior dele próprio as leis do pensar humano. Registro disso remonta à sua primeira concepção de religião, em *Über Mythen, historischen Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (1792-1793)²⁴, a qual, assente na visão romântica²⁵ sobre o fato religioso, aparece dependente da concepção de “mitos fundadores”, cujo caráter supraindividual (mítico) foi extraído da vida dos povos (de sua transmissão oral, em oposição às tradições escritas e à razão universal).

Numa evolução *pari passu* de seu conceito de religião no texto de 1792-1793, em *Philosophie und Religion* (1804) Schelling traz a argumentação ao avesso: a religião popular, as crenças populares e a degradação dos mistérios das ciências, devido à sua manifestação pública, foi o que levou à separação de filosofia e religião. Se no texto de 1792-1793 Schelling designara os “mitos” originais o lugar fundador da religião, no de 1804 ele os identifica e nomeia: eram “[...] as doutrinas mais secretas dos mistérios gregos [...]”²⁶ às quais se referia Platão. Assim, Schelling inclui para sua apreensão do Absoluto, em favor do reencontro da unidade original entre filosofia e religião, a necessidade de uma teogonia transcendental que responda, na visão re-atadora da irmandade entre filosofia e religião, à questão sobre o nascimento das coisas do mundo sensível em

²³ GA I/9, 84-85.

²⁴ *Über Mythen, historischen Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (1792-3), 41-84; *Sobre mitos, leyendas históricas y filosofemas del mundo más antiguo*, 3-34.

²⁵ Cf. María J. de Torres, “Perspectivas sobre religión y filosofía en los inicios del Idealismo alemán: Fichte y Schelling antes de 1794”, 295. In: O. Market – J. R. Rosales (eds.), *El inicio del idealismo alemán*. U.C.M./U.N.E.D, Madrid, 1996, 291-298.

²⁶ PhR, 48; FyR, 263.

sua relação com o Absoluto (Deus). Tais pensamentos vêm carregados, mais uma vez, de elementos transcendentais e abusivos, mas tudo isso em favor do resgate da pressuposta unidade perdida em virtude da qual admite a entrada de um conteúdo de doutrinas esotéricas. E para isso Schelling crê identificar o próprio Absoluto no interior da mitologia e da religião, a cujo passado, um espaço obscuro e ilimitado, ele crê ser possível lançar luz.²⁷

Desde o debate na correspondência Fichte se insurge contra a admissão de Schelling dessa possibilidade, apoiada na abordagem da *Naturphilosophie*, em que sustenta a necessidade do uso da intuição para via de acesso ao Absoluto. Por sua vez, para Fichte uma concepção mal fundada da religião – ou da filosofia – se mostrará nociva na medida em que pode extraviar a outra a ela vinculada. Por isso, não pode ser conduzida a prova do Absoluto, enquanto conceito da unidade subjacente à filosofia e à religião, de tal modo que acabe por ser ofensiva à razão.²⁸

Fichte demonstra ter diagnosticado esse problema antes do Schelling de *Philosophie und Religion*. Nas exposições metafísicas de sua filosofia, posteriormente a 1802, ele abstrai do componente diretamente moral do conceito de Deus, e lança um sentido unicamente transcendental para o conceito do Absoluto, de um ponto de vista arquetípico e puramente racional, como expôs na *Wissenschaftslehre 1804/II*. Nestas conferências de Berlim ele caracterizou o Absoluto como o *Unbegreiflich* (o inconcebível), no sentido de que nós, com nossa razão, não temos condições de apreendê-lo discursivamente, menos ainda intuitivamente, mas só podemos

²⁷ Turró, Salvi. Lección 19: “nosotros somos el inmediato existir mismo del absoluto”, no prelo. Agradeço ao Prof. Salvi Turró (Universitat de Barcelona) pela disponibilização para fonte de consulta do estudo inédito: “Lección 19: nosotros somos el inmediato existir mismo del absoluto”, a ser publicado no livro das *III Jornadas Red Ibérica Estudios Fichteanos. Wissenschaftslehre 1805*, 8-10 mayo, 2013.

²⁸ Mesmo que se admita como resgatado o elemento supraindividual (mítico) graças à imaginação transcendental, enquanto a potência espiritual mais ativa e fundamental. Cf. María J. de Torres, “Perspectivas sobre religión y filosofía en los inicios del Idealismo alemán: Fichte y Schelling antes de 1794”. In: O. Market – J. R. Rosales (eds.), *op. cit.*, 291-298, 295.

fazê-lo negativamente, referindo-nos a ele pela negação do conceito que busca pensá-lo. Esse tipo de impedimento do modo humano de apreensão é mencionado, entretanto, enquanto se salva através dele a necessidade de termos ainda assim de manter aquele conceito como noção atrelada ao nosso Saber. Disse Fichte:

“O Absoluto, em si mesmo, não é inconcebível, porque isto não tem nenhum sentido. Ele só é inconcebível se se trata de lhe aplicar um conceito; e esta inconcebibilidade é sua única qualidade.”²⁹

Doravante o Absoluto é considerado sob a caracterização do método *transcendental* da razão (sistemática) em um sentido reforçado. A partir dele Fichte encontra os meios mais adequados para afirmar a pertinência do modo de compreender o Absoluto, isto é, sem jamais identificar, como julgara necessário Schelling, Ser Absoluto e Saber. Para Fichte o Absoluto e o nosso Saber sobre ele (Absoluto) têm de permanecer distintos.³⁰ Distintos, digo, mas não desligados de uma maneira irreversível.³¹ Pois deve ser possível, em conformidade com essa exposição, produzir uma *passagem compreensiva* entre o nosso puro pensar (enquanto Saber) e o Absoluto, como conceito ao qual nossa reflexão (Saber) não mais dá conta, não mais abarca. Fichte explorou em detalhes os elementos requeridos para essa passagem compreensiva do puro pensar (reflexão e Saber) até o Ser absoluto, do ponto de vista da Religião, no texto de 1804-1805, a *Anweisung zum seeligen Leben*.

²⁹ GA IV/8, 30.

³⁰ Diz Fichte: “[...] Vocês compreendem que eu diferencio o ser interior e em si oculto, da existência, e que coloco estes dois pensamentos como completamente opostos e como não imediatamente vinculados” (GA III/9, 86).

³¹ Diz Fichte: “Como a única fonte de bem-aventurança”, a nossa “[...] união com o Absoluto depende do pensar verdadeiro, e não da opinião, como consciência do ser, enquanto existência tomada como diferente do ser (do único ser, o ser interior e em si oculto) [...]” (GA III/9, 87-88). E explicita o modo de considerar a existência: unicamente como ante-sala (*Vorhofe*) do ser. Nesse domínio alcança para ele significado particular o Evangelho de João (GA III/9, 28).

Colocadas as concepções do Absoluto, trazidas por ambos os métodos, inicialmente num mesmo nível, o da *Transzendentalphilosophie* e o da *Naturphilosophie*, vê-se que na relação entre filosofia e religião, pela concepção ontológica do Absoluto ao modo de Schelling em favor da *Naturphilosophie*, ou segundo a concepção do Absoluto como Ser *κατ' ἐξοχήν* do ponto de vista da razão humana finita no projeto de Fichte, parece ter sido agregado algo mais ao significado do *ontológico*. Pois, desde fundamentos racionais, a abordagem do único verdadeiro Absoluto como sendo o Ser *κατ' ἐξοχήν* responde com desenvoltura pelo fundamento do pensamento cuja exposição tanto dá conta da reflexão e da volta do pensamento ao ser finito (*ipseidade*) quanto de seu deparar-se com o inabarcável e infinito. Relativo a isso aquelas abordagens são díspares: se apenas a abordagem *do ponto de vista da razão humana finita* é válida, então a veiculada pela intuição intelectual visando alcançar o Ser *por excelência*, inacessível às faculdades humanas, aponta para uma evasão do único modo (humano) de fazê-lo. Em obediência a essa cláusula torna-se clara a Fichte a necessidade de separar filosofia (Saber ou ciência) e religião (Ser Absoluto ou especulação). Mas elas não devem, entretanto, ser vistas como apartadas de modo definitivo, mas como se constituindo em tarefa do método filosófico reunificá-las pela reflexão conceitual, enquanto autotematização do próprio pensamento. Graças a essa concepção Fichte desenvolve na *Anweisung* (1804-1805) as condições de *pensamento* do Absoluto pela razão finita humana, desvinculando-se das críticas schellinguianas. O elemento aqui considerado e desenvolvido deve ser designado como o *arquetípico* do próprio pensamento, como aquilo que está à base da noção do puro pensar. No fundo, o que o personagem Anselmo expressou no diálogo *Bruno* (1802), de Schelling, ao indagar: “[...] Não visa todo nosso esforço conhecer as coisas tal como elas estão prefiguradas no entendimento arquetípico?”³²,

³² Schelling, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge* (1802). In: Schelling, *Werke*. Manfred Schröter, Dritter Hauptband. *Schriften zur Identitätsphilosophie*.

é o que é alcançado na *Anweisung* (1804-1805) pela noção do puro pensar: aqui o puro pensar, e não o pensante, é identificado com o em-si do pensar, e esse em-si identificado por isso com o Absoluto. Esse em-si faz referência ao realismo do Ser *κατ' ἐξοχήν*, sem o qual não pode haver o idealismo, como tarefa com a qual tem de se haver e responder o conceito e o pensamento.

A reforma fichteana adquire então sua expressão mais contrastante entre os anos de 1804-1806, enquanto deixa de admitir a natureza (*Natur*) como algo dado, transformando-se a questão na pergunta pela fundamentação (epistemológica) do motivo pelo qual o mundo *aparece*³³ a nós como dado, e em porque se manifesta para nós do modo como se manifesta.

4. Ascese ao conceito de Religião

Originário é o Absoluto. A razão humana, só a partir do entrelaçamento entre os elementos fáticos e genéticos, pode alcançar a compreensão do que *aparece* a nós como *dado*. O método genético estabelece a fundamentação do modo humano de pensar a realidade, modo de pensar que é vinculante e que tem de manter-se ligado ao caráter fático, enquanto que são indissociáveis esses momentos. E porque assim o seriam? Por que o interesse humano de compreender o Absoluto não participa do Absoluto, mas somente de sua manifestação (Saber), parti-

sophie 1801-1806, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 107-228, 116. (Schelling: *Bruno ou sobre o princípio inteligível e o princípio natural*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, Abril Cultural, São Paulo, 1972, 236-314).

³³ Diz Fichte: “[...] A existência tem que compreender-se, formar-se e reconhecer-se a si mesma como existência” (GA III/9, 88). E, “[...] tem que pôr-se e formar-se um ser absoluto frente a si mesma, da qual ela seja a mera existência” (GA III/9, 88). Existência é imagem, representação ou consciência do Ser, pois, a existência do Ser “[...] tem que ser necessariamente uma autoconsciência de si mesma como mera imagem do ser, [este] que existe absolutamente em si mesmo” (GA III/9, 88).

cipando só de nosso Saber dele. Trata-se aqui de uma necessidade tipicamente humana. É neste sentido que no texto em que trata da filosofia da religião, a *Anweisung* (1804-1805), Fichte empreende o esclarecimento e a fundação dessa necessidade típica, que é apenas humana, realçando o modo pelo qual se entrelaçam os dois momentos (o arquetípico e o típico), no processo de ascese do pensamento habitual até o pensar puro. Ali no texto Fichte exprime: o acesso ao Absoluto (Deus) não pode ser obtido por meio de uma intuição, nas antes por uma auto-observação fática do fato da consciência.³⁴ Demonstradas essas condições do puro pensar, como auto-observação fática do ser racional, designadas arquetípicas para o pensamento humano, nisso fica contrastado o modo de pensar científico perante o modo de saber habitual (vulgar), exclusivamente histórico e contingente.

Nessa direção desenvolve e define Fichte o seu conceito de religião nessa fase: desde um tipo de ascese ou de uma compreensão alcançada pelo modo de pensar científico é que, segundo ele, o puro pensar permite a passagem compreensiva até o conceito de religião. Por isso, para ele a religião é isso, “[...] que se tenha, se possua e se contemple imediatamente a Deus [o *Absoluto*, o *Ser κατ’ ἐξοχήν*] na própria pessoa [...] com os próprios olhos espirituais [...]”³⁵ Uma vez que é desde esse conteúdo da religião que se manifesta “[...] o único olho ao qual pode se fazer visível Deus [...]”³⁶ ou, como diz ainda, que se manifesta imediatamente na própria pessoa através da contemplação no puro pensar. No sentido mais próximo, a religião pode ser entendida como aquela re-ligação com o Absoluto, uma religião que jamais deveria ser pressuposta como impossível. Nos *Grundzüge* (1805-1806) disse Fichte:

³⁴ GA III/9, 80.

³⁵ GA I/9, 69.

³⁶ GA I/9, 69.

“A Religião não é nenhum fazer, nem nada ativo, mas antes é uma visão (*Sehen*); é luz, a única verdadeira luz que leva em si toda vida e todas as formas da vida e as penetra até seu núcleo mais escondido.”³⁷

Logo adiante, nos mesmos *Grundzüge*, ele complementa dizendo: “[...] Se a luz da religião se acendeu em nós, [...] então ela existe também para si mesma e como tal, [...] ela se difunde até abarcar todo nosso mundo e se torna assim a fonte de uma nova vida.”³⁸ E, para se dar esse modo de religação, Fichte justifica a via de alcance pelo método transcendental: enquanto se considera a religião como o *pensar que emana de si mesmo*³⁹ naquela visão da existência “[...] superior mais além do mundo [...]”⁴⁰, ela não está ou não estará abstraída e separada das condições de pensamento do ser racional finito, mas tem de ser alcançada justamente por esse método da reflexão racional.⁴¹ Daí que o conteúdo da religião só deve ser alcançado desde o motivo impulsionador interno, pois mediante esse conteúdo se toma ingresso no mundo interior, que vem em seguida caracterizar a religião como sendo a “[...] forma suprema [arquetípica] da idéia que se tornou clara para si mesma [...]”⁴², como “[...] luz e verdade no espírito [...]”⁴³, cuja plenitude se dá só no interior do homem.⁴⁴

³⁷ GA I/8, 392.

³⁸ GA I/8, 394.

³⁹ GA I/8, 387.

⁴⁰ GA I/9, 69.

⁴¹ Fichte obtempera: “Não se fala aqui de modo algum de um objeto já conhecido por outros meios, senão de algo completamente novo, insólito e, para todo aquele que não estudou todavia a *Doutrina da Ciência* de uma maneira profunda, [se fala de algo] absolutamente desconhecido; ninguém pode chegar de outra maneira a esse desconhecido se não se gera a si mesmo nele; mas só se gera a si mesmo sob a condição de que *ele mesmo*, a pessoa, gere algo, a saber: a condição desta autogeração da intelecção” (GA I/8, 5).

⁴² GA I/8, 394.

⁴³ GA I/8, 394.

⁴⁴ No seu conjunto, a explicitação de Fichte aponta a algo que Schelling não havia alcançado, compatível a um esoterismo, ao qual Schelling caracterizara em *Filosofia e Religião* como a única via verdadeira. Como diz o evangelista: “A vinda do reino de

Como explicitou na *Anweisung*, o método de reflexão (de resto demonstrado na *Wissenschaftslehre 1804/II*) que conduz ao conteúdo da religião será dependente da geração, no pensar, das condições de compreensão do objeto. Que o mundo interior (pensar puro) do homem seja mostrado como idêntico à existência divina (idêntico ao Absoluto, idêntico ao *em-si*), depende da demonstração na compreensão do nosso modo humano de compreender (Saber) o Absoluto (Ser).⁴⁵

Só uma carência na delimitação aqui caracterizada poderia dar azo ao surgimento de uma dissensão radical no modo de servir-se da noção de Absoluto (como Ser *κατ' ἐξοχήν*) e para pô-la a desempenhar uma função ontológica idêntica na filosofia como na religião a partir de uma pressuposta origem comum. Neste sentido, a aparente divinização da razão proposta por Schelling em *Philosophie und Religion* (1804), e continuada posteriormente por Hegel, não carece ser entendida como um caminho inexorável a partir do qual terá de se mostrar função supressora de toda outra abordagem que sustenta o contrário. Pois, a partir do momento em que é recolocado o pensamento no seu elemento essencial fica realçada a atividade do pensar puro, em substituição à da intuição intelectual. E, graças a esse recentramento do pensar puro, a des-divinização da razão pode ser representada até como uma (re)conquista: o caráter metódico desenvolvido passa aqui a considerar mais adequado e favorável a des-divinização da razão como condição da conceptualização que traz melhor resultado para atender, de modo legítimo, ao sentido de *re-ligação* com o Absoluto, proposto num sentido ontológico profundo.

Deus não é observável, [...] pois o reino de Deus está dentro de vós." (Lc 17, 20-21). *Bíblia de Jerusalém*. Paulus, São Paulo, 2002.

⁴⁵ Segundo Fichte, o nó górdio da "[...] dificuldade de toda filosofia que não queria ser um dualismo e procedia seriamente na busca da unidade: ou nós ou Deus; um de nós tinha que ser eliminado. Mas nós não queríamos e Deus não devia!" (GA I/8, 115), reside no risco de provocar uma cisão definitiva no modo de compreender o acesso ao Absoluto, ou pela via intuitiva ou pela via reflexivo-conceitual.

5. Pensar o Ser *κατ' ἑξοχήν* para fim da divergência

Caracterizamos a dissidência e a recusa de endosso do acesso ao Absoluto no sistema de pensamento de outro modo que não pelo pensar puro, seja na filosofia, seja na religião. Concernente à religião importa constatar a necessária admissão da noção do Absoluto (Ser absoluto) manejada por Fichte desde a correspondência a partir da adoção da expressão: Ser *κατ' ἑξοχήν*. Se ali as condições não haviam sido favoráveis para elucidar seu modo de compreendê-lo, doravante se manifesta com clareza e inequivocamente que essa noção não só é inapreensível, mas ainda se torna ilegível, caso se busque fazê-lo pelo sentido habitual de Schelling, que visa a unidade original na base da *Naturphilosophie*.

O debate com Schelling (travado nos últimos anos da correspondência) é reaquecido na *Wissenschaftslehre 1804/II*, acompanhado das devidas restrições: recomenda Fichte que seja delimitado o uso abusivo da noção do Absoluto (que jaz fora dos limites da razão) e transgressor dos limites (necessariamente intransponíveis) do modo de pensar humano, que admite apenas um tratamento científico e epistemológico. Com grande clareza Fichte retoma os argumentos que já possuía, agora amadurecidos, assinalando o modo pelo qual o Saber humano poder arrogar-se compreender o Absoluto, apontando ao “como” se deve pensá-lo, já que só assim pode nos ser esclarecedor e podemos nós, por sua vez, tornarmos esclarecidos a seu respeito e a propósito da necessidade de fundamentar os motivos de a natureza (*Natur*) *aparecer* a nós como algo dado.

Ali Fichte obtempera dizendo que apenas uma “[...] cabeça *κατ' ἑξοχήν* [...]”⁴⁶ está em condições de compreender essa relação necessária entre nosso Saber e o Absoluto, enquanto que esse Absoluto é e permanece para sempre o único Ser *κατ' ἑξοχήν*, *per se* inapreensível e inexprimível (*unaussprechlich*). Pois, o Ser *κατ' ἑξοχήν* nunca poderá fazer parte quantitativamente da natureza, pelo fato de que ele deve ser pensado

⁴⁶ GA I/8, 69.

desde o fundamento (inapreensível a nós em sua completude) qualitativo. Daí a necessidade de pensar a vinculação do elemento fático ao genético, pelo qual se alcança apenas negativamente o Absoluto, desde a “existência” deste ser enquanto expressão (imagem) e manifestação (*Erscheinung*) de si próprio, o Absoluto.

A chamada fichteana às cabeças “κατ’ ἐξοχίην” sói ser então um apelo, uma convocação ao pensar-puro, em que se mostra que por meio desse pensar puro se torna encontrável a ligação do humano com o divino (arquetípico)⁴⁷, enquanto aquilo que torna possível o Saber e torna possível constituir o modo de compreender humanamente limitado como Saber sistemático, afastado do Absoluto, mas não irreconciliável com ele. Fichte reitera que essa revinculação com o divino só pode ser alcançada por meio do esforço da reflexão e do conceito, os quais, devido à característica de sua inabarcabilidade, só podem fazer referência negativamente.

A despeito do caráter inicialmente concordante entre Fichte e Schelling a respeito do Absoluto, caso tivesse Schelling reconhecido e admitido essa modificação no método de pensar fichteano, em que a mesma concepção (ontológica) do Absoluto é vista agora de outro ângulo, talvez se tornasse visível ainda a proximidade também mantida por eles em relação ao conceito de filosofia. Pois, ambos sustentam que, segundo Fichte, “[...] o objetivo da filosofia não é falar desde fora sobre a razão, mas sim pôr em obra efetivamente e com toda a seriedade o ser da razão”⁴⁸; e Schelling, que “[...] o propósito da filosofia é mais o de separar o homem do contingente, do corpo, do mundo fenomênico, da vida sensível, distanciá-lo daí tanto como seja possível reconduzi-lo ao originário, em vez de dar algo aos homens [...]”⁴⁹

⁴⁷ Disse Fichte: “O mesmo puro pensar é a existência divina e, ao contrário, a existência divina em sua imediatez não é mais que o puro pensar” (GA I/9, 69).

⁴⁸ GA I/8, 215.

⁴⁹ PhR, 36; FyR, 255.

Do mesmo modo, parece haver um tipo de filiação em relação à questão da evidência na *Wissenschaftslehre 1804/II* e em *Philosophie und Religion*. Para Schelling “[...] o evidente [só pode chegar a ser conhecido] dentro da evidência [...]”⁵⁰, sendo que ele é claro por si mesmo e constitui o Absoluto e a essência de Deus, enquanto que reconhece-se nele a primeira origem e sede de todas as coisas, também da Filosofia. Todavia, Schelling se manteve taxativo em *Philosophie und Religion*, onde reproduziu meramente as críticas uma vez já dirigidas à Fichte, iguais às de outrora.⁵¹ E, como tentativas de réplica, tais argumentos se mostram remotos, tornam-se pálidos e ineficazes diante da atualidade da *Wissenschaftslehre 1804/II* e da *Anweisung*. Na correspondência a 3 de outubro de 1801 Schelling havia sentenciado a Fichte, dizendo: “[...] Minhas filosofias idealista e realista se correspondem na mesma maneira que seu Saber e sua fé, cuja oposição, além do mais, você deixou sem resolver [...]”.⁵² Todavia, no período de 1804-1806, apesar de tais críticas permanecerem válidas para Schelling, o pensamento de Fichte já havia se resolvido de modo diferente, principalmente pela exposição do modo de ligação entre Saber e Absoluto. Nesse período, o que Fichte havia produzido, Schelling o toma pelos efeitos, sem atentar que o tempo não havia parado. A partir das *conferências de Berlim* Fichte mostra, de modo decisivo, solucionar a diferença ou oposição entre ideal e real, pela necessária relação

⁵⁰ PhR, 37; FyR, 255. De modo completo, diz Schelling: “O verdadeiro pode chegar a ser conhecido só acerca da verdade, o evidente dentro da evidência, mas a verdade e o próprio evidente são claros por si mesmos, e por isso têm que ser o absoluto e a essência de Deus mesma”. Também Schelling exprime o tema do olho espiritual em *Philosophie und Religion*, ao dizer que a essência de Deus “[...] é tão imediatamente visível e manifesta por si mesma para o olho espiritual como a luz sensível para o olho sensível” PhR, 63; FyR, 274.

⁵¹ A título de exemplo destaco a passagem em que afirma: “Em todos os sistemas dogmáticos, incluído o criticismo e o idealismo da doutrina da ciência, se fala de uma realidade do absoluto que seria *externa e independente da idealidade*. Daí que em todos eles é impossível um conhecimento imediato do absoluto; pois a contradição desta exigência se expressou da maneira mais evidente pela Doutrina da Ciência, o em-si torna-se pelo conhecer mesmo um produto da alma, portanto, um mero *noumeno*, e deixa de ser um em-si” (PhR, 37; FyR, 255).

⁵² GA III/5, 60.

entre os elementos fáticos e genéticos. Nesta perspectiva sua exposição não fica já contida nem retida por aquilo que Schelling queria fazer crer como sendo válido agora, ou que apenas o havia sido talvez noutros tempos, como o mote inicial da *Doutrina da Ciência*, o idealismo. Pode-se dizer que a perspectiva fichteana escapa à caracterização de Schelling, exposta em *Filosofia e Religião*, de depender da

“[...] fé, do pressentimento, [...] do sentimento, [que] se referem e se limitam ao individual do indivíduo, como aquilo completamente incomensurável, e que tem de considerá-los supressores [...] da própria essência de tal evidência”.⁵³

Para Fichte a noção de fé ganha novo relevo desde este solo fundador, o da necessária saída do domínio teórico para alcançar o fundamento autêntico e verdadeiramente especulativo e científico, encontrado na *Wissenschaftslehre 1804/II* como o único Absoluto (Ser *κατ' ἐξοχήν*), o inconcebível. Todavia, a fé tem relação com o modo de proceder científico da religião, e não da filosofia. A esse propósito é pertinente perguntar: de quanto Schelling esteve atualizado da mudança no enfoque principal de Fichte em seu modo de compreender e de expor o Absoluto? Caso se admita parte da crítica de Schelling, de que Fichte só pode descrever o Absoluto à base da oposição ao Absoluto, ainda outra questão pode ser inquirida: não terão resultado os limites colocados por Fichte, desde essa concepção refundada do Saber, justamente numa originalidade com respeito à sua concepção do pensamento humano? Ou, não constitui este um modo de pensar que se faz e se mantém ciente de suas atribuições, de seus limites e da legitimidade que deve conceder a si, perante o modo de alcance do Absoluto pelo pensamento humano, assentado na perspectiva reconstrutiva pela autonegação do conceito (Saber), visando aproximar-se daí ao que é em-si inabarcável (Deus)?

⁵³ PhR, 37; FyR, 255.

Se uma divergência fundamental com respeito à concepção do Absoluto de Schelling (alcançada via *Naturphilosophie*) ainda vigora, refere-se ao método que defende a apreensão intuitiva do Absoluto, por uma identidade estabelecida igualmente de modo transcendente (assim como na apresentação da efetiva união intrínseca entre filosofia e religião ele representa o divino buscado num passado imemorial, inacessível ao pensamento racional). Portanto, se mantém uma legítima incompreensão latente à base dessa divergência.

Como menciona Fichte na *Wissenschaftslehre 1804/II*, Schelling efetua em seu chamado sistema da identidade, seguido pelo método intuitivo, sempre só uma síntese *post factum* dos termos sujeito e objeto⁵⁴; mas aqui falta algo, falta algo “interior” e “vivo”: falta o Ser *κατ’ ἐξοχήν*, só em virtude do qual pode ser alcançado o elemento mediador (interior) entre a subjetividade e o objeto; falta o “fazer” (*Machen*), que permanece entre os dois. Isto é, somente pelo conceito do Ser *κατ’ ἐξοχήν* é que se pode entender, diz Fichte, a “[...] anulação de sujeito e objeto [...]”⁵⁵, enquanto procedimento racional que a *Wissenschaftslehre 1804/II* pôs em obra, e a conduz por isso a um plano acima da oposição entre Idealismo e Realismo.

Se no modo de proceder de Schelling persistiu uma carência é por que ela apenas conseguiu dizer, como o fez, que “[...] a razão é a indiferença absoluta entre sujeito e objeto [...]”⁵⁶, mas não alcançou demonstrar também, por essa razão que procede intuitivamente, que “[...] a razão não pode ser um ponto absoluto de indiferença sem ser ao mesmo tempo um ponto absoluto de diferença [...]”⁵⁷. Vê-se que a razão não é aqui, efetiva-

⁵⁴ GA II/8, 215. Esse debate tem início aqui na *WL 1804/II* e continua, com outra sorte de riquezas e nuances, no *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben* (1806). Cf. Wolfgang Janke, “El saber em sí es la existência absoluta”: luz, vida, Dios en la Doctrina de la ciência de Erlangen, 1805”. In: Virginia López-Domínguez, *Fichte 200 años después*. Editorial Complutense, Madrid, 1996, 143-159.

⁵⁵ GA II/8, 215.

⁵⁶ GA II/8, 217.

⁵⁷ GA II/8, 217.

mente, nenhum dos dois de maneira absoluta, mas antes os mostra como existindo só de maneira relativa. Essa relatividade é o que foi sanado pelo sentido reforçado do *transcendental* no método de Fichte, vinculador das instâncias genética e fática. Fichte ainda constata que pelo plano material, o que Schelling faz ao afirmar: “A razão é [...]”⁵⁸, refere-se ao fato de que nisto ele começa por desfazer-se já da razão e a colocá-la diante de si, objetivando-a. E, como vimos na proposta do conceito de Ser *κατ' ἐξοχήν*, isso não pode ser assim, já que “Ser” não é substância.

Conclusão

A partir da obra metafísica da segunda fase do pensamento de Fichte, a *Wissenschaftslehre 1804/II*, dá-se o dimensionamento do tratamento dos limites da razão humana perante à noção do Absoluto como Ser *κατ' ἐξοχήν*, conceito de salutar importância nas obras de cunho popular, as *Die Anweisung* e *Die Grundzüge* de 1804-1805, em que Fichte define o conceito de religião em conformidade com a perspectiva da razão transcendental.

Ao modo de recapitulação de seus esboços argumentativos iniciais, a inserção de sentido ao Absoluto na Doutrina da Ciência, na exposição da *Wissenschaftslehre 1804/II*, recorda o debatido com Schelling na fase da correspondência (1801-1802). Igualmente na *Anweisung* o debate em torno dos modos possíveis de relação da razão finita humana e do Absoluto remetem ao enfoque reivindicado anteriormente por Fichte, de que apenas regido pelo esforço conceitual-reflexivo é constituído o Saber, atento ao mesmo tempo aos seus limites e ao pensamento daquele conceito fundamental que o extrapola, porque mais originário.

Pelo fato da expressividade da razão humana condicionar-se, negativamente, ao Absoluto, não faz sentido produzir outra resistência de

⁵⁸ GA II/8, 217.

caráter excedente para o processo de constituição da razão, diante da resistência de um Absoluto que jaz na base de todo Saber. O caráter antes inconcluso da exposição do conceito de Absoluto de Fichte na perspectiva transcendental alcança agora a chave da abordagem crítico-construtiva no projeto da *Wissenschaftslehre*. E nesse sentido se reconhece como ganho do Saber que a elucidação das exigências para captá-lo e exercê-lo, amadurecidas nos textos fichteanos posteriores, vincula-se ao que era latente no período de rompimento das correspondências entre os autores. Por isso, Fichte enfatiza nas *conferências de Berlim* o tipo de atenção requerida pela Doutrina da Ciência. Ele o faz ao modo de um convite para que não se passe com os outros, agora em 1804-1806, o que havia se passado com Schelling nos dois últimos anos de correspondência (1801-1802), que embora advertido conservava os mesmos mal-entendidos e preconceitos, e a quem nesse momento atual poderia ser atribuído ainda, pelo mesmo motivo, faltar uma cabeça *κατ' ἐξοχήν*.⁵⁹

⁵⁹ Diz Fichte: “[...] No que concerne à Doutrina da Ciência, não existe essa diferença entre um dom de apreensão mais rápida ou mais lenta, e que todo o exposto sobre a Doutrina da Ciência, não se dirige nem à boa cabeça nem à cabeça lenta, senão à cabeça *κατ' ἐξοχήν*, por pouca atenção que possa prestar” (Fichte, GA I/8, 69).

(Página deixada propositadamente em branco)

**O “UNIVERSAL-PARTICULAR”: A RELAÇÃO
ENTRE POVO E ESTADO NOS ESCRITOS
DE FICHTE SOBRE MAQUIAVEL**
**THE “UNIVERSAL-PARTICULAR”: THE
RELATIONSHIP BETWEEN PEOPLE AND STATE
IN FICHTE’S WRITINGS ABOUT MACHIAVELLI**

Carlos Morujão

Universidade Católica Portuguesa

ORCID: 0000-0001-9943-8229

Resumo: Este artigo aborda a relação entre estado e educação nos escritos de Fichte, de 1807, sobre Maquiavel. O objetivo é mostrar que a ideia de Fichte sobre o papel do educador está intimamente ligada ao seu diagnóstico da época napoleónica, com o papel que ele atribui ao povo alemão e com sua teoria da missão do Estado. Fichte vê-se a si mesmo como um novo Maquiavel, dirigindo-se ao povo numa situação histórica de desordem e de abatimento e buscando os meios para reconstruir a nação alemã. No entanto, os escritos sobre Maquiavel, embora uma peça de “Filosofia Prática”, derivam das concepções teóricas de Fichte, a saber, as suas versões da Doutrina da Ciência posteriores a 1804. Ao mesmo tempo, demonstram uma mudança na sua Filosofia Política, com uma desvalorização da ideia de “contrato social” e da necessidade de legitimação da soberania. Embora ainda um crítico do “princípio autoritário” que caracterizava as sociedades de Antigo

Regime, bem como da ideia de monarquia hereditária, Fichte afastou-se dos princípios do estado democrático tal como se podem encontrar nos escritos políticos de Kant.

Palavras-chave: Fichte; Maquiavel; Educação; Revolução Francesa; Soberania

Abstract: This paper addresses Fichte's theory of the relation between state and education in his writings on Machiavelli from 1807. The aim is to show that Fichte's idea of the role of the educator is closely connected with his diagnosis of the Napoleonic epoch, with the role he assigns to the German people and with his theory of the mission of the state. Fichte sees himself as a new Machiavelli, addressing the people in a situation of historical disarray and distress, and seeking the means to rebuild the German Nation. Nevertheless, the writings on Machiavelli, although a piece of "Practical Philosophy", stem from Fichte's theoretical conceptions, namely, the versions of the Doctrine of Science after 1804. At the same time, they demonstrate a shift in his Political Philosophy, with a devaluation of the idea of "social contract" and of the necessity of legitimation of sovereignty. Although still a critic of the "authoritarian principle" that characterized the societies of the *Ancien Régime*, as well as of the idea of a hereditary monarchy, he departed from the principles of the "rule of law" (exemplified in Kant's political writings) that are at the basis of a democratic state.

Keywords: Fichte; Machiavelli; Education; French Revolution; Sovereignty

O ensaio de Fichte sobre Maquiavel, tal como muitos dos seus escritos políticos da mesma época, representa, em meu entender, uma viragem nas concepções políticas e jurídicas que Fichte defendera na última década do século XVIII, desde o escrito sobre a liberdade de pensamento até ao tratado sobre os *Fundamentos do Direito Natural*. Alguns estudio-

sos de Fichte, como por exemplo, não há muitos anos, Jean-Christophe Goddard, esforçaram-se por demonstrar a existência de uma continuidade entre o que poderíamos chamar o primeiro Fichte e o Fichte da maturidade, nomeadamente, uma permanente adesão aos princípios da Revolução Francesa.¹ Não creio que esta posição seja defensável, como tentarei mostrar adiante, embora seja igualmente simplificador querer ver no Fichte da maturidade quase que um precursor de algumas ideologias totalitárias do século XX. Todavia, creio que, em 1807, data da publicação do ensaio sobre Maquiavel, apesar de algumas diferenças importantes e, sobretudo, de uma muito maior profundidade especulativa no âmbito da Filosofia Política e Jurídica, Fichte se encontra muito mais próximo de autores com quem polemizara uma década antes – como Friedrich von Genz (o tradutor de Edmund Burke para alemão) ou Rehberg – do que, para não ir mais longe, de Rousseau ou de Kant.

O ensaio sobre Maquiavel, seguido de uma pequena antologia de textos do autor italiano (em particular de *O Príncipe*, mas também dos *Discursos sobre a 1.^a Década de Tito Lívio*), parece-me ser a demonstração do que afirmei, em particular se o lermos, como aqui tentarei fazer, em conjugação com a *Staatslehre* de 1813.

O ponto de vista de Maquiavel e o ponto de vista de Fichte sobre Maquiavel

O ensaio sobre Maquiavel, publicado, como disse, em 1807 e reeditado em 1813, constitui, antes de mais, um elogio de Fichte ao realismo político do autor italiano. Maquiavel não é obviamente um filósofo, pelo menos no sentido fichteano do termo, como é patente na sua aversão

¹ Jean-Christophe Goddard, “Présentation”. In : Fichte, *La Doctrine de l’État 1813*. Paris, Vrin, 2006, 7-25.

ao ideal.² Isto significa que não lhe devemos pedir uma compreensão aprofundada do significado da sua época, que só lhe teria sido possível se a soubesse relacionar com todas as outras, dentro da conexão global que constitui o tempo histórico.³ Os objetivos de Maquiavel eram mais limitados. Mas, em meu entender, o tom de Fichte não é de crítica, ao contrário do que defende Yves Radrizzani, mas sim de apreço pelo pragmatismo de Maquiavel⁴: pois tal pragmatismo não impediu Maquiavel de selecionar e reorganizar o material histórico empírico que a realidade italiana do início do século XVI colocou ao seu dispor e, assim, proceder, mesmo que de forma incipiente, a uma verdadeira tarefa filosófica. É este pragmatismo – pensa Fichte – que se pode revelar útil para os alemães. Se quiséssemos indicar o lugar de Maquiavel, aos olhos de Fichte, em relação aos cinco pontos de vista possíveis sobre o mundo que são distinguidos na *Anweisung zum seeligen Leben*, sentiríamos, julgo eu, alguma dificuldade. Mas tudo indica que, na perspectiva de Fichte, Maquiavel, perante as necessidades que o seu tempo lhe colocou e nas circunstâncias históricas em que lhe foi dado viver, se mostrou capaz de exercer, na base da compreensão que tinha delas – e no âmbito circunscrito que as suas finalidades pragmáticas lhe impuseram –, aquela forma de pensamento criador que é própria dos que se entregam com seriedade à reflexão. E, em Maquiavel, é claro e altamente significativo o resultado desse exercício de pensamento: Maquiavel formula o princípio regulador de toda a ação política, segundo o qual na base de uma república está a convicção de que os homens são maus e dispostos a desobedecer às leis que os governantes lhes dão. Como diz Fichte, se, por si mesmos, todos os homens desejassem a justiça, bastaria indicar-lhes o caminho justo para que eles o seguissem.⁵

² Cf. Maquiavel, *O Príncipe*. Cap. XV, trad. port., 185.

³ GgZ, SW VII, 6.

⁴ UM, SW XI, 404. Cf. Yves Radrizzani, “Comment Fichte lit Machiavel”. In *Etica & Politica/Ethics and Politics*, XVII – 3 (2015) 47-57, 50-51.

⁵ SW VII, 420.

Mas, embora não se tenha elevado ao plano dos princípios do saber, que só a Doutrina da Ciência poderá expor, nem sequer aos princípios – decorrentes dos anteriores – que devem nortear toda a ação política, aquele pragmatismo de Maquiavel, ligado à forte determinação moral que o seu caráter evidenciava, livrou-o do perigo de se ater a falsos princípios, ou a princípios simplesmente imaginários. Apoiado em princípios dessa ordem, diz Fichte, um homem de bem corre o risco de se perder, num mundo em que os maus constituem a maioria.⁶ Certamente que a determinação moral, na perspectiva de Fichte, não é, por si só, suficiente para garantir a validade das decisões, pois, como a *Anweisung* demonstrara, falta-lhe a certeza interior que apenas a religião e a filosofia serão capazes de fornecer. Se considerarmos a obra e a actividade pública de Maquiavel à luz daqueles cinco pontos de vista, o mais exato é, talvez, situar Maquiavel a meio caminho entre o empirismo do grau inferior e a filosofia, que representa o grau superior. Mas, para Fichte, é justamente isto que torna a figura e as propostas de Maquiavel tanto mais interessantes como objeto de análise.

Tendo dito “a meio caminho”, estou a atribuir a Maquiavel, entre aqueles cinco pontos de vista referidos por Fichte, o ponto de vista da ética superior. Ora, é frequente ouvir-se falar do amoralismo das propostas de Maquiavel. Fichte, contudo, vai ilibá-lo de tal acusação. O que Maquiavel propõe pode formular-se do seguinte modo: independentemente da forma como um príncipe obteve o poder, é melhor que o saiba conservar; e se é um usurpador, é melhor para os súbditos que governe bem, do que sujeitá-los a que apareça outro usurpador em resultado do descontentamento que o seu governo possa ter provocado. Assim, tornam-se compreensíveis as razões pelas quais Maquiavel admira Cesar Borgia, apesar da sua crueldade. As particularidades da situação da Itália no início do século XVI, a anarquia interna, a ausência de poder e o regresso de muitas repúblicas e principados a um estado quase de natu-

⁶ SW VII, 405.

reza, explicam o elogio que Maquiavel fez dele. E se, para conservar o poder, um príncipe pode ter de usar de crueldade, Fichte nota que são sempre os meios mais suaves os que Maquiavel propõe.⁷

Caraterização da época actual

Fichte vê algumas semelhanças entre a situação alemã, no tempo das guerras napoleónicas, e a situação italiana no tempo de Maquiavel. Um grande número de pequenos estados – como os que existiam em Itália no século XVI e existem na Alemanha no início do século XIX –, mesmo que encarnem um princípio ético superior, não conseguem levar a cabo um projeto de regeneração política. A própria situação da França serve de inspiração a Fichte: a política externa francesa só se tornou possível na medida em que a França napoleónica se transformou num estado forte.⁸ Assim, mau grado algumas diferenças, e os quase 300 anos que separam *O Príncipe* do ensaio de Fichte sobre Maquiavel, a Alemanha derrotada e dividida padece de alguns males que são idênticos aos da Itália do Renascimento.

Todavia, para Fichte, existe também uma diferença entre a Itália de Maquiavel e a Alemanha do seu tempo, diferença que parece colocar a Alemanha numa situação mais favorável do que aquela contra a qual Maquiavel tivera de combater. Sabemos que, nas suas obras anteriores a 1800, Fichte em parte alguma defende a opinião de que um príncipe deve agir como se os homens fossem maus. No ensaio sobre Maquiavel, partindo embora da opinião inversa, Fichte acrescenta algo de importante. No âmbito da política interna, Maquiavel poderia ter razão no que se refere às relações do príncipe com os súbditos do seu tempo; nessa

⁷ SW VII, 406-407.

⁸ Peter Paret, "Machiavelli, Fichte, and Clausewitz in the Labyrinth of German Idealism". In: *Ética & Política/Ethics & Politics*, XVII, 2015, 3, 78-95, 79-80.

altura, era legítimo ao príncipe entrar em guerra com eles, para instaurar a legalidade e a paz. Mas esta situação está agora ultrapassada em países como a Alemanha. Exceto no caso de alguns indivíduos isolados, a soberania da lei é aceite por todos e o príncipe não tem de entrar em guerra com o seu povo.⁹ Diz Fichte:

“[...] entre os alemães, [...] os príncipes estão em paz com os povos e, a este respeito, não têm necessidade de desenvolver contra eles qualquer política, nem usar qualquer outro meio para os refrear, senão a própria lei; assim, de facto, toda esta parte do ensino de Maquiavel, que tem a ver com o modo como se deve trazer um povo recalcitrante ao domínio da lei, está ultrapassada para a nossa época.”¹⁰

Não conheço muitos outros textos de Fichte em que a comparação entre a situação da Itália e a da Alemanha seja feita nos termos que referi. Creio até que Fichte defende que a situação da Alemanha terá sido mais favorável do que a da Itália numa altura em que a Alemanha constituía uma nação como a Espanha ou a França. Por isso, as soluções que propõe para resolver a crise alemã vão colocá-lo, ao que me parece, numa situação desconfortável. E o desconforto em que Fichte se coloca tem a ver com a sua pretensão em manter duas teses que não se compatibilizam facilmente: por um lado, o reconhecimento que a doutrina dos direitos do homem, bem como os princípios da liberdade e da igualdade, que caracterizam o mundo moderno, são os fundamentos eternos de toda a ação governativa; por outro, a confissão de que a situação particular da Alemanha no início do século XIX – que a aproxima da Itália do século XVI – pode justificar a suspensão desses princípios.¹¹

⁹ UM, SW XI, 420-421.

¹⁰ SW VII, 422.

¹¹ Sobre esta dificuldade, cf. Yves Radrizzani, *op. cit.*, 55, que defende uma posição não inteiramente coincidente com a que aqui apresentamos.

A antropologia de Fichte – ou o que eu julgo ser a antropologia de Fichte – fornece um aparente elemento de conciliação entre as duas teses opostas, pois Fichte sempre admitiu que existe na natureza humana uma inclinação para a inércia, ou para a preguiça, que contraria a natural dinâmica da razão. E, na medida em que ninguém é naturalmente filho da liberdade, há que coagi-lo para que o venha a ser. Por outro lado, o pessimismo já manifestado nas Conferências *Características da Época Presente*, pronunciadas em Berlim em 1804-1805, relativamente ao carácter próprio da época – mesmo que seja um pessimismo “suavizado” pela convicção de que em todos os homens subsiste um fundo de verdade que os dispõe a ouvir as exposições do filósofo¹² – vai conduzir Fichte a ver no constrangimento o necessário coadjuvante de uma educação para a liberdade. Tal como procede o filósofo, na exposição “popular”, ou seja, não científica, dos princípios da sua filosofia, também o governante educador poderá apoiar-se no sentido natural do verdadeiro que existe em cada homem e que tem, na inteligência, o órgão que possibilita o assentimento; simplesmente, a ausência de um estado de direito (como é o caso da Alemanha, segundo Fichte, após a dissolução do Império) e a conseqüente corrupção dos costumes podem obrigar o príncipe a adotar medidas extraordinárias. Falarei, mais adiante, da importância deste tema e de algumas aporias que me parece que daqui resultam.

Mas vejamos também estas questões, antes de prosseguirmos, pelo ângulo da política externa. Na relação entre os Estados permanece o estado de natureza.¹³ Cada Estado deve pressupor as más intenções dos outros. E Fichte parece supor que esta situação não se vai alterar. Assim, toma as suas distâncias relativamente ao que diz Kant, quer em *A Paz Perpétua*, quer na *Metafísica dos Costumes*. Kant defendia que uma guerra deve ser conduzida segundo princípios tais que venha a ser possível sair do estado de natureza entre os Estados, ou seja, a guerra deve ser con-

¹² AzsL, SW V, 418-420.

¹³ UM, SW XI, 420.

duzida tendo em vista a possibilidade futura de se entrar num estado jurídico.¹⁴ Fichte, pelo seu lado, afirma que um Estado que recuse armar-se contra os Estados vizinhos e que não veja os territórios dos Estados vizinhos como territórios de que pode necessitar para a sua segurança, arrisca-se a perder aquilo que já tem. Nas relações humanas, os conflitos podem ser resolvidos por um juiz; mas tal juiz não existe para a relação entre Estados.

O problema da educação

Somos, assim, reconduzidos, pelos ângulos da política interna e da política externa, aos problemas da legitimidade dos princípios da ação governativa e da legitimidade do próprio poder. Fichte recusa agora a ideia de contrato social, que defendera, nomeadamente, na sua obra de 1796 sobre os *Princípios do Direito Natural*, ou, pelo menos, dá-lhe uma formulação que a descaracteriza, como tentarei mostrar mais adiante. O capítulo III do ensaio sobre Maquiavel, intitulado “Sobre o Republicanismo e o Monarquismo de Maquiavel”¹⁵, parece pôr os problemas de legitimação em segundo plano, ou melhor, parece dizer que eles não se colocam no caso de um Estado completamente corrompido, como era o caso de Florença no tempo de Maquiavel e é agora o da Alemanha. Na *Staatslehre* de 1813, Fichte explicita com grande clareza os pressupostos em que assenta esta sua posição:

“[...] o direito é um conceito puro *a priori* que reside pura e simplesmente na razão: não qualquer coisa sobre a qual todos só se entendem livremente na medida em que cada um possui já [a liberdade] antes do direito e dela abdica: [foi] assim, de acordo com o *contrato social* de Rousseau, empírico, arbitrário,

¹⁴ Kant, *Metaphysik der Sitten*, AK VI, 347.

¹⁵ UM, SW XI, 408 ss.

imaginado; uma meditação ao acaso sobre tarefas especulativas, sem princípios especulativos. Daí resultou a Revolução Francesa: não admira que ela, resultando de tais princípios, tenha acontecido como aconteceu.”¹⁶

Vemos aqui uma explícita recusa da noção de contrato. Ora, a este propósito, pode colocar-se a questão de saber até que ponto a filosofia política de Fichte deriva da, ou, pelo menos, é uma expressão a sua filosofia geral. Até ao final da vida, Fichte apresentou esta última como uma filosofia da liberdade. Mas a sua filosofia da maturidade é uma filosofia da liberdade que não reconhece no Estado o carácter de uma instituição simplesmente jurídica, atribuindo-lhe uma importante função educativa, que consiste em formar os indivíduos na perspectiva de sacrificarem as suas vidas em benefício da espécie. A repugnância de cada um, enquanto ser puramente animal, em fazê-lo dá ao Estado a feição de uma instituição de constrangimento.¹⁷ Fichte insiste, na *Staatslehre*, no facto de se tratar de um constrangimento tanto mais legal (*rechtmässig*) quanto se apresenta como inevitável, sendo esta inevitabilidade reconhecida por todos na medida em que se legitima por referência a uma legalidade que visa garantir o cumprimento de uma finalidade superior: a saber, a educação do género humano. Isto supõe, contudo, que aquele que constrange (Fichte designa-o por *Zwingherr*), assim como o educador (*Erzieher*), acederam já a um saber sobre essa finalidade, saber que não se legitima na base de uma acção recíproca com aqueles que serão constrangidos. O objectivo de Fichte, no entanto, é claro: mostrar que o constrangimento é-o apenas para todo aquele que ainda não se elevou à *Einsicht* do educador; uma vez que tal tenha acontecido, o constrangimento exterior será compreendido como Direito a que interiormente se assente.

¹⁶ StL, SW IV, 436.

¹⁷ GgZ, SW VII, 144.

Poder-se-ia perguntar se a “filosofia do Absoluto” de Fichte – nomeadamente, a partir de 1804, a sua “filosofia religiosa” – será responsável, e em que medida, pelas mudanças que podemos constatar na sua filosofia política. Há, evidentemente, elementos de continuidade e elementos de ruptura entre o Fichte que escreve as *Considerações para Retificar o Juízo do Público sobre a Revolução Francesa* e o Fichte que escreve sobre Maquiavel em 1807 e, ainda, o que profere, em 1813, em Berlim, as Lições sobre a Doutrina do Estado. E será sempre objeto de controvérsia saber se os primeiros elementos (os de continuidade) se sobrepõem aos segundos, ou se não sucederá o inverso.

Tomemos como exemplo o que nos é dito no § 12 da *Doutrina da Ciência Nova Methodo*: a metafísica é a passagem do sensível ao inteligível realizada pelo Eu produtor, ou seja, o Eu que pela vontade e apenas pela vontade – e não apenas, como em Kant, pela ordenação do diverso da intuição – é inteiramente um Eu.¹⁸ Se admitirmos que esta afirmação da *Nova Methodo*, mesmo que sob outras formas, se mantém válida na filosofia tardia de Fichte, diremos que a ideia de revolução, com a noção de progresso que ela implica e com a filosofia da história que lhe é subjacente, não foi completamente abandonada. O início da *Staatslehre* mostra uma aparente continuidade com a totalidade da filosofia anterior. É assim que Fichte, em 1813, insiste em que todas as explicações que fornecer só serão entendidas se cada um as produzir em si mesmo por meio do livre exercício do pensar e não na base de simples considerações históricas, ou seja, de um saber já produzido por outros.¹⁹

A ideia de que existe uma produtividade originária do Eu, bem como o problema do acordo entre Eus originariamente ativos, serão uma constante no pensamento de Fichte, assim como, também, a tendência para conceber a política na base de um ativismo que visa determinar o curso

¹⁸ WLn_m, GA IV/2, 424.

¹⁹ StL, SW IV, 370-371.

dos acontecimentos.²⁰ Todavia, tal atividade produtiva não conserva exactamente o mesmo sentido a partir de 1799, ou, mais propriamente, a partir de 1804. Após esta data, a noção de atividade produtiva ganha uma densidade que não parecia possuir ainda em 1799, mesmo que a possamos ver antecipada em algumas passagens da *Sittenlehre* de 1798.²¹ O que é verdadeiramente novo é essa noção vir acompanhada de uma teoria da história do Eu, no decurso da qual o modo como é efetuada a superação dos obstáculos que entravam a sua livre atividade se virá a refletir na sua vida futura.²² Uma decisão constitui-me sempre como *aquele que se decidiu de uma cerra maneira*.

A teoria da imagem – talvez o aspecto mais relevante da filosofia tardia de Fichte – parece contrariar também a hipótese de uma simples continuidade. Terá a teoria da imagem, cuja primeira elaboração precede de poucos anos o texto sobre Maquiavel, produzido qualquer efeito significativo no pensamento político de Fichte e determinado a sua evolução? Embora a resposta nos pareça poder ser afirmativa, não é fácil fornecer disto uma demonstração cabal. Seria preciso mostrar que uma comunidade de destinos, partilhada sob a forma de uma unidade estadual e linguística que se auto-realiza como imagem do Absoluto, é a contrapartida, no plano prático, da imagem do Absoluto que a filosofia teórica de Fichte coloca no fundamento do saber humano. Este assunto excede largamente o que seria possível realizar nos limites desta comunicação. Mas

²⁰ Este ativismo, que não necessitamos de explicar mais detalhadamente aqui, não o entendemos, como é óbvio, como uma mera característica psicológica de Fichte, mesmo que na sua base se possam encontrar alguns dos traços do seu carácter. Entendemo-lo, antes, como filiando-se na sua teoria do Eu produtor, articulada com a relação entre desejo e vontade, tal como é exposta, nomeadamente, no § 12 da *WLnm*. Cf. GA IV/2, 436.

²¹ Cf., nomeadamente, o texto seguinte: “So allein lässt sich eine allgemeine Erscheinung in der Menschheit erklären, die über alles menschliche Handeln sich erstreckt: *die Möglichkeit der Angewöhnung* und der Hang, bei dem gewohnten zu bleiben” (SL, SW IV, 200).

²² Reinhard Lauth chama a atenção para este facto em Lauth, “L’action historique d’après la philosophie transcendente de Fichte”. In: *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit*. Neuried, Ars Una, 1994, 373-406.

a ser verdadeira esta hipótese, a filosofia da maturidade obrigar-nos-ia a pensar de forma diferente o modo como se constituem as relações intersubjectivas. Alguns pontos, todavia, podem já ser estabelecidos.

A doutrina da imagem

Começemos por um simples elemento de ordem biográfica. A leitura dos diários de Fichte relativos ao ano de 1813 parece comprovar que alguma relação deve ter existido, no seu espírito, entre a redação da *Staatslehre* e a teoria da imagem. Com efeito, essa leitura comprova que existem interrupções na redação do texto das Lições que se explicam pelo facto de Fichte julgar necessário proceder a desenvolvimentos sobre a natureza da teoria. Por exemplo, depois de ter dedicado os dias 20 a 29 de Maio de 1813 a escrever sobre a teoria da imagem, Fichte retoma, a 30, a redação da *Staatslehre* abordando o problema da “instauração do reino da razão” e da missão do soberano revestido da incumbência de educar o seu povo. É claro que os aprofundamentos da teoria da imagem a que Fichte procede em 1813 devem ser procurados, em primeiro lugar, na exposição “científica” dos problemas de filosofia pura que tem lugar nesse mesmo ano nas Lições sobre *Os Factos da Consciência*. Mas as primeiras formulações da teoria remontam a 1804, ou seja, antecedem em três anos o escrito sobre Maquiavel, ela própria é retomada em diversos pontos da *Staatslehre*, começando pela sua “Introdução geral”, e não seria normal, num autor como Fichte, que os aspetos diversos da sua filosofia não se encontrassem numa íntima relação e não derivassem de uma fonte comum.

Acrescentarei ainda um elemento textual de alguma relevância. Nas conferências *Características da Época Presente* – ou seja, justamente no momento em começa a elaborar a sua doutrina da imagem –, Fichte faz uma referência à doutrina num contexto muito relevante para o tema da minha comunicação. Fichte fala da necessidade de uma arte, regulada

pela ciência, que deveria ser aplicada nas relações entre os homens até que a espécie se tornasse na imagem perfeita do seu modelo eterno. O ponto em que Fichte insiste é que a ciência, ou seja, o conhecimento da regra que deve regular as relações entre todos os membros da espécie, não é suficiente para que essa regulação se torne efectiva. Essa arte deverá ser aplicada até ao momento em que, tornada imagem do seu modelo na razão, a humanidade terá realizado a sua finalidade na Terra, penetrando nas esferas superiores da eternidade.²³ Daqui resultam vários problemas. A consciência maior ou menor que cada época possui das finalidades da espécie – podendo admitir-se que tal consciência possa ser mínima ou nula – depende da ação de indivíduos particulares (os “portadores” dessa consciência, se assim se pode dizer) sobre a totalidade dos homens. Alguns indivíduos podem encontrar-se em atraso relativamente ao nível que atingiu a consciência da sua época, devido ao meio ou às circunstâncias em que foram educados. Outros, ao invés, podem encontrar-se adiantados e trazer em si os gérmenes de uma época nova.

Antes de vermos mais em pormenor os possíveis reflexos da doutrina da imagem nas concepções políticas do Fichte da maturidade, e também para fixarmos algumas ideias que nos serão úteis nos desenvolvimentos posteriores, recolhamos todos os dados essenciais do problema referidos até agora: 1) a época actual é a época do egoísmo; 2) existe na natureza humana uma inércia essencial que contraria o dinamismo da razão, a qual tende para um cada vez maior discernimento dos princípios do agir e uma cada vez maior regulação das relações entre os membros da espécie; 3) em consequência dessa inércia, o princípio regulador (no sentido kantiano do termo) de toda a ação política estabelece que os governantes devem considerar os homens como inclinados para a maldade; 4) essa mesma ação política, todavia, deverá reger-se por princípios cuja validade é eterna, entre os quais encontramos a doutrina dos direitos do homem tal como foi formulada na Revolução Francesa. Para avançar na

²³ GgW, SW VII, 10-11.

minha explicação de qual é, em meu entender, a relação entre a doutrina da imagem e a filosofia fichteana da maturidade, preciso de recorrer a uma citação do ensaio sobre Maquiavel, onde nos surge uma ideia que até agora não foi ainda referida. Diz Fichte:

“O príncipe pertence à nação de uma forma tão plena e total como ela pertence a ele; a destinação da nação, por meio do desígnio eterno que a divindade formou dela, está posta inteiramente nas suas mãos e ele é responsável por isso. De forma alguma lhe é permitido afastar-se arbitrariamente das regras eternas que o entendimento e a razão prescrevem para a administração dos estados.”²⁴

Para entender este texto, talvez não seja necessário pensar que Fichte tem ideias perfeitamente claras sobre o assunto e que a sua teoria é isenta de falhas, pelo menos no sentido de ser inteiramente coerente. Nele, encontramos alguns princípios que nos recordam os do romantismo político seu contemporâneo: 1) uma concepção orgânica do Estado; 2) a defesa do princípio hierárquico, embora, convém notar, se trate de uma hierarquia funcional e não resultante de direitos supostamente hereditários (e esta diferença é importante); 3) a recusa de tudo o que faça lembrar, na base da organização do Estado, o contratualismo moderno, seja na versão de Thomas Hobbes, seja na versão de John Locke. Seria, todavia, muito simplificador colocar o Fichte da maturidade do lado do romantismo político: o romantismo político não defende a tirania, mas sim a autoridade – o que não é bem a mesma coisa, mesmo quando os efeitos de ordem prática são os mesmos –, sendo esta autoridade fundada numa ordem natural das coisas, exprimindo-a e levando-a à sua plenitude. Fichte, que não simpatiza com o “princípio autoritário” (definido como eu acabei de o fazer), não recua perante a possibilidade da tirania, mesmo que provisória.

²⁴ UM, SW XI, 427.

É o que ressalta, em meu entender, da curiosa versão de contrato que Fichte fornece na 10.^a Lição das *Características do Tempo Presente*²⁵, numa linguagem que nos faz recordar o *Tratado Teológico-Político* de Espinosa. Numa constituição em que todos os indivíduos sejam sacrificados às necessidades da espécie – diz Fichte –, *todos* são sacrificados em nome de todos os outros, de modo que se alguém se recusasse a esse sacrifício obteria para si uma posição de vantagem de que os outros estariam privados: tal pessoa estaria no gozo de todas as vantagens da associação política sem ter de suportar todos os seus encargos. Ora, quando todos são sacrificados em benefício da força geral da espécie, cada um recebe, em troca da sua contribuição individual, a sua própria força reforçada pela força de todos.

Ora, uma vez que Fichte afirma que a finalidade da espécie é a cultura, vejamos esta questão, uma vez mais, pelo lado da educação. O povo deve ser educado para a moralidade.²⁶ Mas entre o reino do egoísmo e o reino da moralidade, ou seja, da vida de acordo com a razão, existe um termo intermédio: podemos designá-lo como a época da libertação do egoísmo.²⁷ No entanto, Fichte, ao contrário de Kant, estabelece uma distinção entre princípios políticos e princípios morais, distinção de grandes consequências para entendermos o papel reservado ao príncipe nesta época intermédia. Assim sendo, dever-se-á concluir que a educação moral serve, em primeiro lugar, propósitos políticos, ou seja, serve para criar no povo um espírito de aceitação de uma ordem política que, uma vez realizada, permitirá que a sua educação moral prossiga até ao seu termo? E que diremos sobre estes educadores? Jean-Christophe Goddard defende que não são filósofos, mas sim professores, encarregados, pelo estado, de proceder à educa-

²⁵ GgW, SW VII, 145-146.

²⁶ Douglas Moggach, "Fichte's engagement with Machiavelli". In *History of Political Thought*, XIV, 4 (1993) 573-589, 576.

²⁷ Retomo, embora noutros termos, a distinção fichteana, nos *Grundzüge*, entre o reino do instinto e o reino da ciência racional; cf. SW VII, 9.

ção do povo. É certo que Fichte utiliza, talvez maioritariamente, a palavra *Gelehrten*, mas fala também de *die Wissenschaftlichen* – os homens de ciência – palavra que, tendo em atenção o que ciência significa para Fichte, parece justamente indicar os filósofos.²⁸

Aqui Fichte talvez siga, mas apenas em parte, o ensinamento de Maquiavel, que defende que na origem da liberdade se pode encontrar a tirania.²⁹ A ditadura que Fichte propõe é apenas transitória; a de Maquiavel também, mas Fichte tem em vista, como vimos, a educação moral do povo.³⁰ Mas daqui resulta uma enorme dificuldade: que tipo de educação é a mais adequada para a época do egoísmo e em que entre os Estados reina ainda um estado de natureza? Mais ainda: que educação deverá ser essa quando o principal dever do Estado – e, por conseguinte, do soberano – é defender-se dos outros estados, que desejarão fatalmente engrandecer-se à sua custa? Quanto a este ponto, cremos ser necessário reconhecer que Fichte evoluiu, não tanto quanto à convicção de que o povo necessita de ser educado, mas, sobretudo, quanto à natureza dos procedimentos que conduzirão à educação do povo e quanto às finalidades desta. Fichte, em 1796-98, vê a educação moral como resultado do aprofundamento das relações intersubjectivas, que o estado deverá apenas facilitar; o horizonte da tese de Fichte, nesta data, é a concepção dos direitos humanos herdada da Revolução Francesa; a liberdade de pensamento e de expressão criam uma nova rede de relações sociais, na base da qual se processa a educação do indivíduo; a partir de 1804, a descoberta do papel da nação como comunidade efectiva – quer dizer, como anterior, de direito, pelo menos, às relações intersubjectivas e, ao mesmo tempo, como garantia delas –, levá-lo-á a valorizar o papel do Estado na educação moral dos indivíduos.

²⁸ StL, SW IV, 395.

²⁹ Sobre este assunto, cf. o cap. XIX de *O Príncipe*, trad. port., 199 e segs.

³⁰ Douglas Moggach, *op. cit.*, 80.

Como veremos mais adiante, esta posição permite a Fichte “contornar” as dificuldades inerentes ao modelo contratualista, mas sem efectivamente propor uma solução alternativa satisfatória. Na realidade, fica por explicar o modo como o soberano pôde aceder a uma *Einsicht* a que outros – a maioria – não conseguiram ainda chegar. Fica também por explicar a legitimidade da própria *Einsicht*, não se vendo que possa apresentar-se senão como consistindo na suposta legitimidade do poder que a impõe. Admitamos, porém, que ela não é imposta: o problema, em meu entender, torna-se ainda mais grave, uma vez que será necessário, no caso de subsistirem visões do mundo contraditórias, ou retirar-lhes qualquer legitimidade, impedindo que interfiram com a tarefa educativa, ou conferir-lhes aquele mínimo de legitimidade que retira à *Einsicht* do soberano a pretensão de ser absolutamente certa.

Sabemos que a exigência de uma *allgemeine Volkserziehung* é formulada explicitamente nas Lições de 1813.³¹ Encontramos a mesma ideia no ensaio sobre Maquiavel, formulada apenas de forma ligeiramente diferente: uma profunda formação científica – diz Fichte em 1807 – consegue preparar seja quem for para o exercício das funções de estado, o que o nascimento, por si só, não conseguirá fazer.³² Mas a questão não me parece resolvida, ao invés do que defende Jean-Christoph Goddard na sua “Présentation” da tradução francesa da *Staatslehre*, pelo simples facto de Fichte recusar a existência de uma distinção entre os homens que resultasse do seu nascimento.

Moral e política

O corolário desta tese é a separação entre a moral e a política. O estado, enquanto força educativa, mas também de coação – que não

³¹ StL, 454.

³² UM, SW XI, 431.

pode deixar de ser, uma vez que o povo não se encontra ainda educado, uma vez que cada um segue os seus interesses individuais e não os da espécie no seu todo –, não reconhece quaisquer princípios morais que possam entravar a realização da sua tarefa. Posição paradoxal, sem dúvida, uma vez que o estado educa, justamente, para a moralidade.³³ É claro que educa para a moralidade sujeitos que são ainda incapazes de agir moralmente e que, por assim dizer, se encontram no estado de natureza, se admitirmos que por tal Fichte entende um estado mais próximo do que o que foi descrito por Hobbes do que o que foi descrito por Rousseau.

Poder-se-á tentar argumentar que esta separação entre moral e política vale para Fichte, antes de mais, no domínio da política externa. Com efeito, no ensaio sobre Maquiavel afirma: na relação com outros povos não existe lei nem direito, excepto o direito do mais forte.³⁴ O príncipe não age, neste caso, como um sujeito privado diante de outros sujeitos privados. Mas a separação entre moral e política estará no espírito das investigações fichteanas sobre o direito, como um traço permanente, até aos seus últimos escritos. Quanto a este assunto, a *Staatslehre* de 1813 prolonga, sistematiza e organiza em sistema coerente o que é dito no escrito sobre Maquiavel e comprova que a referida separação não vale apenas nas relações internacionais. O constrangimento, defende Fichte, não se destina a reprimir uma vontade interna má em cada sujeito, pois tal não está no seu poder. Destina-se apenas a reprimir as suas manifestações no mundo dos fenómenos (*in der Erscheinung*, diz o texto alemão³⁵), de tal modo que todos sejam obrigados a agir como se um princípio moral fosse o móbil das suas vontades. Se a vontade interna for uma manifestação da natureza num ser – o homem – que a ela não pertence pela

³³ Cf. Luc Ferry et Alain Renaut, “Présentation”. In: J. G. Fichte, *Machiavel et autres Écrits Philosophiques et Politiques de 1806-1807*. Paris, Payot, 1981, 16-17.

³⁴ UM, SW XI, 427.

³⁵ StL, SW IV, 435.

sua destinação, só um meio igualmente natural (o medo do castigo, por exemplo) será eficaz para a contrariar. A afirmação seguinte, retirada do ensaio sobre Maquiavel, comprova-o:

“Se alguém engendrar em si mesmo uma vontade boa e justa, para ele a lei penal perde completamente, também, a sua função de incitação, pois ele faria o que é justo mesmo se não houvesse nenhuma lei nem nenhuma pena, e, se a possibilidade da injustiça lhe fosse oferecida, todavia não a realizaria, fosse qual fosse a lei penal, mas preferiria morrer.”³⁶

Parece, por conseguinte, que somos obrigados a distinguir uma vontade boa e uma vontade má, tanto nos indivíduos como na relação entre os estados. Ora a tese de uma vontade má vai minar a ideia de uma legitimidade da revolução, porque ataca directamente um pressuposto da noção de contrato, tal como Rousseau a expusera. Este era um dos princípios em que assentava a crítica do pensamento conservador aos ideais da Revolução Francesa: se existe uma vontade má, se cada homem é demasiado fraco ou demasiado egoísta para pôr de lado os seus interesses particulares e contribuir para a formação de uma vontade geral, todas as revoluções são ilegítimas.³⁷ E são-no, não apenas por derrubarem um poder constituído que se apoia numa certa tradição de autoridade e num consenso forjado pela história (como defendia Burke), nem porque uma constituição não pode incluir o direito à subversão da ordem constitucional sem, com isso, se estar a contradizer a si própria (como Kant defende na sua *Metafísica dos Costumes*³⁸), mas sim, sobretudo, porque elas conferem a todos os homens um poder de decisão de cujo exercício só alguns são capazes.

³⁶ UM, SW XI, 421.

³⁷ Alain Renaut, *História da Filosofia Política*, 3, trad. port., 174.

³⁸ Kant, *Metaphysik der Sitten*, 320: “[...] para estar [o povo] para tal [resistência à legislação] capacitado teria que existir uma lei pública que autorizasse esta resistência ao povo, quer dizer, que a legislação suprema contivesse uma determinação de acordo com a qual não fosse suprema e convertesse o povo como súbdito, num e no mesmo juízo, em soberano daquele a quem está submetido; o que é em si contraditório [...].”

A legitimidade

Não respondemos ainda completamente à pergunta sobre se é ou não o povo que confere legitimidade à acção do soberano. Para que tal pudesse acontecer seriam necessárias duas condições: que a visão do soberano fosse justa; que a do povo também fosse. Daqui resultam imediatamente duas novas questões: quem educa o povo? Que garantia pode apresentar o soberano quanto à justeza da sua visão? Este problema tem, na filosofia tardia de Fichte, uma resposta diferente da que recebera entre 1793 e 1799. Mas, se interpretei bem, Fichte encontra uma forma, à primeira vista sutil, de contornar a pergunta: “que direito tem o soberano de usar a força?”. A sua resposta é que a pergunta, pertinente na época do despotismo, deixa de fazer sentido a partir do momento em que a distinção entre o soberano e o povo não mais se faz nos termos antigos.³⁹

Tudo o que acabou de ser dito entender-se-á melhor se tivermos em atenção que Fichte tem dois, ou eventualmente três, conceitos distintos de constrangimento e, por conseguinte, de uso da força. Há o constrangimento de que usa o soberano que visa educar o seu povo para a moralidade; mas há também o constrangimento que uma vida conduzida sobre o princípio do egoísmo exerce sobre as exigências da razão, embora este constrangimento, dadas certas características da natureza humana, não seja, muitas vezes, sentido como tal; mas há ainda um terceiro tipo de constrangimento, que tem origem no poder exercido pelo soberano, que reina na época do egoísmo, sobre aqueles que são vítimas do seu poder despótico.⁴⁰ Creio que este terceiro tipo terá de ser cuidadosamente distinguido do primeiro para não se caírem em simplificações excessivas. Não o fazer pode originar algumas distorções na interpretação das inten-

³⁹ StL, SW IV, 436 e segs.

⁴⁰ Sobre este terceiro tipo de constrangimento, cf. GgW, SW VII, 10.

ções de Fichte, de que Luc Ferry e Alain Renaut terão sido vítimas na sua «Apresentação» da tradução francesa do ensaio sobre Maquiavel.⁴¹

Ambos, o soberano e o povo, deverão partilhar uma mesma *Einsicht* – uma mesma intelecção sobre os fundamentos da vida e, em particular, da vida comunitária –, ou, pelo menos, o povo deverá ser educado no sentido de aceder a essa *Einsicht* que se encontra na posse do soberano. Não será necessário conferir legitimidade, uma vez que o soberano – enquanto poder separado do resto da sociedade – deixou de existir, ou melhor, o soberano transformou-se na totalidade do povo animada de uma mesma intelecção.

A argumentação de Fichte está longe de ser simples, uma vez que a não existência do soberano – nos termos em que a colocámos – não significa o desaparecimento automático do constrangimento. Por isso Fichte vê-se obrigado a proceder a uma nova distinção, que diz respeito àquilo que, em cada indivíduo, é objeto desse constrangimento exercido pelo soberano: há uma coação que se sofre enquanto se é membro do reino da liberdade, sendo esta ilegítima, e a que se sofre enquanto se é uma parte da natureza. Ora cada homem, enquanto permanecer parte da natureza – ou seja, enquanto seguir os seus interesses particulares, opondo-se aos da totalidade social –, pode ser constrangido, pois não o está a ser enquanto ser moral, única condição que permitiria considerá-lo um sujeito livre.⁴² Por conseguinte, o príncipe está na posse de um saber de tipo particular: sabe usar meios naturais para provocar efeitos morais, cujo resultado imediato é colocar a natureza, naqueles que dela ainda não saíram, numa situação que a torna inofensiva.⁴³

É certo que a posição anterior parece contradizer o primeiro princípio do mundo moral: cada um deve ser livre e não pode ser obrigado

⁴¹ Luc Ferry et Alain Renaut, “Présentation”. In: Fichte, *Machiavel et autres Écrits Philosophiques et Politiques de 1806-1807*. 29ss.

⁴² StL, SW IV, 433.

⁴³ StL, SW IV, 435.

a seguir uma intelecção alheia.⁴⁴ Todavia, trata-se, justamente, de um princípio do mundo moral e que, por conseguinte, não é aplicável a quem nele ainda não entrou e não saiu do plano da animalidade. A contradição todavia, como Fichte reconhece, mantém-se, embora num outro plano. É que cada indivíduo, enquanto membro da espécie humana, é possuidor de uma liberdade formal que o constrangimento viola do ponto de vista material. Uma solução para esta contradição existe, todavia, aos olhos de Fichte e situa-se no plano da educação: o constrangimento externo é legítimo sempre que tende a produzir no indivíduo um constrangimento interno que o leva a acordar-se com a liberdade de todos. Ou seja, é no plano da transição para o mundo moral, para o qual cada um deve nascer, que o constrangimento é legítimo, pois só nesse mundo cada um encontra em si o princípio do seu próprio agir. Assim, aquela autonomia dos meios propriamente políticos, que, no início da Idade Moderna, Maquiavel reclamava para a ação do príncipe obtém, em Fichte, o seu pleno reconhecimento. Uma organização estatal, sustentada num projecto educativo, fará com que o direito venha, um dia, a reinar absolutamente.

⁴⁴ StL, SW IV, 432.

(Página deixada propositadamente em branco)

**GÉNESIS Y CONCEPTO DE ESTADO
EN *DIE GRUNDZÜGE DE FICHTE*
GENESIS AND CONCEPT OF STATE
IN FICHTE'S *DIE GRUNDZÜGE***

Mariano Gaudio

(Universidad de Buenos Aires – CONICET-Argentina)

<https://orcid.org/0000-0001-7411-122X>

Resumen: En este artículo, en primer lugar, se parte de la distinción entre el Estado real y el Estado racional que Fichte propone en *El Estado comercial cerrado* (1800), donde la unificación económica, no obstante, requiere una unificación cultural (*Nationalbildung*). En segundo lugar, se analiza el significado del Estado absoluto en *Los caracteres de la edad contemporánea* (1804-5), esto es, reconstruyendo la argumentación de esta obra con los conceptos de época, razón, Idea y cultura. El Estado absoluto implica una reunión igualitaria y armónica de sus miembros, lo que lo distingue y contrapone al Estado real y coactivo. En tercer lugar, se busca aclarar el concepto fichteano de génesis como proceso que explica y que permite deducir lo fáctico en la Doctrina de la Ciencia. En cuarto lugar, se vuelve a *Los caracteres de la edad contemporánea* para analizar precisamente la génesis del concepto de Estado, a partir de la Idea, la conducción y la legitimidad. Aquí se muestra la relevancia de la libertad y de la igualdad en el Estado racional. Finalmente se realizan algunas consideraciones sobre el Estado como unidad orgánica.

Palabras clave: Fichte; Estado racional; Génesis; Idea; Unidad orgánica

Abstract: In first place, this article begins with the distinction between the real State and the rational State in which Fichte proposes in *The Closed Commercial State* (1800), where economic unification requires cultural unification (*Nationalbildung*), all the same. In second place, the meaning of the absolute State in *The Characters of the Contemporary Age* (1804-5) is analyzed; i.e., rebuilding the argumentation of this work with the concepts of age, reason, Idea and culture. The absolute State implies an equal and harmonic union of its members, where it is distinguished and contrasts to the real and coercive State. In the third place, the Fichtean concept of genesis as a process, is intended to be clarified, which explains and allows to deduce the factual in the Science of Knowledge. In fourth place, in return to *The Characters of the Contemporary Age* to analyze precisely the genesis of the State concept, from the Idea, management and legitimacy. Here, the relevance of freedom and equality in the rational State are shown. Finally, some considerations about the State as an organic unity are made.

Keywords: Fichte; rational State; Genesis; Idea; Organic Unity

“La determinación y el valor de cualquiera consiste en que él, con todo lo que es, tiene y puede, se ponga al servicio de la especie, y dado que y en la medida en que el Estado determina el tipo de servicio que necesita esta especie según la regla, [se ponga] al servicio del Estado”.¹

¹ GgZ, SW VII, 225; CEC, 194.

1. *El legado de El Estado comercial cerrado*

Tanto en la terminología y en las exposiciones de la Doctrina de la Ciencia, como en las consideraciones jurídico-políticas y en especial respecto del Estado, Fichte varía o parece variar de posición. En este sentido, más allá de la unicidad o de la multiplicidad de su pensamiento, es posible y conveniente interpretar los desarrollos ulteriores como legados problemáticos que reformulan y permiten iluminar aspectos implícitos de la esquematización anterior. Así, por ejemplo, el tema de la génesis se halla a la base de la reformulación de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* (1796 ss.) y en otros textos que analizamos abajo, pero se manifiesta más claramente en las obras posteriores a 1800. Y así el *Fundamento del derecho natural* (1796-1797), cuyo despliegue está atravesado por la cuestión genética, hereda de los escritos de revolución el desafío de concebir el Estado ya no según la insignia despótica y opresora de la libertad, sino de modo racional y organizado, conforme al derecho, lo cual posibilita y articula la libertad. En sus determinaciones específicas el *Derecho natural* se topa con la dimensión económica, que se revela decisiva para el sustento de la seguridad y de la justicia –en última instancia, para la estabilidad de todo el conjunto–; en consonancia, *El Estado comercial cerrado* (1800) profundiza esta veta problemática hasta las últimas consecuencias. Pues derecho, política y economía, son eslabones con cierta especificidad que a la vez están encadenados. Y en buena medida la concepción del Estado que Fichte presenta en *Los caracteres de la edad contemporánea* (1805) no sólo desenvuelve aspectos contenidos en el *Derecho natural* y en *El Estado comercial cerrado*, sino también genera una nueva configuración que resignifica las perspectivas anteriores y que abre nuevos desafíos.²

² Para B. Willms, por ejemplo, el desarrollo de *Die Grundzüge* se inscribe en la misma línea de *El Estado comercial cerrado*, y tal valoración del Estado se mantiene en las restantes. B. Willms, *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie*. Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag, 1967, 128 ss. G. Zöllner, en cambio, distingue cuatro momentos en el pensamiento jurídico-político de Fichte: (1) los escritos de revolución; (2) el derecho,

Más allá de subrayar las continuidades o rupturas entre las obras, lo interesante es la estela que trazan entre sí y los matices que impiden las fragmentaciones deformantes.

En *El Estado comercial cerrado* Fichte explicita una distinción que en gran medida justifica el contraste entre los escritos de revolución y el *Derecho natural*, la distinción entre el Estado racional y el Estado real, junto con la mediación entre ambos. Además, tal distinción se inscribe en la problematicidad propia de la Doctrina de la Ciencia, que expresa la razón y se proyecta para su realización práctica. Mientras el Estado racional se establece como parámetro acorde a la concepción filosófico-especulativa, el Estado real muestra una serie de rasgos histórico-fácticos que lo acercan o alejan al primero.³ Y mientras – en la terminología de *Los caracteres* – el Estado actual sólo desarrolla algunos aspectos del concepto de Estado absoluto, se encuentra parcialmente en la senda de la realización necesaria de un concepto que se pone al final y como verdad incluso presupuesta en sus configuraciones insuficientes. Por tanto, si el Estado real-actual para Fichte ha superado el despotismo paternalista o liberal, y sólo ha alcanzado una unificación meramente nominal y política que se desentiende del aspecto material-económico, se enfrenta a la disyuntiva entre, o bien dejar que esa unidad se diluya a través de la desigualdad económica y la anarquía o guerra comercial, o bien asumir el desafío de realizar la unificación plena que implica llevar el igualita-

la ética y la economía hasta 1800; (3) las obras populares de Berlín; (4) los escritos tardíos. Mientras *El Estado comercial cerrado* forma parte del segundo grupo, *Los caracteres* integra el tercero. G. Zöllner, "Einleitung: Freiheit, Gleichheit, Gemeinschaftlichkeit. Fichte über Ursprung, Möglichkeiten und Grenzen des Staates". In: G. Zöllner (Hrsg.), *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*. Baden-Baden: Nomos, 2011, 13; y "Der Staat und das Reich. Fichtes politische Geschichtsphilosophie". En *Ibid.*, 191. Así como se pueden acentuar las tensiones entre los distintos momentos, también es posible enfatizar los aspectos de continuidad, e incluso observar dentro de la continuidad la apertura de nuevos problemas.

³ GHS, SW III, 397, 399; ECC, 13, 15-16. Para la conexión con la metafísica, véase nuestro, M. Gaudio, "Los elementos filosóficos de *El Estado comercial cerrado* de Fichte". In: *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*. 21 n° 2 (2016), 31-47.

rismo jurídico hasta las últimas consecuencias con el consiguiente cierre comercial del Estado.

En la perspectiva de Fichte, entonces, el Estado racional no debe ser comprendido como una utopía o expresión de deseos, ni tampoco como un designio trascendente, sino como una Idea plenamente realizable y a la que se llega mediante determinación.⁴ A diferencia del mero empirista que sólo reproduce y eterniza las costumbres de un lugar y época, el idealista también produce, crea libremente, y capta en su génesis enlaces y relaciones que complejizan lo dado y habilitan instancias de transformación. De este modo, el idealista supera con creces la enfermedad del empirista-dogmático “de tener por *necesario* lo que [en verdad] es *contingente*”.⁵ En consonancia, Fichte desconfía de la mano invisible del mercado, o de la autorregulación de las cosas por las cosas mismas, precisamente porque concibe el espacio horizontal de intercambio como guerra de todos contra todos.⁶ Por ende, o bien el Estado asume este espacio no sólo como su potestad, sino también como fuente de legitimidad, o bien lo deja librado a la anarquía y a la corrosión social. Para lo primero, que es lo que manda la razón, se requiere un doble cariz del pacto social: al costado negativo de no obstaculizar la actividad del otro se le tiene que sumar un costado positivo de mutua colaboración; y sólo bajo este signo se concreta “la tranquila e igualitaria continuidad del todo”.⁷ Luego, lo segundo equivale a un Estado a medias, lo que le permite a Fichte decir

⁴ GHS, SW III 391, 398; ECC 8, 14.

⁵ GHS, SW III 449, ECC 80. Indudablemente en este contraste se observan los rasgos del idealismo de la Doctrina de la Ciencia en la polémica frente al dogmatismo de la *Primera Introducción* (al respecto, véase nuestro: M. Gaudio “«Los filósofos modernos son todos dogmáticos». Fichte y el idealismo en confrontación”. In: J. Solé – N. Lerussi (eds.), *En busca del idealismo. Las transformaciones de un concepto*. RAGIF Ediciones, Buenos Aires, 2016, 105-127) y de la *Segunda Introducción* (véase nuestro: M. Gaudio, “El idealismo de Fichte como «kantismo bien entendido»: dispersión, unidad y Yoidad”. In: *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*. N° 10 (2015); disponible en: www.ref.revues.org/613).

⁶ GHS, SW III 446-447, 457, 468; ECC 77, 92, 106.

⁷ GHS, SW III 419; ECC 41. Desde luego, tranquilidad e igualdad son tan inescindibles como sus respectivos contrarios, intranquilidad (o inseguridad, actividad, germen revolucionario, etc.) y desigualdad.

que durante mucho tiempo no hubo en Europa Estado alguno y que en el presente se sigue intentando formarlos. Y agrega:

“Además, hasta ahora se ha comprendido la tarea del Estado sólo unilateralmente y sólo a medias, [esto es:] como una institución que mantiene, mediante la ley, al ciudadano en aquel estado de posesión en que lo encuentra. Se ha pasado por alto el deber profundamente subyacente del Estado: ante todo, poner a cada uno en la posesión que le corresponde. Pero esto último sólo es posible mediante el hecho de que sea suprimida la anarquía del comercio, del mismo modo como se ha suprimido paulatinamente la [anarquía] política”.⁸

Las medidas económicas que conciernen al pasaje del Estado real al Estado racional (impuestos, control del comercio exterior, moneda, planificación, etc.) se orientan hacia un mismo fin, la plena autonomía y autosuficiencia del Estado. La organización de la totalidad cerrada se asienta en un igualitarismo que legitima la tranquila continuidad de las posiciones y relaciones. Ahora bien, esta unicidad económica interna, que ciertamente refuerza y otorga contenido concreto a la mera unicidad jurídica, denota una carencia: *la cultura*. El querer-vivir-juntos que motoriza el derecho y que sitúa a un conjunto de seres finitos en un mismo suelo, resulta insuficiente en términos de identidad y afianzamiento del entramado interno. La estructura económica por sí sola no basta. En efecto, al final de *El Estado comercial cerrado* Fichte se pregunta quiénes y por qué rechazarán su propuesta, y analiza el argumento de que el comercio produce un enriquecimiento cultural. Pero añade que éste presupone un anclaje identitario y situado, una “firme cultura nacional”, que oficie de mismidad que posibilita la contemplación de la pluralidad.⁹ Se requiere

⁸ GHS, SW III, 453; ECC 86.

⁹ GHS, SW III, 512; ECC 162: “Pero me parece que, así como nos impulsamos a ser todo y a tener casa en todas partes, llegamos justa y totalmente a nada, y en ningún lugar nos encontramos en casa”. En consonancia, el cosmopolitismo que pretenda prescindir de su contrapartida necesaria, el nacionalismo, resulta ser abstracto: *Filosofía*

una amalgama cultural lo suficientemente arraigada para apreciar y absorber las diferencias sin perderse híbridamente en ellas. El desarrollo y profundización de tal *Nationalbildung* representa el legado de esta obra que Fichte recogerá en *Los caracteres* y en los *Discursos*.¹⁰

La cultura y su fuerza inescindible a través de la formación, se vislumbran como elementos que contribuyen a la organización del Estado y que conciernen al espacio de mediación entre lo racional y lo real, es decir, a *la política*. En el curso de las obras de Fichte estos elementos cobrarán mayor relevancia: mientras en 1800 reconstruye la mediación principalmente en su dimensión económica, en 1805 amplía esa veta hacia lo social-cultural, lo que permite trazar una perspectiva más compleja sobre las configuraciones del Estado y sobre el sustento metafísico de la génesis de lo racional desde lo fáctico-real. Éste es el legado de *El Estado comercial cerrado* en *Los caracteres*.

2. Die Grundzüge y el concepto de Estado

La aserción de *El Estado comercial cerrado*, que podríamos sintetizar en el diagnóstico según el cual aún no hay Estado o se han formado sólo a medias, genera cierta ambigüedad sobre el alcance del concepto, es decir, si sólo refiere al Estado racional o incluye también al fáctico. Tal laxitud se prolonga a *Die Grundzüge*, pero en este caso con una explicación acorde: el Estado absoluto es el fundamento genético del Estado actual, y éste una figura insuficiente del desarrollo de aquél, desarrollo que no está prefijado, sino que depende de la determinación y de la voluntad.

de la masonería. *Cartas a Constant*. Trad. cast. F. Oncina Coves, Istmo, Madrid, 1997, "Duodécima carta": 97-98.

¹⁰ En rigor, el tema de la cultura ya aparece con varias connotaciones en las primeras obras de Fichte, pero bajo una impronta claramente a-estatal, mientras que en *Die Bestimmung des Menschen* (1800) el tema anticipa el tratamiento ulterior y bajo la órbita estatal: SW II, 271-278.

Pero una comprensión global del concepto de Estado en *Los caracteres* requiere al menos una visión sucinta sobre las épocas.

El punto de partida de esta obra, el “pensamiento que constituye por sí mismo una unidad orgánica”,¹¹ se puede captar de una vez por intuición intelectual, o discursivamente por descomposición y reconstrucción. La tarea de la filosofía consiste en explicar lo Uno y lo múltiple, ya sea *reduciendo* lo múltiple a su unidad constitutiva, ya sea *deduciendo* de lo Uno el múltiple constituido. A diferencia del empirismo que recolecta fenómenos para hipotetizar un concepto, el filósofo trascendental –dice Fichte– busca el concepto representativo de la época, pero no en la experiencia, sino *a priori* y para configurar la experiencia que surgirá de ese concepto establecido. Aunque los conceptos legitimados desde la razón se aplican cada uno a una época determinada, se comprenden mutuamente a partir de la totalidad del tiempo que se cristaliza en “*un plan del universo*”¹² y que refiere a la Vida-Una sobre la tierra. Por tanto, cada visión epocal, considerada por separado y sin relación con las demás, resulta siempre insuficiente para ofrecer una mirada de conjunto, hasta que la razón agote cada una de sus figuras y hasta que la época más desarrollada contenga en sí cada una de las etapas anteriores. Según el plan presupuesto, la vida terrenal tiene como finalidad organizar las relaciones humanas “*con libertad [y] según la razón*”.¹³ La libertad y la razón marcan y enlazan los momentos del desarrollo de la vida terrenal en las cinco épocas.

¹¹ GGZ, SW VII 3; CEC 21. El desarrollo de este apartado, así como el del apartado 4 del presente trabajo, se erige bajo la órbita de comprender la filosofía política de Fichte a partir de su posición metafísica, y en este sentido coincidimos en el enfoque, aunque no en los resultados, con D. Ferrer, “O nacionalismo de Fichte e a transformação da Doutrina da Ciência”. In: *Revista Filosófica de Coimbra*. N° 17 (2000), 97-98; y con K. Masmanidis, *Fichtes Begriff der politischen Philosophie*. Karl Alber, Freiburg/ München, 2014, 15-17.

¹² GGZ, SW VII, 6; CEC 23.

¹³ GGZ, SW VII, 7; CEC 24.

Antes de caracterizar las cinco épocas, Fichte propone una primera división general entre lo no-racional (1-2) y lo racional (4-5), cada uno con dos épocas. Lo interesante es que en las edades no-racionales, donde dominan el ciego instinto y la fuerza natural, a la vez operan la razón y la libertad. Aquí están puestas como negadas, y desde su represión pugnan por realizarse, es decir, tensionan el signo distintivo de cada momento, el instinto (1) y la autoridad coactiva (2). En este sentido, cada época refleja la totalidad a su manera y bajo un rasgo decisivo que subsume y reconfigura los aspectos de las otras épocas. Por ende, en cada época están implícitas todas las demás, sólo que no suficientemente explicitadas y clarificadas.¹⁴ Así, el instinto (1) –o, más precisamente, la razón operando a través del instinto– se niega con el impulso por liberarse de él y volcarse en una autoridad externa coactiva (2). Con la institución coactiva despierta la razón y se generan las condiciones para el comienzo de las etapas racionales de la ciencia y el arte (4 y 5), que perduran hasta la disolución de la vida terrenal. El conocimiento y la práctica tienen como meta realizar una imagen perfecta del arquetipo eterno de la razón, de modo que el desarrollo constituye un regresar al origen.

Ahora bien, entre lo no-racional (instinto y autoridad) y lo racional (ciencia y arte o técnica) hay un estadio intermedio (3): la época de la liberación del instinto, de la autoridad y de la razón en sus diferentes figuras. Se trata, para Fichte, de la época presente que codifica a la razón sólo en términos de impulso a la libertad personal, que convalida por igual cualquier verdad y que se caracteriza por sujetos atómicos que carecen absolutamente de sujeción y de guía. Este tiempo de consumación del pecado, y de disolución de los vínculos comunitarios, refleja un estado de dispersión extremo cuya superación requiere volver al modelo originario, esto es, avanzar en el pleno esclarecimiento de la razón que subsume en sí al instinto, a la autoridad coactiva y al individuo libre, y

¹⁴ GgZ, SW VII, 7-10; CEC 24-26.

que se concretiza con el arte o técnica. Pero este progreso se da mediante voluntad y determinación:

“el camino completo que [...] hace la Humanidad aquí abajo no es otro que un regresar al punto del comienzo en el cual ella también estaba, ni pretende más que el retorno a su origen. Sólo que la Humanidad debe recorrer este camino con sus propios pies; con sus propias fuerzas debe hacerse de nuevo lo que ella ha sido”.¹⁵

El abajo, el suelo, los pies, denotan el componente de finitud que caracteriza a la vida terrenal, que se hace a sí misma en tensión con sus obstáculos y desafíos. Pues si no se hiciera por sí misma, no sería Vida, sino un Ser rígido y muerto, determinismo ciego e instrumentalismo del individuo en función de la totalidad. Precisamente porque es Vida, se constituye a sí misma libre, voluntariamente y según la determinación de realizar la razón en la tierra, y bajo este mismo proceso contiene y explica la libertad individual. La Humanidad como instancia genérica refiere a una totalidad universal donde los particulares están disueltos en la comunidad de pertenencia.¹⁶ La Vida-Una, la “razón viviente única”,¹⁷ reposa sobre sí y se sustenta a sí misma, mientras que lo que aparece en la existencia resulta ser una modificación o determinación ulterior de la Vida-Una. En este esquema el concepto de Estado oficia de universal mediador: el genérico “Humanidad” se concretiza a través de un totalidades determinadas.

¹⁵ GgZ, SW VII, 12; CEC 27. El desarrollo completo de las cinco épocas: GgZ, SW VII, 10-12; CEC, 26-27. Fichte ampliará la caracterización del presente principalmente en las Lecciones II, V-VIII, XV-XVI. Dejamos de lado aquí las profundas connotaciones religiosas que atraviesan *Die Grundzüge* y que se cristalizan en las épocas: (1) inocencia, (2) pecado incipiente, (3) perfecta pecaminosidad, (4) justificación incipiente (*anhebenden Rechtfertigung*), (5) perfecta justificación y salvación (*Heiligung*).

¹⁶ “Ahora bien, los individuos desaparecen totalmente ante la mirada del filósofo, y se conjuntan todos para él en la gran comunidad una (*in die Eine grosse Gemeine*)”, GgZ, SW VII, 14; CEC, 29. “[E]l individuo no existe en absoluto [...]; por el contrario, la especie sola existe”, GgZ, SW VII, 37-38; CEC, 47.

¹⁷ GgZ, SW VII, 23; CEC, 36.

Al igual que en 1800, para Fichte el Estado absoluto se presenta como fundamento explicativo del Estado real-concreto, pues en las distintas épocas la formación del Estado se halla imantada por la figura última y decisiva que se realiza parcialmente bajo el signo de la edad. Por ende, con el avance de la razón se logra la comprensión cabal del Estado absoluto buscado y querido en las etapas anteriores sin pleno saber o conciencia, de modo que el Estado racional opera más o menos implícita o explícitamente en cada edad, hasta alcanzar la completa intelección y concreción práctica. Así, por ejemplo, en la etapa actual –afirma Fichte– se ha concebido el Estado sólo como institución jurídico-coactiva, o como el compuesto o resultado de fuerzas egoístas que pugnan entre sí bajo un marco legal. No se ha logrado captar el concepto de Estado más allá de la coacción, ni más allá de la unidad nominal de fuerzas particulares. En cambio, el verdadero concepto de Estado, el Estado absoluto, implica ir más allá de esta configuración insuficiente, para captar su caracterización profunda y fundamental.¹⁸

Según su definición, el Estado es para Fichte “una institución artificial para dirigir todas las fuerzas individuales a la vida de la especie y para mezclarlas en ella misma”, lo que significa “realizar y exponer la forma de la Idea en general exteriormente en los individuos”.¹⁹ El carácter artificial refleja el elemento voluntario, la determinación libre de fuerzas que se acoplan y fusionan conformando una totalidad. Así, la actividad del Estado no culmina en el aspecto coactivo que los individuos –en espe-

¹⁸ GgZ, SW VII, 143-146; CEC, 129-131. En este sentido, tanto la perspectiva que insiste en la superfluidad del Estado, como aquella que sólo lo concibe como poder coactivo, se revelan insuficientes para mostrar el carácter racional-fundamental del Estado. Ejemplos de la primera son: G. Geisamn, “Fichtes »Aufhebung« des Rechtsstaats”. In: *Fichte-Studien*. N° 3 (1991), 86-117; y L. Fonesu, “Die Aufhebung des Staates bei Fichte”. In: *Fichte-Studien*. N° 11 (1997), 85-98. Ejemplos de la segunda: R. Schottky, *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert (Hobbes, Locke, Rousseau und Fichte)*. Rodopi, Amsterdam/Atlanta, reed. 1995, 184 ss.; P. Inhoffen, “Freiheit durch Vernunft? Ordnung und Ziel der menschlichen Gesellschaft nach J. G. Fichte”. In: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*. N° 28 (1987), 91-92, 128-129.

¹⁹ GgZ, SW VII, 144; CEC, 130.

cial los de la tercera época— suelen sentir contrario a sus intereses, sino que incluye una dimensión propia y específica de lo universal, dimensión que no resulta de la simple transpolación de intereses individuales espontáneamente armonizados,²⁰ sino que se sitúa en la unidad superior que posibilita ese desarrollo y que relativiza la visión parcial, estamental o individual. La función de la instancia universal consiste en *abarcar, aclarar e interpretar*, el sentido de la voluntad común que contiene en su lugar justo cada una de las voluntades particulares. En consecuencia, la articulación entre lo universal y lo particular en el Estado absoluto no concierne sólo a la coacción, que ciertamente se explica como el escalón más incipiente de la organización social-estatal (como aquello que ordena y orienta las fuerzas bajo el presupuesto del egoísmo),²¹ sino también y principalmente a la conducción y capacidad de interpretar la dirección del conjunto, lo que a su vez presupone el consentimiento y la aceptación voluntaria de la dirección de parte de los gobernados, así como manifiesta la responsabilidad del intérprete/director que toma las

²⁰ Desde la división de la sociedad en estamentos, para Fichte resulta claro que se necesita una visión universal ya no sólo para interpretar y aplicar en una situación concreta la ley jurídica, sino también para organizar las relaciones entre individuos y sectores. Esta perspectiva de lo universal no se deduce ni desde el punto de vista particular ni desde el punto de vista estamental, sino desde la visión del Estado, cuya firmeza se juega en la organización: *Grundlage des Naturrechts (1796-1797)*, § 19, GA I/4 25; Fichte, *Fundamento del derecho natural*. trad. cast. J. Villacañas – F. Oncina Coves – M. Ramos, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994, 278; véase también GA I/4 38-39, FDN 292-294. En *Filosofía de la masonería* Fichte procede más explícitamente, porque tras presentar la división del trabajo, define la pedantería como la extensión de la visión estamental al resto de la sociedad (Fichte, *Filosofía de la masonería. Cartas a Constant*. Trad. cast. F. Oncina Coves, Istmo, Madrid, 1997, 60-61) y respecto del Estado bien organizado afirma: “Un Estado semejante, en progreso hacia la perfección, nada puede emprender con encargados de negocios incapaces de ver más allá de la estrecha esfera de su profesión y de su especialidad” (*ibid.*, 79).

²¹ GgZ, SW VII, 168-169; CEC, 147-148. Esto también vale para *Über Macchiavelli* (1807), donde Fichte deslinda el presupuesto de maldad de la constitución real de los hombres, para fundar la existencia incipiente del Estado como institución de coacción, a la vez que distingue el contexto de Maquiavelo, en el cual el pueblo está en guerra con el príncipe, del momento actual, donde el pueblo ya se ha ordenado bajo la ley y la autoridad: SW XI 420-422 (Fichte, *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*. Trad. cast. F. Oncina Coves, Tecnos, Madrid, 1986, 95-97).

decisiones. Por eso para Fichte el Estado, en sentido estricto, brota de la unidad entre gobernantes y gobernados.²²

Ahora bien, el pasaje de lo coercitivo a lo voluntario, o la internalización de la ley, conlleva la reconfiguración de las fuerzas individuales bajo una orientación colectiva, y más precisamente el sacrificio de las primeras en función de la segunda. La exposición y realización de la Idea en los particulares –en un movimiento que va de lo exterior a lo interior– significa la reconfiguración de lo particular dentro de la instancia universal que la posibilita. Lo que Fichte intenta neutralizar aquí es el sujeto abstracto que el liberalismo pretende establecer independientemente de los demás, un sujeto que en verdad está absorbido en un entramado que, o bien no reconoce, o bien desea subsumirlo a su interés egoísta; de una u otra manera este sujeto abstracto instituye y consagra la desigualdad. Dado que la especie respecto del Estado refiere a la totalidad cerrada de individuos contenidos en él, lo universal y vital del Estado no se contraponen, sino que se nutre de lo individual como de sus propios órganos internos.²³ La propia vida del Estado son las mismas fuerzas individuales dirigidas y organizadas. Pero esta perspectiva, que parece signada por la totalización y por el sacrificio del individuo en función de lo universal, implica necesariamente una contención igualitaria en un doble sentido, cuantitativo y cualitativo: *todos* los individuos tienen que ser contenidos, y todos *en igual medida*.

Por tanto, no se trata de un desgarramiento entre lo universal y lo particular, sino de un *regresar* las fuerzas individuales hacia la instan-

²² GgZ, SW VII, 147; CEC, 132.

²³ GgZ, SW VII, 145; CEC, 130. Tampoco esta cuestión organicista y vitalista resulta novedosa en Fichte, y entre otros aspectos se conecta claramente con GNR § 17. Cor, GA I/4 18-20; FDN, 271-272. Al tema del organicismo le dedicamos: M. Gaudio, “Uno y todo: del romanticismo al organicismo de Fichte”. In: *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*. N° 9 (2014); disponible en: www.ref.revues.org/552. En esta línea suscribimos la tesis de A. Renaut, que sostiene que la lógica de la evolución del concepto de Estado en Fichte entre 1796 y 1807 está marcada por un anti-liberalismo creciente. A. Renaut, “L’État Fichtéen. Sur quelques apories du Républicanisme”. In: Goyard-Fabre S. (ed.), *L’État moderne. 1715-1848*. Vrin, Paris, 2000, 276.

cia común que las posibilita, es decir, una articulación parte-todo que busca su mayor punto de estabilidad y de legitimidad, y que lo encuentra invirtiendo la inmediatez del gozo personal y el bienestar común a largo plazo o nominal. Tal reconfiguración consiste en colocar ante todo la realización de la cultura y la interacción recíproca que ofician de condiciones para el (ahora mediato) bienestar individual. Esta inversión que antepone lo social es precisamente la que opera el Estado para dirigir las fuerzas individuales hacia los fines comunes-universales. Y en este sentido el Estado, que “es un concepto en sí invisible”, significa no sólo la dirección última, sino también “las relaciones firmes y duraderas de los individuos entre sí”, bajo la característica insoslayable de la igualdad, pues todos son conciudadanos, y “no hay dentro del Estado absolutamente ningún individuo, sino [sólo] ciudadanos”.²⁴ La contracara necesaria del sacrificio de los individuos en función de lo universal se condice con el establecimiento pleno y firme de los derechos de cada uno de los miembros del Estado. Sólo en este caso, cuando todos se someten a todos y lo hacen en igual medida, el Estado alcanza su desarrollo racional más acabado. Si todos no se someten a todos, o si el darse concierne a lo formal y no a lo material, entonces el Estado no expresa completamente a la razón.²⁵ Sobre esta clasificación volveremos abajo.

²⁴ GgZ, SW VII, 146; CEC, 131-132.

²⁵ GgZ, SW VII, 150-152; CEC, 134-135. En este punto cabe trazar un matiz diferencial entre *Los caracteres* y el *Fundamento del derecho natural*. Pues aquí Fichte se formula la objeción del darse totalmente, la misma que se presentó en el § 17 de su obra anterior, y pareciera dar una respuesta distinta al problema. En este caso, en *Los caracteres*, los individuos han de entregar toda su fuerza “conocida y accesible” (GgZ, SW VII, 147; CEC, 132) al Estado, porque éste la necesita para desarrollar su finalidad. En el *Derecho natural*, en cambio, los individuos sólo entregan al Estado un aporte o contribución, es decir, se dan parcialmente en la forma de servicios, impuestos o en la votación. Y aquí el argumento enfatiza que si el individuo se diera totalmente, entonces el Estado no tendría nada que proteger (GNR § 17 B.V, GA I/4 16, FDN 268-269). La clave para desatar el nudo reside en la nota al pie donde Fichte critica el darse total de Rousseau, en cuanto presupone que el individuo tiene algo antes de pactar con el Estado y entonces el contrato tendría que zanjar estas diferencias preexistentes (GNR § 17 B.V, GA I/4, 15 nã; FDN, 268 n). Más que mostrar cómo se logra el contrato social justo, la perspectiva de Rousseau generaría un abismo, porque no habría medios para convencer a los que más tienen que entreguen lo suyo, si no mediante un pacto injusto

En cuanto al contenido del concepto de Estado, Fichte señala como finalidad propia *la cultura*,²⁶ un abanico lo suficientemente amplio como para involucrar el trabajo, la práctica, la ciencia, el comercio, etc. La cultura permite conjuntar lo inteligible y lo sensible, lo inmediato y lo mediato, lo particular y lo común, lo social y lo estatal. Es un espacio horizontal que se institucionaliza y que atraviesa el derecho, la política y la economía. La formación común, en virtud de la cual se sacrifica el individuo, constituye un rasgo destacado de la concepción fichteana del Estado en *Die Grundzüge*. Pues en el Estado perfecto los fines individuales están contenidos y calculados, armonizados bajo el espíritu de conjunto. En sintonía con el legado de *El Estado comercial cerrado*, con lo que

que consagre la desigualdad. Ni siquiera el interés ganancial de asegurar o extender las posesiones alcanza para convencer a los poderosos de realizar el pacto justo. A su favor, Fichte cuenta con la explícita declaración de ficcionalidad del estado de naturaleza y con una mirada sobre la propiedad que connota el trabajo o la voluntad individual sobre la base del reconocimiento, y así las unidades englobantes ulteriores son las que legitiman las formulaciones primeras, de modo que en el momento ficcional de ingreso al Estado el individuo no tiene nada, y su posición dentro del Estado comienza no con un dar, sino con un recibir. Pero una vez puesto dentro del Estado, lo que el individuo contribuye para el sostenimiento del aparato no puede ser total, sino sólo una parte de su actividad, y sin embargo desde el punto de vista del Estado el individuo está contenido y sostenido de modo total (GNR § 17 B.V, GA I/4, 16-17; FDN, 269). Esta ambigüedad del *Derecho natural* se esclarece en *Los caracteres*: cuando Fichte menciona el darse parcial, refiere con la palabra Estado a los gobernantes, o mejor, al libre uso de las contribuciones en la administración; es decir, escinde lo social de lo estatal. Pero al afirmar que el Estado es propietario y protector de los derechos de todos sus miembros, lo considera en sentido amplio y estricto, esto es, amalgamado con lo social. Y en este segundo sentido el quehacer del ciudadano no está por fuera del Estado, ni es completamente independiente de éste, sino que está contenido y posibilitado en y por el Estado, incluso aunque parezca un fin meramente individual, o aunque estuviese motivado por algo extrínseco, como por ejemplo la investigación científica de la verdad o la puesta en práctica de la virtud. Todas estas acciones no se podrían realizar sin el entramado de relaciones estables y duraderas asentadas dentro del Estado.

²⁶ En rigor, Fichte primero deja indeterminada la “materia” del Estado (GgZ, SW VII, 144-145; CEC, 130) y luego (GgZ, SW VII, 147; CEC, 132) la especifica en *Cultur* y *Bildung*, términos que aquí aparece como sinónimos. El Estado necesita de todas las fuerzas de los individuos para desarrollar su finalidad cultural, y entonces Fichte se pregunta por el uso de las fuerzas restantes: además del tiempo necesario para el descanso físico –tema que reaparece, como descanso u ocio, en *Das System der Rechtslehre* (1812): SW X, 542-544, 551 ss. –, el hombre cultivado no puede permanecer inactivo.

anticipa en *La destinación del hombre* y con lo que profundizará en los *Discursos a la nación alemana*, afirma Fichte:

“no hay ningún tipo de formación que no provenga de la sociedad, esto es, del Estado en el más estricto sentido, y que no tenga que impulsar de nuevo el regresar al mismo. Por consiguiente, esta formación es el fin del Estado mismo”.²⁷

Si la cultura forma al individuo y a las relaciones estables entre los particulares, el Estado tiene que promover aquella educación que no sólo produzca a los sujetos y sus interacciones, sino también que los recoja, articule y unifique, es decir, que los imante hacia la realización plena del Estado perfecto, o lo que es lo mismo, en el retorno hacia la unicidad racional originaria.

Ahora bien, la cultura se asienta y despliega sobre la tensión entre espíritu y naturaleza, y desde ella convalida una amplia justificación de los medios que contribuyen al progreso. Bajo el parámetro de la identidad entre la auto-conservación de la naturaleza y la auto-conservación del Estado, Fichte incluye la necesidad de cultivar al ser humano, que significa transformar lo natural-dado para satisfacer las necesidades de la especie. Por ende, el primer fin, la extensión de la cultura, se superpone con el segundo, someter la naturaleza al cultivo. Se trata de un proceso que parte de las necesidades básicas y se extiende a las necesidades espirituales en las que se expone el sello de la Idea. Pero entonces la realización del Estado racional en sus pasos más rudimentarios permite justificar el sometimiento de lo salvaje, de lo bárbaro o simplemente de lo

²⁷ GgZ, SW VII, 148; CEC, 132-133. Bajo otra interpretación, H. Arrese Igor enfatiza la relevancia de la cultura y de la educación en la perspectiva del control social del poder político, lo que a su vez descansa en la escisión gobernantes-gobernados que, en cierta medida, impide ver más allá de esta confrontación y pensar el Estado como sustento de lo social. H. Arrese Igor, “Participación popular y control del poder político en el pensamiento de Johann Gottlieb Fichte”. In: *Horizontes filosóficos*. N° 5 (2015), 73-79.

menos culto, o también la guerra y la colonización, por el solo hecho de fomentar este fin superior. La guerra y la preparación para la guerra son el envés de la realización paulatina e inconsciente del Estado racional en sus etapas más primigenias. Y así la compenetración del individuo en el Estado se acentúa y expande junto con las necesidades y desarrollo de las condiciones sensibles-espirituales.²⁸

En este esquema genético-fáctico subsiste la pregunta sobre los alcances de la justificación de la fuerza por los fines superiores de la cultura, tema que analizaremos abajo en relación con el organicismo. Previamente al análisis de la legitimación del Estado absoluto, conviene examinar y precisar el significado de la génesis como simultáneo movimiento de reunión y dispersión entre lo universal y lo particular.

3. *La cuestión de la génesis*

El significado de la génesis se trasluce en algunos pasajes de los textos de Jena de Fichte y en relación con el método sintético y con la necesidad de hurgar reflexivamente sobre las acciones necesarias del espíritu humano, pero adquiere mayor fuerza y sistematicidad en la Doctrina de la Ciencia principalmente a partir de 1804. A continuación intentamos una sucinta reconstrucción de lo que significa la explicación genética, junto con la ambigüedad que involucra: de un lado, el regreso en condi-

²⁸ GgZ, SW VII, 162-165; CEC, 143-145. "El Estado, cuanto mayor sea la parte de la fuerza y del tiempo de sus ciudadanos que necesita y admite en pretensión para su fin de auto-conservación, y cuanto más se impulsa a atravesar internamente a sus miembros y a hacerlos sus órganos, tanto más tiene que, dado que tiene que querer la existencia física de sus ciudadanos, tratar de ampliar los medios de esta existencia mediante la elevación del dominio descrito sobre la naturaleza; por tanto, tiene que hacer fines suyos todos los anteriormente denominados fines de la especie, para querer su propio fin. Por ende, el Estado [...] tratará de estimular la industria, mejorar la agricultura, perfeccionar las manufacturas, fábricas, maquinarias, fomentar las invenciones en las artes mecánicas y en la ciencia de la naturaleza", GgZ, SW VII, 164; CEC, 144.

ciones a la instancia originaria; del otro, el carácter de surgimiento, brote o producción inicial.

En *Comparación del sistema establecido por el Sr. Prof. Schmid con la Doctrina de la Ciencia* (1796) Fichte anticipa lo que será una característica esencial del método sintético del *Fundamento del derecho natural*. Ante todo, la Doctrina de la Ciencia exige observar lo que cada uno hace necesariamente, un actuar que se presenta en todos, aunque no todos sean capaces de abstraerse de la individualidad y, por ende, elevarse cuando se dice “Yo”, para encontrar la acción de ponerse a sí mismo o de ser a la vez sujeto y objeto. Pese a tal incapacidad, el ponerse se efectúa igualmente. Afirma Fichte:

“En esta identidad absoluta entre sujeto y objeto consiste la Yoidad. *El Yo es aquello que no puede ser sujeto sin ser en el mismo acto indivisible objeto, y que no puede ser objeto sin ser en el mismo acto indivisible sujeto*”.²⁹

Sobre la base de esta identidad y diferenciación interna descansan los enlaces de la Doctrina de la Ciencia, cuyo fin no es justificar un sistema de cosas:

“sino describir una serie de acciones. Ella deja actuar al Yo bajo sus ojos, y lo ve; su Yo no es algo que filosofa y que se pierde en lo considerado [...], sino lo común [al filosofar y lo considerado]. Por tanto, las descripciones de la misma son todas genéticas”.³⁰

²⁹ *Vergleichung des vom Herrn. Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre*, GA I/3, 253. La misma caracterización en *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-5), GA I/2, 259-260, 261 nota; y WLn-H, GA IV/2, 30-31, § 1, 39, y § 2, 46; DCnm, 15, 24 y 31, respectivamente. El procedimiento genético aparece desde el comienzo de esta obra, al presentar la tarea de la filosofía más allá de los *facta* (hechos): WLn-H, Ein. § 1, GA IV/2, 19; DCnm 3-4. Y tras presentar el primer principio, dice Fichte respecto del “sistema de la Doctrina de la Ciencia”: “siempre se procede GENÉTICAMENTE, esto es, mediante auto-observación del Cómo”, WLn-H § 1, GA IV/2, 33, DCnm, 18.

³⁰ VPS, GA I/3, 256.

La Doctrina de la Ciencia procede reconstruyendo la génesis de las acciones necesarias del espíritu humano que desembocan en lo fáctico. Su tarea consiste en retrotraer lo fáctico a la génesis originaria, es decir, al Yo, mostrando que de la identificación y diferenciación entre lo actuante y lo actuado se sigue todo lo demás. Precisamente esta misma observación respecto de la Yoidad como actividad originaria que envuelve sus productos se presenta al comienzo del *Derecho natural*,³¹ y el procedimiento genético-regresivo en buena medida explica el avance en las condiciones de la autoconciencia de los primeros párrafos de esta obra: el ser racional finito se pone a sí mismo como actividad causal sobre lo dado y constituye un mundo, en la medida en que a la vez pone otros seres racionales fuera de sí con igual capacidad operativa.³² Así el punto de partida, el ser racional finito, se reconfigura y contiene en un entramado comunitario, y este avance revela un volverse hacia las condiciones que lo posibilitan.

Fichte traza una consideración similar sobre el método sintético en el *Esbozo sobre lo más propio de la Doctrina de la Ciencia* (1795), donde propone dos procedimientos: o bien se parte de un *Faktum* y se muestra el fundamento desde el cual tiene que ser deducido, o bien se parte de un principio para exponer cómo en él está contenido el hecho. En ambos casos lo universal y lo particular se articulan al modo de la ley y el caso, y lo fáctico aparece como resultado enlazado a una gestación. La peculiaridad del *Grundriss* reside en que Fichte critica la presuposición de

³¹ GNR Ein.I, GA I/3, 313; FDN, 103: “El carácter de la racionalidad consiste en que el actuante y lo actuado son uno y ciertamente lo mismo, y mediante esta descripción está agotado el círculo de la razón como tal. – El uso del lenguaje ha fijado en la palabra *Yo* este concepto sublime para aquellos que son capaces del mismo, esto significa, para aquellos que son capaces de la abstracción de *su propio Yo*. De ahí que la razón en general se haya caracterizado por la Yoidad. Lo que existe *para* un ser racional, existe *en* él; pero en él no hay nada sino a consecuencia de un actuar sobre sí mismo”.

³² Nos referimos a la primera parte: GNR §§ 1-4, y en especial a GNR § 2.Cor., GA I/3, 335-337; FDN, 122-123, donde el proceder sintético se condice con referir las acciones al Yo. Fichte alude al método sintético en el § 8 (GA I/3, 394; FDN, 182) y en § 11 (GA I/3, 407-408, FDN 196), de acuerdo con las acepciones que explicita en WLn-H § 10, GA IV/2, 107-108; DCnm 93-94.

Kant acerca de un múltiple dado como punto de inicio para alcanzar un universal que no podrá ser más que un universal colectivo, una acumulación de la experiencia anterior, y no un universal infinito, un progreso de la experiencia en la infinitud. Por el contrario, dice Fichte, la *Doctrina de la Ciencia* tiene que tomar el camino inverso, el que parte de la infinitud indeterminada e indeterminable y se dirige a la finitud mediante la facultad de determinar; es decir, no proceder de lo particular a lo universal recolectando fragmentos o agregados (proceso que nunca logrará la unidad), sino al revés, de lo universal a lo particular (proceso que configura el entramado de relaciones que significan los elementos), y entonces sí contener la primera perspectiva de la deducción en este segundo sentido seguro y consistente.³³ En suma, si lo universal alberga una multiplicidad infinita, no se puede reducir a lo dado, por lo que el momento de abstracción supone un corte respecto de lo particular, esto es, un acceso y explicitación de una instancia que está en otro nivel. Lo universal (el fundamento, el principio, la ley, la unidad, etc.) no se justifica desde lo particular en que se aplica, sino desde sí mismo, desde la razón.

En la *Doctrina de la Ciencia* de 1804 el significado de la génesis resulta aún más claro. Si la filosofía tiene que exponer la verdad y reducir los múltiples puntos de vista a la unidad fundamental (lo Absoluto), entonces los elementos fácticos que se despliegan temporalmente no son más que historia, aproximaciones parciales y relativas a la unidad última.³⁴ Así, la *Doctrina de la Ciencia* se posiciona más allá de lo subjetivo y de lo

³³ GEWL, GA I/3, 144-145. Este tema reaparece en la *Doctrina de la Ciencia* de 1811. Trad. cast. A. Ciria. Madrid: Akal, 1999, 102, 168-169. Sobre la advertencia de no buscar la unidad en los fragmentos: ZE, GA I/4, 228 (Fichte, *Primera y Segunda Introducción. Doctrina de la Ciencia* nova mehtodo. Trad. cast. J. Rivera de Rosales, Xorki, Madrid, 2016, 92-93); *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, GA I/4 275-277 (en la misma trad. cast. de J. Rivera de Rosales: 141-144); y WLn-H § 12; GA IV/2, 125-126; DCnm 112.

³⁴ WL-1804-II, SW X, 92-94; GA II/8, 7-11.

objetivo (al igual que el Yo de 1794), y de lo invariable y lo variable, para captar la esencia interior del saber. O como dice Fichte:

“El saber esencial originario es *constructor*; por lo tanto, en sí mismo genético [...]. Toda filosofía debe deshacerse [(*aufgehen*) o salir, brotar] en el saber en y para sí. El saber, o la evidencia en y para sí, es genético. La manifestación suprema del saber, que no es en absoluto más que su esencia interna, sino que sólo expresa su existencia exterior, es fáctica”.³⁵

Lo fáctico se revela como resultante de lo genético y se relaciona con algo objetivo y conceptualizable que el saber tiene que neutralizar, hasta mostrar la génesis del saber absoluto desde sí.

Esta consideración sobre lo genético y lo fáctico atraviesa la obra de 1804 y surge de modo magistral justo en relación con el Yo, que era la principal función de unidad en las exposiciones de Jena. En la rememoración de su propio sistema Fichte caracteriza la unidad última como “*autoconciencia*, en la reflexión”.³⁶ Pero este punto, que parece ser el más alto, en verdad remite al “en-sí absolutamente Uno e igual a sí mismo”,³⁷ al *Selbst* o Yo puro. La mejor comprensión que tuvo la Doctrina de la Ciencia fue la que colocó el Yo absoluto precisamente en el lugar de lo Absoluto, como instancia última que explica todo lo demás en la conciencia. Sin embargo, en cuanto subsiste referido a la conciencia, tal idealismo contiene un residuo fáctico a neutralizar, la conciencia misma y su condición de absoluta, y este aspecto es lo que no se ha comprendido del sistema de 1794. Se trata de lo que señalamos en *Grundriss*: lo universal supone un corte respecto de lo particular, porque la unidad se justifica por sí misma.

³⁵ WL-1804-II, SW X, 110; GA II/8, 43.

³⁶ WL-1804-II, SW X, 192; GA II/8, 201.

³⁷ WL-1804-II, SW X, 193; GA II/8, 201.

En efecto, la *Thathandlung* –dice Fichte– significa génesis, y por eso la Doctrina de la Ciencia estuvo desde su surgimiento más allá del idealismo unilateral, porque nunca confundió el Yo puro con el Yo encontrado y percibido, y porque concibió al Yo puro como engendrado (*als erzeugt*). Por tanto, si antes de lo engendrado está la producción o generación (*Erzeugung*) del mismo, en esta última debe concentrarse la Doctrina de la Ciencia, para mostrar que lo que se produce originariamente, incluso aunque esté referido a la conciencia, se produce por sí mismo. La neutralización del idealismo unilateral consiste en afirmar que la verdad, aunque siempre esté referida a la conciencia, no tiene su fundamento en la conciencia, sino en sí misma.³⁸ La verdad (la razón, lo Absoluto) se funda en sí y sale de su unidad cerrada para manifestarse en la conciencia. De este modo, lo fáctico queda absolutamente absorbido en lo genético.

En consecuencia, lo fáctico presupone un movimiento genético-explicativo desde el cual se deduce, y este proceder incluye a la conciencia y al individuo mismo: el camino de re-construcción de la articulación entre lo universal y lo particular resignifica a éste como manifestación de aquél, y esta aserción metafísica y especulativa se torna crucial en la comprensión genética del Estado, como observaremos a continuación.

4. *La génesis del concepto de Estado*

Según la división en cinco épocas que tratamos arriba, el avance de la razón equivale a un paulatino volverse de la manifestación hacia su origen, la Vida-Una o la razón viviente única. Para el individuo este progreso genético implica fusionarse en la totalidad de pertenencia, y de ahí la relevancia del concepto de Estado cuya definición indica la unificación

³⁸ WL-1804-II, SW X, 194-195; GA II/8, 203-205. Véase también SW X, 205-212; GA II/8, 229-241.

orgánica de las fuerzas bajo una mirada directriz y la realización de la Idea en los individuos, en principio de modo exterior-coactivo y luego, mediante la cultura y la formación, fomentando la virtud y el mejoramiento. La vida particular como tal no es más que una determinación de la Vida-Una, y el Estado aparece aquí como unidad máxima de articulación comunitaria terrenal.

Ahora bien, ¿qué es la Idea? Responde Fichte: “la Idea es *un pensamiento autónomo, viviente en sí y vivificador de la materia*”.³⁹ Analicemos esta consideración. Que sea un pensamiento autónomo significa, por un lado, una contraposición con la época contemporánea que, aferrada al dogmatismo, suele creer que lo autónomo corresponde sólo al Ser muerto y fijo. Por otro lado, significa no sólo la recuperación de la vitalidad y de la dinámica de un pensar que se realiza, sino también la des-subjetivación del pensar mismo, del cual el individuo apenas participa y expresa. Pero además la Idea produce *vida*, incluso la vida superior que trasciende lo sensible. Y sin Idea no hay materia, porque la materia no es más que Idea encubierta a nuestro ver. Aquí la Idea equivale a la “actividad originaria que brota pura y absolutamente desde sí misma”.⁴⁰

³⁹ GgZ, SW VII, 55; CEC, 62. “Toda vida en la materia es expresión de la Idea; pues la materia misma en su existencia sólo es reflejo (*Wiederschein*) de la Idea oculta a nuestros ojos [...]. Así, digo, se comporta la Idea con la vida: la carne no vive, sino el espíritu”. GgZ, SW VII 55-56, CEC 62. En *Über das Wesen des Gelehrten* (1805) Fichte equipara vida, absoluto, Dios, Idea divina, etc., y este punto supremo se manifiesta y exterioriza en el hombre y en la naturaleza, pero en ésta sólo como obstáculo, medio o ámbito de realización del primero, y no como una naturaleza divinizada: SW VI, 361-364 (Fichte, *Sobre la esencia del sabio*. Trad. cast. A. Ciria, Tecnos, Madrid, 1998, 18-21. Aunque esta crítica pareciera estar dirigida a Schelling, éste afirmó en 1800: “la materia no es otra cosa que el espíritu intuido en el equilibrio de sus actividades. [...] Es] sólo espíritu apagado o, a la inversa, éste [es] la materia vista sólo en devenir”, *Sistema del idealismo trascendental*. Trad. cast. J. Rivera de Rosales – V. López Domínguez. Anthropos, Barcelona, 1988, 255. El problema para Fichte residiría en que el espíritu esté imbuido de materia, tal como se sigue de su exaltación del Evangelio de Juan y la precedencia del *Lógos*: *Die Anweisung zum seligen Leben* (1806), SW V, 479-480; Fichte, *La exhortación a la vida bienaventurada*. Trad. cast. A. Ciria, Tecnos, Madrid, 1995, 109-110.

⁴⁰ GgZ, SW VII, 58; CEC, 64. Esta actividad originaria y única, la Idea, sólo en la conciencia aparece como diferentes exteriorizaciones, como una multiplicidad que, de regreso de la exteriorización, es siempre Una. En esta página y en las siguientes

Tal actividad se realiza en la vida de la especie con su ingreso en la conciencia, lo que en los individuos genera fuerza e impulso a actuar;⁴¹ es decir, produce acciones concretas, y por eso dice Fichte “desde siempre se ha vivido en y por Ideas”.⁴²

La crítica a la época actual aglutina la ficción de la vida particular independiente de la Vida-Una con la incapacidad de elevación a las Ideas, o de abstraerse y captar lo universal. Según Fichte, el gran error de la época reside en creer que el individuo puede vivir, existir y hasta pensar y actuar sólo por sí mismo, cuando en verdad constituye apenas una expresión de la Vida y de la razón.⁴³ El verdadero sujeto, entonces, no es el individuo, sino la Vida-Una que en la manifestación terrenal se escinde en múltiples individuos que encarnan y refrendan su realización. Sin embargo, la época contemporánea, que logra el despertar de la razón mediante la liberación del concepto, en vez de dirigirse con éste hasta las últimas consecuencias y por ejemplo concebir lo inconcebible, se conforma con la libertad vacía y con conceptos sometidos al Entendimiento,⁴⁴ exagera el individualismo y el empirismo superficial, y considera como abstracción estéril toda instancia universal y toda Idea que supere la experiencia, lo que conduce finalmente al escepticismo

Fichte caracteriza esta exteriorización de la Idea como *Ausfluss* (emanación, flujo, desbordamiento).

⁴¹ GgZ, SW VII, 66; CEC, 71.

⁴² GgZ, SW VII, 70; CEC, 73. R. Lauth subraya la relevancia de la Vida terrenal y de las Ideas como generadoras de realidad. R. Lauth, “El concepto de historia en los «Discursos a la nación alemana»” (trad. J. Cruz Cruz). In: *Anuario Filosófico*. Vol. 12 (1979), 71-77.

⁴³ “[E] más grande error, y el verdadero fundamento de todos los restantes errores que impulsan su juego con esta época, es cuando un individuo se figura que puede existir y vivir, y pensar y operar, por sí mismo, y cuando cree que él mismo, esta persona determinada, es el pensante de su pensar, dado que él sólo es un pensamiento particular [que proviene] del pensar Uno, universal y necesario”. GgZ, SW VII, 23-24; CEC, 36. Este aspecto se condice con la polémica de la *Zweite Einleitung* frente al dogmático que coloca al individuo sobre la razón, mientras que la Doctrina de la Ciencia lo considera a la inversa, esto es, apenas como una expresión o accidente de la razón: GA I/4, 258, trad. cast., *op. cit.*, 122.

⁴⁴ GgZ, SW VII, 20-22; CEC, 34-35.

ante la verdad.⁴⁵ Así, la época se entrega a la vida irracional, que consiste en ocuparse sólo de sí mismo, mientras la vida racional, por el contrario, implica olvidarse de sí en función de lo universal, o poner la propia vida en las Ideas.⁴⁶

La incapacidad de elevación a lo verdaderamente universal, y la consiguiente reducción de las Ideas a meros conceptos del Entendimiento, denota una distinción que Fichte especifica en *Los caracteres*, aunque no siempre la mantenga: los conceptos provienen de la experiencia y atañen sólo a la dimensión sensible del hombre, mientras las Ideas provienen de la Vida autónoma y se encienden en los entusiastas.⁴⁷ Los conceptos, en sentido estricto, están anclados en los objetos a los que refieren; las Ideas, en cambio, producen realidad, y son conceptos en sentido amplio y laxo, conceptos de la razón. En la medida en que la época actual se delimita a *lo concebible* y los conceptos mantienen exclusivamente la referencia empírica, la ciencia representa apenas un saber formal, a lo sumo un concepto del concepto, pero vacío de contenido y de vitalidad.⁴⁸ Si la época pudiera profundizar sobre sí –especula Fichte–, y si quisiera concebirlo todo, entonces daría con su propia contradicción de raíz, con la fuente de sus errores y de su salvación: *lo inconcebible*.⁴⁹ En confrontación con Schelling, Fichte busca desligar lo inconcebible del fanatismo o delirio (*Schwärmerei*). Por eso despoja al pensamiento de toda connotación individual-subjetiva, tanto respecto del deseo de auto-conservación

⁴⁵ GgZ, SW VII, 26-29; CEC, 38-40. La caracterización prosigue con los mismos rasgos en GgZ, SW VII, 70-ss.; CEC, 74 ss.; y en GgZ, SW VII, 80-90; CEC, 80-87, como feroz crítica al espacio público ocupado por opinadores.

⁴⁶ GgZ, SW VII, 34-35, 37, 39; CEC, 45, 47, 48-49, respectivamente.

⁴⁷ GgZ, SW VII, 69; CEC, 72-73.

⁴⁸ GgZ, SW VII, 7; CEC, 74. Esta misma contraposición es la que se da en *El Estado comercial cerrado* entre el político en ejercicio que sólo se atiene a lo dado, y el especulativo o filósofo que –como señalamos al comienzo de este trabajo– puede mirar más allá, comprender la génesis, y proyectar Ideas para producir lo dado: GHS, SW III, 391-392; ECC, 7-9.

⁴⁹ GgZ, SW VII 112; CEC, 105. Lo inconcebible es la referencia a lo Absoluto en WL-1804-II: SW X 104-105, 117-118; GA II/8 33-35, 59-61.

como del pensar arbitrario. Y por eso coloca la Idea –el pensamiento universal– en ciertos hombres particulares (el artista, el héroe, el científico o el religioso) y su unidad sistemática en la filosofía.⁵⁰

El punto supremo, lo inconcebible, es Dios, cuyo pensamiento y expresión más acabada se logra con la filosofía. “Lo Uno siendo verdaderamente y existiendo absolutamente por sí mismo es lo que todas las lenguas llaman Dios”.⁵¹ Pero Dios no causa ni fundamenta el saber, sino que sale de sí (se exterioriza) en el saber, y dentro del saber existe el mundo: “el mundo es *mediato*, y justamente mediado por el saber, la existencia divina misma, así como el saber es *inmediatamente* esta misma existencia”.⁵² Por tanto, captar la necesidad inherente a la realidad, y comprenderla en relación con el Ser divino, significa aprehender su esencia interna, porque Dios no se exterioriza caprichosamente, sino que no puede manifestarse de otro modo como se manifiesta. Así, el filósofo tiene que explicitar “en conceptos claros lo universal, absoluto y lo que eternamente se mantiene igual a sí, en esta conducción (*Führung*) de la especie humana”,⁵³ para identificar esta fuerza terrenal con la fuerza divina. Si la humanidad debe recorrer este camino de regreso a lo originario con sus propios pies, entonces conocer las etapas de la necesidad divina contribuye a transitarlo, pero no lo determina, sino que simplemente lo indica, ilumina u orienta. La relevancia de la tarea del filósofo se condice con la relevancia de la conducción política.

Aquí, y en plena consonancia con la caracterización del Estado racional, surge la temática del líder, referente o guía, como contracara necesaria de la aniquilación del particular en la comunidad y como aspecto directriz insoslayable incluso en el Estado más perfecto. La génesis del

⁵⁰ GgZ, SW VII, 114-119; CEC, 106-111.

⁵¹ GgZ, SW VII, 129; CEC, 118.

⁵² GgZ, SW VII, 130; CEC, 118.

⁵³ GgZ, SW VII, 142; CEC, 127. En esta Lección IX, la relevancia del conocimiento histórico para la transformación de lo dado está intensamente eclipsada por el trasfondo metafísico-religioso.

referente se relaciona no sólo con la captación y expresión de Ideas que trascienden la época e impulsan un avance más allá, sino también con un terreno de legitimación por parte de quienes serán sus seguidores. Desde la perspectiva histórica y genética, Fichte señala que ciertos individuos, en abnegado sacrificio por las Ideas, lograron la unificación y pacificación de los grupos o tribus mediante la guerra, la contraposición con la naturaleza y el establecimiento de leyes. Los hombres representativos y capaces de reunir lo múltiple y heterogéneo en un todo consistente fueron los religiosos, a los que Fichte considera héroes y pioneros en dar su vida al servicio de la Idea.⁵⁴ Por lo tanto, la unificación comunitaria la lleva a cabo un particular, aquel que sabe interpretar la época y proyectar la mirada más allá. Pero ¿cómo se sostiene y legitima este particular en su condición de representativo y unificador del conjunto?

Cabe aclarar que el tema no es nuevo para Fichte. Por ejemplo, en la *Reivindicación de la libertad de pensamiento* afirma que el poder del príncipe proviene de la sociedad, en el segundo apéndice del *Derecho natural* que el Estado equivale a un pueblo con una autoridad, y en el texto sobre el lenguaje sostiene que éste se produce desde la actividad de los líderes, sean jefes del ejército o espíritus superiores que pronuncian palabras que los demás repiten, y también en *El Estado comercial cerrado* explica que los Estados premodernos no llegan a ser Estados por la debilidad de los vínculos internos.⁵⁵ Todos estos pasajes refrendan que una organización requiere un referente, un conductor o guía, un intérprete, una autoridad legitimada al interior del conjunto que lidera.

⁵⁴ GgZ, SW 42-47; CEC, 51-54.

⁵⁵ ZD, SW VI 11-13 (Fichte, *Reivindicación*. Trad. cast. F. Oncina Coves, *Op. Cit.*, 14-17); GNR An.II § 7, GA I/4 154, FDN 414; *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache*, GA I/3 107-109 (trad. cast. R. Radl Philipp: *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua*. Madrid. Tecnos, 1996, 31-35); GHS, SW III 450-451, ECC 82-83. No sólo no es nuevo, sino también será una veta que, combinada con la educación que se presenta aquí en *Die Grundzüge* y se acentúa en los *Reden an die deutsche Nation* (principalmente en los discursos II-III, IX-XI, y en especial y en relación con el Estado en SW VII, 353-354, 430-436) desembocará en el *Zwingherr* que en *Die Staatslehre* (SW IV 436-438, 442-443) conduce y educa.

Además, quienes se sacrifican en función de la Idea –agrega Fichte– lo hacen sin esperar el reconocimiento o la gloria, sin buscar los honores externos. Lo hacen por la dignidad propia y para la eternidad. Y no lo viven como un sacrificio, sino como un paso necesario para gestar una nueva época.⁵⁶ Aunque se auto-aniquilan como individuos en la realización de la Idea, estos hombres representativos no parecen sustentar su legitimidad desde las propias bases. Precisamente lo último es lo que sucede con los héroes de la tercera época, que se ensalzan en lo popular y a los cuales Fichte considera muy críticamente como grandes opinadores que dicen y repiten lo que todos quieren escuchar, y cuya opinión se esfuma en un instante.⁵⁷ En este caso la legitimación del público refuerza la representatividad, pero bajo la impronta negativa del líder opinador. Por cierto, este referente contiene necesariamente un sesgo conservador que consiste en reproducir lo aceptado y, por ende, indirectamente impedir que acontezca lo nuevo, lo transformador, o que irrumpa la Idea. Así, la cuestión sobre la legitimidad del conductor aún no está resuelta.

Ahora bien, la caracterización negativa de los héroes de la época actual no significa que los referentes no se sustenten de alguna manera en lo popular. La génesis fáctica del Estado muestra que el conductor no se convalida sólo desde arriba y por las Ideas, sino también desde abajo y por sus múltiples dirigidos. En efecto, desde el punto de vista histórico, Fichte invierte la ecuación igualdad-desigualdad (o individuo-sociabilidad) de Rousseau, y coloca la última al comienzo. La desigualdad, la mezcla, el pueblo normal, son los elementos originarios, y la violencia o astucia de algunos frente a la sumisión y pasividad de otros, el primer signo de cierto entrelazamiento.⁵⁸ El vínculo se acentúa con los jefes

⁵⁶ GgZ, SW VII, 49-51; CEC, 58-59.

⁵⁷ GgZ, SW VII, 85; CEC, 84.

⁵⁸ GgZ, SW VII, 172; CEC, 151-152. El “pueblo normal” aquí refiere al pueblo judío: GgZ, SW VII, 137-138; CEC, 124. Para una visión más detallada de los momentos y consideraciones históricas, véase: S. Turró, “La idea de Europa en Fichte”. In: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 30 n° 1 (2013), 112-119.

para la guerra: un fin concreto y una relación sencilla donde el líder no tiene ningún reparo sobre la situación de sus súbditos, con el tiempo se torna compleja y difícil de mantener cuando la ambición arde y se evidencia la pregunta sobre por qué seguir a determinado referente. Lo ocasional resulta enemigo de lo duradero, y debajo de la superficie se anidan las más agudas contradicciones. Así como esta relación encubre el germen de su destrucción, la historia –dice Fichte– sólo cuenta la visión de los dominadores y de sus principales cabezas, dejando en la oscuridad los conocimientos, costumbres y cultura de los pueblos oprimidos.⁵⁹ Lo mismo sucede en la constitución de los primeros Estados, en el despotismo, cuya unidad arbitraria y sesgada denota la insoportable escisión entre opresores y oprimidos.⁶⁰ En ambos casos, el referente no se ocupa ni preocupa de su legitimidad desde abajo, y cree que la relación unilateral se puede mantener sólo con la fuerza.

En el caso de los germánicos, en cambio, el líder guarda con sus fieles seguidores un vínculo personal, fraternal y consentido.⁶¹ Se trata del vínculo político, que a diferencia de los anteriores, es estable y duradero. Aunque tal enlace ideal-medieval no podía durar –especula Fichte–, pues vasallos y señores buscan su propia independencia y servidores, expone un rasgo crucial para lo que será el desarrollo del Estado moderno: la fuerza de la organización o consistencia interna en torno de un referente legitimado.⁶² La debilidad del enlace medieval se trasluce precisamente en aquello que excluye: la igualdad. En consecuencia, el vínculo político estable y duradero no puede prescindir de ninguno de estos dos com-

⁵⁹ GgZ, SW VII, 174-175; CEC, 153-154.

⁶⁰ GgZ, SW VII, 175-176; CEC, 154: “[la esencia del despotismo] de ninguna manera consiste en la crueldad del trato, sino sólo en que esté presente una estirpe dominante, en que los pueblos dominados sean excluidos de la administración y se los abandone completamente a sí mismos respecto del modo de subsistencia, y que en la concurrencia de éstos [los dominados] a las cargas del enlace, así como en la administración policial y en la legislación civil, domine el capricho, [y] de ninguna manera la regla”.

⁶¹ GgZ, SW VII, 199; CEC, 173.

⁶² GgZ XIV, SW VII, 201ss.

ponentes, *la voluntad y la igualdad*. Sólo así se retroalimenta y refuerza el entrelazamiento social, y sólo así, conjugando verticalidad y horizontalidad, el vínculo adquiere una auténtica articulación filosófico-política.

El referente se construye, entonces, de manera bilateral y en su doble dimensión vertical-horizontal, en consonancia con la unidad orgánica. Pero a la vez tiene que ir más allá, ver e incluso desbordar su propia época para recrear el avance de la razón y del concepto, la luz sobre las Ideas. De ahí que la génesis especulativa y fáctica posea este carácter constructor / reconstructor de la esencia divina: el referente no está movido por su propia subjetividad, sino por algo superior que deduce y explica su persona individual, una verdad que no sólo es interna y espiritual, sino también externa y sensible, y que se cristaliza en acciones que transforman lo dado. La auto-aniquilación en función de lo universal cobra sentido en cuanto la parte se auto-reconoce como parte de una totalidad cuya vida interna no prescinde de la instancia individual, sino que se realiza a través de ella. Poner la vida al servicio de la Idea significa realizar los fines superiores de la cultura, y esto es lo que hace el referente.

La triple configuración del Estado se condice completamente con la génesis estipulada hasta aquí: la sumisión a un jefe para la guerra se desarrolla en el despotismo en la figura de una relación unilateral (no todos se someten a todos) que se horada por su propia contradicción y despliega una nueva figura horizontal-vertical (todos se someten a todos). Esta segunda figura a la vez se desdobra en una igualdad formal y una igualdad plena: si el Estado sólo se atiene a la primera y no se involucra en el contenido y en la integración de los fines particulares bajo un fin común (es decir, en lo que pide la última), también alberga en sí el germen de su destrucción. No sólo todos deben ser iguales *ante* la ley, sino también todos *en igual medida*.⁶³ Para Fichte el

⁶³ GgZ, SW VII, 150-152; CEC, 134-135. Fichte aplica la misma clasificación para la libertad política, el gobierno y la distribución del trabajo: GgZ, SW VII, 152-161; CEC, 136-142.

Estado actual se basa en la mera igualdad formal, y todavía se halla en camino hacia una igualdad plena, sin ninguna garantía de que se cumpla ese pasaje. Aunque menos que el despotismo, el Estado formal se revela inestable en su composición interna, pues consagra desigualdades que, o bien se asentarán en privilegios que vacían totalmente de significado la igualdad, o bien se tornarán insoportables e incoherentes en cuanto se evidencie la colisión de intereses entre los más beneficiados y los más perjudicados. En este sentido, el avance hacia el Estado plenamente racional requiere la intensificación del vínculo político, y coherentemente la conducción de un intérprete que tome las decisiones necesarias para consumir una legitimidad sustancial. Ésta únicamente se logra en la figura perfecta del Estado, cuya transición requiere sustituir la coacción, que deviene superflua en cuanto los miembros de la comunidad espontáneamente obedecen y realizan lo que manda la ley, por la cultura y la formación que, no obstante, no anulan en absoluto la función del líder ni la existencia del Estado mismo,⁶⁴ sino que –por así decir– simplifican la tarea del primero y habilitan una nueva dimensión del segundo.

5. *Consideraciones finales: el Estado como unidad orgánica*

A diferencia del despotismo y del Estado actual-formal, el Estado perfecto y acorde a la razón, que oficia de fundamento genético de sus configuraciones insuficientes y que ofrece un desarrollo acorde de la racionalidad, articula consistentemente la igualdad de sus componentes

⁶⁴ GgZ, SW VII, 168; CEC, 147: “Si todos sus miembros fueran virtuosos, el Estado perdería totalmente su carácter como poder coactivo, y sería simplemente el director, conductor y fiel consejero de los bien dispuestos”. Esto es lo mismo que dice Fichte al comienzo de la Lección X y que analizamos arriba: el Estado tiene que abarcar la mirada de conjunto e interpretar el sentido y la dirección del mismo. A la vez, el pasaje citado muestra la insuficiencia de las perspectivas de la superfluidad y de la coacción que señalamos en la nota 18.

(la horizontalidad) con la elevación de un referente particular (la verticalidad) capaz de interpretar lo universal y de proyectar un más allá que cristalice el avance de la razón. El principal rasgo distintivo del Estado absoluto a desplegar tras la época contemporánea y en las etapas racionales de la ciencia y del arte, es sin dudas la organización interna que, como observamos, se asienta en la voluntad y en la igualdad plena. La legitimidad del referente se construye desde el querer la sumisión de todos a todos en igual medida, así como en la facultad superior de captar la razón y expresarla en una situación concreta determinada. Pero esta unidad entre el abajo y el arriba se logra bajo la figura del Estado orgánico, figura que Fichte ensayara en los primeros escritos como virtud social y que desde el *Derecho natural* y *El Estado comercial cerrado*, y también aquí en *Los caracteres*, asocia directamente con el Estado racional.

La organicidad permitiría, si no resolver, al menos esbozar una respuesta al problema del colonialismo. En la edad moderna –dice Fichte– los Estados se encuentran en la disyuntiva entre dos tendencias: la expansión hacia la monarquía universal cristiana en los más poderosos y el fortalecimiento interno en los más pequeños. Las dos posibilidades pueden alternarse, y si los débiles incrementan su fuerza interna con el cumplimiento de los fines necesarios del Estado (la libertad personal, la igualdad sin excepción ni privilegios, la libertad religiosa, la libertad de pensamiento y expresión, etc.), luego podrán devenir expansionistas.⁶⁵ Sin embargo, estas dos tendencias están enraizadas en la territorialidad, y por eso Fichte señala que otra manera de reforzar al Estado consiste en el dominio del comercio mundial. En este caso, la volatilidad se agiliza a tal punto que el Estado empoderado genera por sí mismo recelo y desconfianza en los demás; por ende, se halla en permanente tensión

⁶⁵ GgZ, SW VII, 201-205; CEC, 175-177. G. Rametta analiza en distintas obras de Fichte la tensión entre unicidad y expansionismo, pero bajo la caracterización del Estado como máquina y no según los parámetros organicistas. G. Rametta, "Politik der Vernunft und Vernunftstaat bei Fichte (1793-1808)". In: AAVV, *Fichte und die Aufklärung*. Georg Olms, Hildesheim/Zurich/New York, 2004, 240 ss.

y en una estrategia de alianzas, tratados de paz superficiales, ataques y, en última instancia, en una situación de competencia por alcanzar la cima de la preponderancia física y cultural.⁶⁶ Aunque sin lamentarse de la guerra ni de la conquista, Fichte prioriza el fortalecimiento interior como precondition necesaria para una eventual expansión, y concibe el equilibrio entre las potencias estatales en términos de reordenamiento, de modo que la existencia de un poderoso se contrapone con otros tantos que se unirían para defenderse y buscar el equilibrio. Para los Estados pequeños, para la verdadera paz, para el equilibrio económico, incluso para la paz exterior, en todos los casos lo seguro para Fichte es el del cierre del Estado, el volverse sobre sí.

Además, en la senda del progreso racional los Estados europeos contemporáneos tienen un desafío muy nítido por delante: la realización plena de la igualdad, o lo que es lo mismo, la supresión paulatina de los privilegios feudales. En la medida en que el Estado real-existente ya no pueda absorber más la fuerza de los sectores bajos y necesite la contribución de los estamentos privilegiados, y en la medida en que esta instancia revele que así todos podrán servir aún más al todo, entonces la igualdad se convertirá en una evidencia necesaria e incompatible con cualquier privilegio. Sólo de este modo el Estado reúne internamente las fuerzas particulares y las conduce como auténtico sujeto jurídico-político.⁶⁷ Y si la igualdad constituye un rasgo distintivo del Cristianismo, no basta con

⁶⁶ GgZ, SW VII, 205-206, 211-212; CEC, 178, 181-183.

⁶⁷ “Un Estado que trabaje incesantemente hacia el engrandecimiento de su fuerza interna está forzado por esto a querer la supresión paulatina de todos los privilegios; por tanto, a establecer en igualdad perfecta los derechos de todos, para que sólo él, el Estado mismo, sea puesto en su verdadero derecho, en el derecho *de utilizar el exceso completo de todas las fuerzas de sus ciudadanos sin excepción para su fin*”, GgZ, SW VII, 208-209; CEC, 180. Obsérvese que la carga de los privilegiados para Fichte cae en los no-privilegiados, con lo que habría una lucha encubierta entre estamentos de la que sólo se puede liberar a través –y no contra o a pesar– del Estado. Y como dice más abajo, no sólo los ricos no consideran cuánto de su comodidad se debe al trabajo de las clases inferiores del pueblo, sino también señala que a éstos no se los podrá engañar para semejante ventajismo, por lo que todos tendrán que tener el mismo destino: GgZ, SW VII, 223; CEC, 192.

proclamar que valga únicamente para el cielo, sino que –según Fichte– tiene que aplicarse en las relaciones terrenales: “Ahora bien, esto deviene así por medio del Estado perfecto que atraviesa a todos de igual manera, a cada uno en su lugar, y que los hace sus órganos (*Werkzeugen*)”.⁶⁸ El Estado promueve no sólo las buenas costumbres exteriores que se inducen ya con la legislación penal, sino también las buenas costumbres interiores y positivas, que se dirigen a reconocer a cada ser humano como un igual, soslayando completamente la violencia, la fuente del mal (la desigualdad) y la coacción.⁶⁹ El reconocimiento y consideración de cada individuo como miembro del Estado se basa en el querer y se cristaliza en el trato:

“cada individuo es reconocido como miembro de la especie cuando lo vemos, y queremos ser vistos por él, como órgano del Estado, y queremos tratarlo así entonces como queremos ser tratados por él [...]; por tanto, tenemos que ser y querer ser efectivamente órganos del Estado [...]. La penetración (*Durchdringung*) perfecta del Estado en todos, y con ella la igualdad de todos en el Estado, únicamente se inicia mediante la perfecta igualación de los derechos de todos”.⁷⁰

Este afán de Fichte por impulsar la tercera y más acabada configuración del Estado se condice tanto con la crítica al iusnaturalismo, que pretende consagrar un pacto injusto contrario a la historia y a la razón, como con la concepción atomista de la libertad que observa al Estado como algo ajeno y perturbador.⁷¹ Luego, si todos los ciudadanos están

⁶⁸ GgZ, SW VII, 221; CEC, 191.

⁶⁹ GgZ, SW VII, 215-220; CEC, 187-190. “[L]a desigualdad de derechos es la auténtica fuente de las malas costumbres”, GgZ, SW VII, 221; CEC, 191. El sentido de esta misma aserción se halla en GNR § 21, GA I/4 92, FDN 350: “La fuente de todo mal en nuestros Estados de necesidad es propia y únicamente el *desorden* [...], y esto sucede exclusivamente porque hay muchos hombres de los que el Estado no se preocupa y que no tienen ninguna posición determinada”; y en GHS, SW III 508-509, ECC 158: “La principal fuente de los delitos de las personas particulares unas contra otras, la opresión de la miseria real o el temor a la futura, [en el Estado racional] están suprimidas”.

⁷⁰ GgZ, SW VII, 221; CEC, 191.

⁷¹ GgZ, SW VII, 209-210; CEC, 180-181.

íntimamente atravesados por el Estado, y si todos contribuyen y sirven al todo en igual medida –sin excepciones ni privilegios–, entonces será orgánico aquel Estado que opte por volverse sobre sí, organizarse y consolidar su fuerza interior, es decir, que priorice la amalgama social que lo fortalece. La alternativa expansionista, en cambio, en cuanto se sobrepone al fin interno y se erige como fin independiente, representa una suerte de deformación o descomposición que difícilmente logre asimilar al organismo lo anexo y que probablemente lo someta para retroceder de nuevo a la lucha entre opresores y oprimidos. Incluso en caso de subordinar la alternativa expansionista a los fines propios, o de buscar posiciones ventajosas en la guerra comercial mundial, una y otra vez se presenta el problema de la coherencia racional que imposibilita por completo la opresión, pues ésta significa un germen interno o externo de destrucción de la organicidad. El anclaje territorial funciona como imán que hace necesario el volver sobre sí, y si en este regreso no hay igualdad plena, se quiebra la consistencia y se aniquilan los fines prioritarios. La mismificación del Estado es la verdadera opción frente al ciego e incoherente ir más allá, y en este camino para Fichte la cultura y la formación aún tienen mucho por realizar en aras de la igualdad de derechos, una tarea que corresponde al “mediador” entre los estamentos, al educador del pueblo (*Volkslehrer*) cuya instrucción concierne también al Estado.⁷²

⁷² GgZ, SW VII, 223-224; CEC, 192-193.

(Página deixada propositadamente em branco)

FICHTE Y EL USO POLÉMICO DE LA FILOSOFÍA
DE LA HISTORIA ANTIGUA
FICHTE AND THE CONTROVERSIAL USE
OF ANCIENT PHILOSOPHY OF HISTORY

Valerio Rocco Lozano

Universidad Autónoma de Madrid

<http://orcid.org/0000-0001-9424-7597>

Resumen: El uso de referencias históricas a la Antigüedad grecorromana juega, a lo largo de la trayectoria filosófica de Fichte, un importante papel teórico, como elemento polémico para combatir posiciones políticas diferentes. Las obras maduras de Fichte (mucho más los *Discursos* que la *Staatslehre*) constituyen el mejor ejemplo de la cristalización de la oposición alemana a una Francia completamente identificada con Roma, así como del punto final de una evolución de una buena parte del ambiente cultural alemán que, al igual que Fichte, pasó de la admiración a la Revolución a la crítica a ésta. Esta evolución general es fundamental para explicar el cambio respecto a la concepción de la antigua Roma que se produce en el pensamiento político de muchos intelectuales alemanes, y entre ellos, en concreto, de Fichte. Al mismo tiempo, este contexto explica que uno de los pocos elementos que permaneció inalterado en la filosofía fichteana (en el marco de la transformación radical desde las alabanzas a las críticas a la Revolución) fuera el indestructible vínculo simbólico y conceptual entre la política francesa y la historia romana.

Palabras clave: *Romanitas*; Revolución; Nacionalismo; Imperio; Reforma; Napoleón

Abstract: Throughout Fichte's philosophical path, the use of historical references to Greco-Roman Antiquity plays an important theoretical role, as a controversial element to fight different political positions. The mature works of Fichte (much more the *Discourses* than the *Staatslehre*) are the best example of the crystallization of the German opposition to a France completely identified with Rome, as well as the final point of the evolution of a good part of the German cultural environment that, like Fichte, turned from admiration to the Revolution to a harsh criticism against it. This general evolution is crucial in order to explain the change with respect to the conception of ancient Rome that takes place in the political thought of many German intellectuals, and among them, in particular, in Fichte. At the same time, this context explains why one of the few elements that remained unchanged in Fichtean philosophy (in the framework of a radical transformation from praise to criticism of the Revolution) was the indestructible symbolic and conceptual link between French politics and Roman history.

Keywords: *Romanitas*; Revolution; Nationalism; Empire; Reformation; Napoleon

El propósito de esta contribución es mostrar que el uso de referencias históricas a la Antigüedad grecorromana juega, a lo largo de la trayectoria filosófica de Fichte, un importante papel teórico, como elemento polémico para combatir posiciones políticas diferentes. Junto a la notable evolución del pensamiento político fichteano corre parejo su cambio de actitud hacia el mundo antiguo, y concretamente hacia Roma, en las distintas fases de su filosofía: se pasa de un sincero respeto, a veces teñido de manifiesta admiración, hacia esta época de la Historia Universal, en los primeros escritos juveniles, hasta las duras críticas contra la

arbitrariedad, la violencia y la abstracción de la *Romanitas* que pueden leerse en los textos de madurez como *Los discursos a la noción alemana* o la *Staatslehre* de 1813. La comprensión de este tránsito tan llamativo se hace necesaria en el marco de la tarea polifacética de destruir la imagen estereotipada de un “Fichte bifronte”, o incluso de dos filósofos distintos, el joven revolucionario francófilo y el maduro estatista reaccionario.

Para comprender el marco político y filosófico en el que tuvo lugar este tránsito, es preciso hacer una breve consideración sobre la imagen de la Antigüedad clásica a partir de los tumultuosos años de la Revolución Francesa. Para los revolucionarios, Roma fue sinónimo de libertad; un somero repaso de los discursos de los principales protagonistas de este evento, de los símbolos empleados en el arte y en la propaganda política e institucional, de los nombres de cargos y órganos de Gobierno, e incluso de los apodos de individuos destacados y de apelativos de facciones, nos hace rápidamente llegar a esta conclusión. Es bien conocida la frase de Saint-Just, citada por Marx, que resume este espíritu: “el mundo está vacío después de los romanos; pero su memoria lo llena todavía, y aún profetiza la libertad [...] ;Que los revolucionarios sean de nuevo los romanos!”¹. Esta reivindicación de una libertad inspirada en la antigua República romana pronto fraguó en los principales símbolos de la Revolución y dio lugar a una serie de estrategias de legitimación del evento revolucionario a través de la recuperación de un pasado romano idealizado.

Paralelamente, por complejos mecanismos de transmisión cultural, en los que es determinante la influencia sobre todo de Rousseau y la transformación política de la *Querelle* de los antiguos y modernos que había tenido lugar en el siglo anterior, se estableció una identificación cada vez más fuerte entre Alemania y Grecia (una Grecia, hay que aclararlo, más inspirada en el modelo ateniense que en el espartano). Esta estrategia de identificación especular entre Roma y Francia por un lado

¹ K. Marx, *La Sagrada Familia*. Claridad, Buenos Aires, 1973, 139.

y Grecia y Alemania por otro no fue una operación meramente francesa y revolucionaria.

De hecho, fueron sobre todo alemanes, y no los franceses, y entre los alemanes los antirrevolucionarios, y no los francófilos, los que contribuyeron a oponer a la imagen ya consolidada de una Francia neo-romana la de una Alemania neo-griega². Sin embargo, ésta fue tan sólo la primera de dos estrategias diferentes con el fin de legitimar históricamente tanto a la reacción conservadora primero, como posteriormente a la resistencia nacional frente a las invasiones expansionistas de los revolucionarios antes y de Napoleón después. Paralelamente a esta táctica de justificación de los *Befreiungskriege*, junto con la recuperación de una conexión mítica de Alemania con Grecia, se dio una segunda estrategia, en la que la recuperación de Tácito fue fundamental³: la revalorización de los héroes anti-romanos de las antiguas poblaciones germánicas⁴. Del

² Cf. G. Bonacina, "Introduzione. La storia narrata da Hegel, oggi". In: G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*. Laterza, Roma-Bari, 2010⁴, XXII-XXIII: "Si riflette [...] un profondo moto della cultura tedesca, che a partire dalla seconda metà del secolo XVIII venne separando le due tradizionali metà del mondo antico per cercare nella grecità, talvolta addirittura contro Roma, un segreto legame con il germanesimo. Esemplare il caso di Wilhelm von Humboldt, che non sapeva trattenersi dal pensare Greci e tedeschi segretamente affini. Contava certo il retaggio luterano, antiromano perché anticattolico, la rivalità con la Francia neolatina e imperiale, esplosa nelle guerre di liberazione antipoleoniche, infine la riscoperta romantica delle radici germaniche, 'barbariche', della moderna nazione tedesca". Esta imagen de una Alemania neo-griega se prolongará hasta la primera mitad del siglo XX, como se muestra sistemáticamente en S. Mas, *Alemania y la antigüedad clásica*. Plaza y Valdés, Madrid/México, 2014.

³ Permítaseme remitir en este aspecto a mi artículo V. Rocco Lozano, "Hegel sobre Tácito y la libertad teutona". In: *Hybris* 6 (2015), 71-103.

⁴ Estos dos movimientos de respuesta desde Alemania ante el acontecimiento revolucionario han sido descritos en F. Duque, "El corazón del pueblo. La 'religión' del Hegel de Berna". In: O. Market – J. Rivera de Rosales, (eds.): *El inicio del idealismo alemán*. U.C.M./U.N.E.D, Madrid, 1996, 237-238, y presentados conjuntamente con una especulación del Yo fichteano: "la terrible experiencia del Terror llevaría a la intelectualidad alemana a la búsqueda de una salida honrosa y racional al conflicto, sin arrojar al niño junto con el agua sucia del baño. Una salida que se desplegaría al menos en tres frentes: 1) la llamada *Ich-Spekulation*, en la que el anclaje de la libertad kantiana en el Yo absoluto debería garantizar una paulatina reintegración de la realidad "externa", del No-yo, al yo divisible, en vista de una unificación (*Vereinigung*) ideal a la que la humanidad, intersubjetivamente trabada, se iría acercando asintóticamente... *ut omnes convertuntur in unum*, según el ideal johánico. 2) La capitalización y reconversión de

mismo modo que hubo una pequeña minoría, entre los revolucionarios franceses, que prefirió reivindicar a héroes galos como Verginetórix⁵ y no a personajes romanos como Graco o Bruto, también en Alemania se estableció –ya desde los primeros conatos de las fases expansionistas de la Revolución– una exaltación de figuras como la de Arminio⁶. Esta reivindicación se enmarcaba a su vez en un proyecto mucho más amplio y sistemático de exaltación de la triple resistencia heroica de Alemania contra “antiguos y nuevos romanos”: tras las luchas de Arminio contra las legiones imperiales estaría la figura de Lutero, flagelo de la Roma papal, y por último los distintos generales prusianos, sobre todo Blüch-ner, que habían luchado contra los neo-romanos franceses⁷. Como veremos, esta triple conexión estará muy presente en el Fichte maduro.

la *Gräkomanie* alemana que brillara en Winckelmann, en Klopstock y, en general, en el *Sturm und Drang*, en función de una doble y delicada operación: llenar de atractivo y, más aún, de contenido sensible el vacío rigor del formalismo moral kantiano, por un lado, y ofrecer un modelo de Estado que, en manos de una élite de ilustrados sentimentales, evitara el choque violento entre una plebe harta de engaños pero sin otro contenido simbólico que el de viejas y reaccionarias supersticiones y un estamento privilegiado sin otro prestigio que el de la vejez de su alcurnia. Y 3) el intento de volver a dar al pueblo lo que era suyo, mas “envuelto en canción”: la trabajosa recuperación de una fantasía nacional, o sea de una *Volksreligion* sepultada y despreciada bajo la doble tenaza del triunfo de la ciencia –esto es, del cosmopolitismo– y de una religión estatutaria, implantada por doble vía: legal y coercitiva, y que acuñaba –y acuña– las mentes infantiles con representaciones e imágenes procedentes de un suelo, una época y un lenguaje ajenos y, en definitiva, tan resignadamente tolerados por la plebe como absolutamente incomprensibles para ella”.

⁵ Cf en especial el caso de Mably estudiado en J. L. Villacañas, *Kant y la época de las revoluciones*. Akal, Madrid, 1997.

⁶ Cf. A. Giardina – A. Vauchez, *Il Mito di Roma da Carlo Magno a Mussolini*. Laterza, Roma-Bari, 2000, 161: “il mito di Arminio fu leggermente piú precoce di quello di Vercingetorige e dilagó nel corso della resistenza tedesca all’invasione napoleonica: anche esso si basava sull’assimilazione, da parte tedesca, tra l’impero francese e l’impero romano”.

⁷ Cf. D. Losurdo, *Hegel e la Germania*. Guerini, Nápoles, 1999, 41: “nel corso della resistenza contro l’occupazione francese, la Riforma era stata esaltata come un momento di lotta nazionale all’interno di una tradizione secolare che aveva visto i Germani, prima con la sollevazione contro le legioni romane, poi con quella contro gli esattori inviati dal papa, infine con la guerra di liberazione contro l’esercito napoleonico, difendere la loro indipendenza e i loro costumi contro i tentativi di sopraffazione dei vecchi e nuovi romani”.

El mito de Arminio y la reivindicación de una teutomanía de carácter reaccionario y anti-ilustrado, surgieron sin embargo como *complemento* de la gran metáfora política anti-francesa, derivada como se ha dicho de una *Querelle prima facie* literaria, la de Alemania como *nueva Grecia*. La necesidad de combinar el ejemplo griego con el del indómito valor teutón se debe al hecho de que Grecia ofrecía un incomparable modelo cultural, apropiado para una controversia artística, pero su debilidad política y su fraccionamiento⁸ en múltiples realidades estatales separadas evocaban demasiado bien lo que Alemania *de facto* era, y de ningún modo lo que pretendía llegar a ser. Por eso, como señala Losurdo, el vínculo griego-alemán, sobre todo a partir de un cierto momento, fue utilizado “en tiempo pasado”⁹. Por este motivo, insensible e imperceptiblemente, la teutomanía del culto de Arminio y de la celebración de una Edad Media idealizada cobra cada vez más fuerza y desplaza a la comparación con Grecia, limitada cada vez más a esos contextos artísticos y literarios de los que había surgido al principio.

Es importante destacar que, aunque todas las posturas (francofilia y galofobia, recurso a Roma y a Grecia, entusiasmo por la Revolución y reacción teutómana a la misma) se dieron en Alemania en todas las fases desde el decisivo 1789, se puede registrar una evolución general del clima cultural desde los primeros hasta los segundos coyuntos de los diferentes pares mencionados. El alejamiento cada vez mayor con respecto a la Revolución y a la política francesa de buena parte de los intelectuales alemanes de la época tuvo causas tanto *internas* al propio

⁸ Cf. Losurdo, *op. cit.*, 59: “nella Grecia e nel suo frazionamento statale il movimento patriottico vedeva rispecchiati il frazionamento e l’impotenza della Germania, l’ostacolo da superare per raggiungere l’unità nazionale”.

⁹ Cf. *ibid.*: “venne sempre piú coniugato, per così dire, al passato. Il frazionamento statale ha permesso alla Germania una prodigiosa fioritura letteraria e filosofica, ma, dopo aver conseguito tale risultato, è un capitolo ormai da considerare chiuso o da chiudersi al piú presto”. Losurdo cita aquí interesantes textos de Schiller, Goethe, Schleiermacher que reconocen la ineficacia e incluso el efecto contraproducente de la comparación con el pasado griego.

evento revolucionario (fundamentalmente el período del Terror, pero también las veleidades igualitarias de Babeuf, después de la reacción termidoriana) como relacionadas con la agresiva política *exterior* de la nueva República.

En la mayoría de los intelectuales que inicialmente apoyaron y hasta saludaron con entusiasmo la *Begebenheit* de 1789, el cambio de postura se debió principalmente al segundo tipo de causas, las externas, más que a episodios internos a la propia Revolución. Es posible citar los casos de Herder, Wackenroder, Goethe y Klopstock, que se mantuvieron fieles a los ideales revolucionarios incluso después del Terror, pero que invirtieron radicalmente su opinión al manifestarse claramente los propósitos expansionistas y bélicos de la República¹⁰. Este cambio de parecer sobre la legitimidad de las guerras revolucionarias es el motor del cambio generalizado y casi unánime en la consideración de la República francesa entre los intelectuales alemanes de la época¹¹. El personaje que constituye el ejemplo más característico de este cambio será indudablemente Fichte, y por eso es tan interesante centrarse en su figura para explicar este tránsito.

Sin embargo, antes de entrar en el estudio de este caso específico, para complicar un poco más la situación, es preciso señalar otra vuelta de tuerca de las relaciones políticas de comienzos del Siglo XIX con

¹⁰ Cf. Losurdo, *op. cit.*, 29-30: "dalle testimonianze che abbiamo riportato emerge con chiarezza che la propaganda anti-francese che prendeva spunto dal Terrore veniva efficacemente contrastata dagli intellettuali [tedeschi] piú avanzati del tempo; la gallofobia era diventata tutt'altro che dominante. Bisogna cercare altrove il reale momento e motivo della svolta. [...] Il problema è la guerra, di cui ormai si avverte il mutamento di carattere: condotta inizialmente dal popolo francese in difesa del suo diritto all'indipendenza e alla rivoluzione, si è ormai trasformata in una guerra di rapina da parte della Francia. E questa viene messa in stato d'accusa non in quanto rivoluzionaria, ma in quanto «rapace», in quanto guerrafondaia, ciò che é tanto piú grave per un paese che nel 1789 aveva fatto della pace la sua bandiera e la sua parola d'ordine".

¹¹ Sobre esta evolución, desde el punto de vista de las relaciones entre literatura y filosofía, Cf. R. Runcini, "Rivoluzione/Rivoluzioni". In: L. M. Crisafulli, A. Goldoni, R. Runcini, (eds.): *Patria e patrie nella letteratura romantica*. La città del sole, Napoli, 1999, 11-18.

la Antigüedad clásica: ya hemos visto que los reaccionarios alemanes, imbuidos de teutomanía, despreciaban el mundo romano y se identificaban con los héroes idealizados, como Arminio, que se habían enfrentado a ellos; pues bien, a partir de cierto momento el pensamiento romántico y anti-ilustrado alemán se aparta de la teutomanía y también se apropia (a su manera) del mito de Roma, explotando de su imagen los rasgos que le interesan (aristocratismo, monarquía absoluta, teocracia, conexión con la imagen de Roma como sede del Papado). El ejemplo más llamativo de esta evolución hiper-reaccionaria que acaba alabando a una cierta Roma puede encontrarse en Novalis, particularmente en su obra *La Cristiandad o Europa*¹², pero como veremos también puede vislumbrarse en ciertos pasajes de la *Staatslehre* fichteana.

Esta interesante y compleja dialéctica de inversiones acerca del mundo romano en las ideologías contrapuestas nos tiene que hacer reflexionar sobre el hecho de que en la época de Fichte cualquier consideración sobre Roma, de elogio o de crítica, de reivindicación o de rechazo, tiene un calado mucho más profundo que el de un mero juicio histórico: implica una toma de posición sobre importantes cuestiones políticas, sobre aspectos ideológicos, y en particular sobre la visión de Francia y de la Revolución.

¹² Novalis, "La Cristiandad o Europa". In: *Estudios sobre Fichte y otros escritos*. Akal, Madrid, 2007, 241: "Roma se había convertido en Jerusalén, en sagrada residencia del gobierno divino sobre la tierra. Los príncipes presentaban sus desavenencias al padre de la cristiandad, ponían gustosos a sus pies sus coronas y su suntuosidad [...] Cuán benéfico, cuán adecuado era este gobierno, esta institución, a la naturaleza interna de los hombres, lo revelaba el poderoso auge de todas las otras fuerzas humanas, el desarrollo armónico de todas las disposiciones, la prodigiosa altura que alcanzaron algunos hombres en todas las materias de las ciencias de la vida y del arte, y el tráfico comercial, floreciente en todas partes, de mercancías espirituales y terrenales en el ámbito de Europa e incluso hasta la India más lejana". En este texto capital se encuentra también una dura crítica a Lutero (definido "una cabeza inflamada") y a la Reforma, así como a una Revolución vista como continuación de aquella. Cf. *ibid.*: "la paz religiosa fue concluida según principios totalmente falsos y contrarios a la religión, y por la continuación del llamado protestantismo algo enteramente contradictorio –un gobierno de la revolución– se proclamó permanente".

Si descendemos ahora desde el marco general al estudio específico de Fichte, es bien conocido que su postura inicial con respecto al suceso revolucionario se encuentra recogida en dos escritos incendiarios de 1793: *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron*¹³ y *Contribuciones para enmendar los juicios del público sobre la Revolución francesa*¹⁴. En ellos, “aunque se empezara a perfilar la sombra del Terror”¹⁵, Fichte alababa la Revolución y expresaba la importancia capital para Europa de este suceso único. Al mismo tiempo, insistía en la conexión con la Antigüedad, principalmente romana, que permitía una recuperación de nuevas formas políticas y de una concepción de libertad omnímoda del *individuo* como protagonista insustituible de un continuo proceso de renovación, cambio, revolución. De hecho, en línea con los revolucionarios en Francia, reivindicaba las grandes figuras de la Roma republicana (Escipión, Apio Claudio, y Bruto, entre otros) como piedra de toque de sobriedad y heroísmo¹⁶ con la que denostar a los grises nobles del *Ancien Régime*¹⁷. En la obra se ensalza el poder de inspiración que héroes como Bruto tuvieron en toda la historia de Roma y en la modernidad como acicate contra la tiranía y la opresión¹⁸.

¹³ SW VI, 3-35.

¹⁴ SW VI, 39-288.

¹⁵ Losurdo, *op. cit.*, 28.

¹⁶ Cf. SW VI, 217: “Der alte Adel zeichnete sich durch nichts sichtbar aus; der römische Noble führte seine drei Namen gerade so, wie sie der geringste Bürger führte”.

¹⁷ Cf. SW VI, 214: “«Ich bin von Adel», sagt uns der moderne Edelmann. Welch etwas anderes war es, wenn ein Römer sich einen Brutus, einen Scipio, einen Appius oder Cimon sich eines Miltiades Sohn nannte. Bestimmte Thaten bestimmter Männer gingen dann vor der Seele des Volkes vorüber, dem er sich nannte, und knüpften sich an den Mann, der durch seinen Namen oder durch seines Vaters das Andenken derselben ihnen erneuerte”. Esta comparación entre la aristocracia antigua y la moderna es por cierto un rasgo constante en el pensamiento de Fichte: vuelve incluso en la *Staatslehre* de 1813 (Cf. SW 4, 512).

¹⁸ Cf. SW 6, 216: “Wollten die Römer einen Unterdrücker der Freiheit aus dem Wege geräumt wissen; – sie schrieben ihrem Manne: kannst du nicht schlafen, Brutus? Und dieser bedeutungsvolle Name *Brutus* sagte mehr als die längste Rede. [...] Als Augustus regierte, gab es keine mehr, sonst hätte er nicht lange regiert”.

Lo que podríamos denominar el punto central de la significativa evolución de Fichte sobre la Revolución se encuentra la *Doctrina de Derecho Natural*, de 1796-1797, correspondiente al período dorado de la enseñanza en Jena. Para Villacañas este escrito representa una *Mitte*, un punto medio, un “equilibrio, filosóficamente majestuoso [...], tejido entre las ideas francesas y las alemanas, entre revolución y reforma, moral y derecho, individuo y sociedad: que el derecho originario a ser individuo sólo puede lograrse a través de su mediación por la organización intersubjetiva del Estado”¹⁹. Es bien significativo que entre las magistraturas de este proyecto político se encuentre el *eforato* (un órgano de garantía que, mediante su derecho de veto negativo, impide la formación de todo despotismo por parte del elemento *representativo*, que reside en la comunidad). El término y la función de esta magistratura son claramente recogidos de la historia espartana que, a pesar de ser griega, está estrechamente emparentada con la institución romana de los *tribunos de la plebe*²⁰, tal y como había sido ya puesto de manifiesto por Rousseau en su capítulo del *Contrato Social* dedicado al *Tribunato*²¹.

En el tercero de los *Aforismos sobre la Educación*²², publicados en 1804, Fichte sostiene que el estudio de los idiomas clásicos debe comenzar por el griego y luego continuar con el latín, y nunca de manera inversa. La razón de esta prelación es una “afinidad mucho mayor” entre el griego

¹⁹ Villacañas, *op. cit.*, 19.

²⁰ Cf. G. Rametta, “Diritto e potere in Fichte”. In: G. Duso (ed.): *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*. Carocci, Roma, 2009, 284: “Fichte riprende questa istituzione da una tradizione di pensiero anteriore alla fondazione della filosofia politica moderna a partire da Hobbes. Egli stesso accosta il suo eforato all’istituto del *tribuni della plebe* della repubblica romana”. En efecto, el eforato constituye en el modelo político fichteano un órgano de garantía que, mediante su derecho de veto negativo, impide la formación de todo despotismo por parte del elemento *representativo*, que reside en la comunidad.

²¹ Sobre este aspecto permítaseme remitir a V. Rocco Lozano, “La tensión entre ‘Romanitas’ y cristianismo en Rousseau y su influencia en el joven Hegel”. In: J. López Hernández – A. Campillo Meseguer (eds.): *El legado de Rousseau. 1712-2012*. Editum, Murcia, 2013, 223-234.

²² SW VIII, 353-360.

y el alemán, mientras que los antiguos romanos están, en sus propias palabras “mucho más distantes de nosotros”²³. Dos años más tarde, en la octava *Lección sobre el destino del sabio*²⁴, Fichte esboza la figura del gobernante sabio tomando como antimodelos Maquiavelo, Federico II de Prusia y obviamente Napoleón. No obstante, su constante crítica a la abstracción, la vacuidad y la falta de religiosidad y escrúpulos morales de algunos gobernantes del pasado, podría referirse implícitamente también a cierta visión de los emperadores romanos, muy semejante a la que puede encontrarse en Herder²⁵ o en la descripción hegeliana de la “condición jurídica”²⁶ del Imperio Romano presentada en el Capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu*, escrita exactamente el mismo año que la obra fichteana.

El punto final, bien conocido, de la oscilación de las consideraciones políticas de Fichte sobre la conexión entre Roma y la Revolución, se da en los *Discursos a la nación alemana*²⁷. Esta serie de lecciones data de fines de 1807 a marzo de 1808, en plena explosión de revuelta nacionalista contra la ocupación napoleónica, anticipación de los sucesivos *Befreiungskriege*. Se trata del punto final de la oscilación porque, aunque no es la última obra de Fichte, en ella encontramos sin embargo todos los rasgos que constituyen la culminación del proceso de identificación de la Francia postrevolucionaria con Roma de la que hemos hablado anterior-

²³ SW VIII, 355: “Eine Nebenrücksicht hierbei wird die seyn, den grössten Theil der Zeit und der Mühe, der in dem hergebrachten Unterrichte auf das Lateinische, eine sehr nachstehende Tochter der Griechischen, gewidmet wird, der Mutter selbst zuzuwenden, mit dem Griechischen, so viel dies möglich ist, anzufangen, dies als Hauptsache zu nehmen und bis zu Still- und sogar Sprechübungen zu treiben, indem aus der für den geborenen Deutschen, wegen der sehr nahen Verwandtschaft des Griechischen mit seiner Muttersprache ohnedies leicht zu erlangender Fertigkeit, eine Ansicht von der Sprache überhaupt und so auch eine Vorbereitung aus das weit ferner für uns liegende Lateinische erfolgt; welche auf umgekehrtem Wege nocht so sicher zu erreichen wäre”.

²⁴ SW VI, 420-428.

²⁵ J. G., Herder, *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*. Ediciones Espuela de Plata, Madrid, 2007, 119 ss.

²⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Abada, Madrid, 2010, 567-579.

²⁷ SW VII, 259-499.

mente. En lo que sigue, intentaremos ofrecer una cartografía conceptual de estos rasgos, interconectándolos entre sí, mostrando a la vez los elementos de esta obra que permanecen en la *Staatslehre*, donde Fichte nos presenta por última vez de manera articulada las características conceptuales del mundo romano. Como veremos, la estrategia fichteana sigue cuatro pasos: en primer lugar, presentar positivamente a Grecia y negativamente a Roma; en segundo lugar, criticar a la Francia de su tiempo; en tercer lugar, establecer una comparación entre Roma y Francia; por último, trazar una analogía entre diferentes formas de resistencia a las invasiones (neo-)romanas.

Si procedemos de manera sistemática, podemos comenzar mostrando que en los *Discursos* encontramos en primer lugar una comparación de Alemania con Grecia en virtud de una beneficiosa separación de cultura y política, de nación y Estado:

“Entre los alemanes, en los que como pueblo originario fue posible este amor a la patria, y en los que, según creemos saber, ha existido realmente, hasta ahora este amor ha podido confiar en la seguridad de sus asuntos más importantes. Al igual que ocurrió con los antiguos griegos, el Estado y la nación estaban separados, representándose cada cual a sí mismo, el primero en los reinos y principados alemanes, la última, visible en la federación imperial, invisible no por razón de un derecho fijado por escrito, sino de un derecho vivo y vigente en los ánimos de todos y que en sus consecuencias saltaba a la vista por todas partes en muchas costumbres e instituciones”²⁸.

Paralelamente, Fichte expresa una valoración negativa del Imperio Romano, señalando en primer lugar su religión supersticiosa:

“El Cristianismo de origen asiático, convertido en asiático de verdad por su corrupción, que predicaba una sumisión muda y una fe ciega, era algo

²⁸ SW VII, 392.

que a los romanos les resultaba extraño y extranjero; nunca penetraron en él verdaderamente ni lo asimilaron, separaron su esencia en dos mitades incompatibles consiguiendo, no obstante, adaptar la parte extraña debido a su superstición melancólica tradicional”²⁹.

Esta misma idea había aparecido en la serie de *Lecciones* titulada *Rasgos fundamentales de la época presente*, impartida en 1804-1805 y publicada en 1806, dos años antes de las *Reden*³⁰. La insistencia en la superstición de los romanos, un rasgo probablemente extraído de Rousseau y Montesquieu, seguirá presente en la *Staatslehre*, en cuya sección sobre el mundo antiguo se distingue al hablar de Roma entre la *religio* y la *superstitio*. En este punto se encuentra sin embargo la mayor diferencia entre los *Discursos* y la obra de 1813, dado que en esta última se alaba la fe y la religiosidad como auténtica causa de la “grandeza romana”³¹ y se insiste en el carácter foráneo del elemento supersticioso romano, al aludir a “*peregrinae superstitiones*”³².

Dentro de este movimiento de crítica que estamos analizando en los *Discursos*, Fichte denuncia, en línea con Gibbon y Herder, la dominación opresiva de Roma por lo que respecta a sus relaciones exteriores con los otros pueblos, y su corrupción moral, en lo que afecta a los vínculos internos a la sociedad romana: “valdría la pena investigar en este sentido la historia de otra época verdaderamente corrompida y ver si, por ejemplo, bajo el gobierno de los Emperadores romanos lo que una vez fue malo no se fue volviendo peor al avanzar la edad”³³. La dureza de

²⁹ SW VII, 344-345.

³⁰ Cf. SW VII, 184-185: “diese Religion [el Cristianismo] vollends zu verstehen, und das, von ihr aus, ihm selber bevorstehende Schicksal aus ihr sich zu prophezieiren, –dazu war dieser Staat [el romano] nicht gemacht; wäre diese Religion nicht von ohngefähr mit der gebotnen huldigen Verehrung der Bilder der Imperatoren in Streit geraten, so wäre sie ohne Zweifel sehr lange Zeit unbeachtet geblieben”.

³¹ SW IV, 504.

³² SW IV, 501.

³³ SW IV, 491.

los vínculos políticos en la Roma imperial aparecerá nuevamente en la *Staatslehre*, donde se achaca a la pérdida de importancia del elemento mediador aristocrático del Senado la aparición de un progresivo despotismo del Emperador (convertido en tirano³⁴, pues ha eliminado el elemento de la creencia) sobre la plebe y las consecuentes rebeliones violentas de ésta³⁵. También aparecerá en la obra de 1813 la crítica a la “época del lujo”³⁶ de la antigua Roma: “*luxuria perdit mores*”³⁷.

Como consecuencia de estas duras críticas hacia Roma, y prosiguiendo el camino iniciado en el tercero de los *Aforismos sobre la educación*, en los *Discursos* Fichte critica la influencia del latín y de la historia romana en la cultura alemana:

“Como si fuese una epidemia que se abate sobre toda la raza germánica, esto atacará también a los alemanes en la madre patria mientras no estén preparados a enfrentarse a ello. También a nuestros oídos es fácil que suene elegante el tono romano; también a nuestros ojos las costumbres romanas parecen más elegantes y por el contrario las alemanas vulgares; y ya que no fuimos tan afortunados de recibir todo esto de primera mano, dejamos que nos venga de segunda y a través de los neorromanos”³⁸.

En segundo lugar, tras la alabanza a Grecia y el ataque a Roma, en los *Discursos* puede leerse una dura crítica a la Revolución francesa y su cambio de símbolos, de religión y su “afán de novedades”: “¡Dejemos al extranjero que con asombro lance gritos de júbilo ante cada fenómeno nuevo; que establezca en cada decenio una nueva medida de la grandeza y cree nuevos dioses, y que blasfeme contra ellos para alabar a los

³⁴ Cf. SW IV, 510.

³⁵ Cf. SW IV, 511-512.

³⁶ SW IV, 516.

³⁷ SW IV, 516.

³⁸ SW VII, 336.

hombres!”³⁹. De manera semejante a lo que puede encontrarse en Novallis, Herder y Hegel, también en Fichte se critica especialmente el mecanicismo como principal rasgo conceptual de la Francia revolucionaria:

“¿Dónde basará el extranjero y todos los que le siguen este arte de gobernar, si ya en el elemento de su pensamiento y voluntad, tiene un soporte fijo, cerrado y muerto? Sin duda, en el arte de encontrar un orden de cosas igualmente fijo y muerto del que surja el impulso vital de la sociedad y surja como ella pretende; en el arte de integrar toda la vida en la sociedad en mecanismo de presión y engranaje, grande y artificial, en el que cada individuo se vea obligado continuamente por el todo a servir a la comunidad”⁴⁰.

Una concepción abstracta de la igualdad, razón de la extensión mecánica de la ciudadanía a los que anteriormente eran esclavos, será considerada en la *Doctrina del Estado* la causa del declive de Roma y del mundo antiguo: “después de que los ciudadanos hubieron conquistado la igualdad de los derechos, el progreso de la historia antigua quedó concluido”⁴¹. Al expandirse la ciudadanía romana abstracta y universalmente, el Fichte de 1813 advierte que “el Estado ya no es asunto de nadie”⁴², porque todos están ocupados en el propio bienestar personal: “el disfrute de la vida es el fin de la vida. El Estado no es más que un medio; por ello, es el mismo sistema que hemos descrito antes. Ha existido anteriormente, ahora existe de nuevo”⁴³. De este modo, igual que había señalado Hegel en la primera sección de la Eticidad en el capítulo VI de la *Fenomenología*, también para Fichte Roma se vuelve el lugar del triunfo del derecho privado y de propiedad, tanto *ad intra* (en las rela-

³⁹ SW IV, 480.

⁴⁰ SW VII, 362-363.

⁴¹ SW IV, 514.

⁴² SW IV, 515.

⁴³ SW IV, 515.

ciones entre los ciudadanos y el Estado) como *ad extra* (entre el Estado romano y los pueblos sometidos)⁴⁴. Volveremos enseguida sobre esta vinculación entre Roma y el bienestar privado.

En tercer lugar, de manera plenamente consecuente con las dos operaciones paralelas mencionadas anteriormente, en los *Discursos* Fichte establece numerosas comparaciones entre los romanos y los franceses, definidos como neo-romanos, especialmente en su forma de conquista y dominación de los pueblos sometidos:

“los romanos consideraban rebelión criminal y sublevación contra las leyes divinas y humanas el que se les opusiera resistencia y en que sus armas no podían traer a los pueblos más que bendición, y sus cadenas únicamente honor, esta idea también es la que hoy día se tiene de nosotros y que con gran ingenuidad se nos ha supuesto y exigido”⁴⁵.

Curiosamente, Fichte menciona explícitamente como fuente para su consideración negativa de los romanos a un autor latino, Tácito⁴⁶, cuya *Germania* constituyó un “libro peligroso”, tal y como se titula la investigación de Christopher Krebs⁴⁷ sobre la recepción de esta obra en la tradición nacionalista alemana⁴⁸. En la *Staatslehre*, donde las fuentes explícitas de Fichte son, además de Tácito, también Tito Livio y Salustio⁴⁹, Fichte hablará de las conquistas romanas como un “botín”⁵⁰,

⁴⁴ E igual que Hegel, también Fichte establece una comparación entre esa situación pasada y un “ahora” político en que es posible reconocer las críticas a la concepción Ilustrada del Estado.

⁴⁵ SW VII, 473.

⁴⁶ Cf. SW VII, 473.

⁴⁷ Cf. Ch. Krebs, *A Most Dangerous Book: Tacitus's Germania from the Roman Empire to the Third Reich*. Norton, London, 2011.

⁴⁸ En la *Staatslehre* también se cita a Tácito, justamente para recalcar la idea ya expuesta antes de que “el Estado se vuelve extraño para todos” (SW IV, 514). Más adelante se cita el famoso motto tacitano sobre la “*incuria reipublicae et alienae*” (SW IV, 518).

⁴⁹ Cf. SW IV, 511, 516, 518.

⁵⁰ SW IV, 515.

desarrollando el elemento de derecho privado que conforma la esencia romana.

Hay que señalar que en esta misma obra encontramos un elemento que puede parecer, a primera vista, sorprendente: Fichte alaba las conquistas por parte de los romanos republicanos porque se trata de una manifestación genial de un entusiasmo religioso, disfrazado de espíritu de grandeza nacional, pero que al final somete el mundo a su propia creencia, a su fe: “gracias al principio del entusiasmo genial que se eleva por encima del egoísmo, la conquista del mundo se alcanzó en el último tiempo de la República romana (del reino del Dios político antiguo) y todo fue sometido a Júpiter Capitolino”⁵¹. Esta alabanza al entusiasmo romano cobra sentido si se la compara con la presentación que pocas páginas antes Fichte había llevado a cabo del “adversario” de Alemania, esto es, Napoleón. De este se dice que “es entusiasta y posee una voluntad absoluta [...] Por ello, no puede ser vencido sino por el entusiasmo de una voluntad absoluta [...], el entusiasmo por la libertad”⁵². Y al mismo tiempo, este gran caudillo del pueblo francés (no de *su* pueblo, pues Fichte insiste en que Bonaparte era corso) reproduce el mismo esquema que los romanos en cuanto a la primacía de las relaciones sociales, orientadas de nuevo hacia el interés particular: “en todos los textos oficiales que emanan de él [Napoleón] la palabra *derecho* no aparece más y ha sido cancelada del idioma tras su paso, mientras que en todas partes se trata el *bienestar* de la nación [...]”⁵³. Se puede ver, por tanto, que también en la *Staatslehre* las comparaciones estructurales entre Roma y Francia modifican el juicio sobre ambos polos, tanto en el caso del entusiasmo del caudillo como del triunfo del interés privado. El paralelismo entre ambas épocas históricas permanece por lo tanto intacto.

⁵¹ SW IV, 518.

⁵² SW IV, 427-428.

⁵³ SW IV, 427.

En la obra de 1813 Fichte establece otra comparación fundamental entre la antigua Roma y la Francia de su tiempo, también caracterizada por una valoración negativa: al preguntarse por las causas del declive del Imperio romano, Fichte habla de éste como la época del egoísmo (*Zeitalter des Eigennutzes*), en que “el entendimiento no tiene fuerza para suscitar el entusiasmo. El entendimiento se vuelve entonces un instrumento de cálculo de intereses: la Ilustración”⁵⁴. Roma es por tanto el antecedente histórico del triunfo ilustrado de un entendimiento empobrecedor de la fe y del sentimiento “religioso” de pertenencia al Estado. Gracias al anacronismo del propio Fichte, que utiliza la palabra “*Aufklärung*” al hablar de Roma, vemos que las comparaciones con la Francia pre-napoléonica no podrían ser más evidentes.

El cuarto y último paso de la estrategia dialéctica esbozada por Fichte en los *Discursos*, tras realizar críticas comparadas entre Roma y Francia, consiste en trazar una ulterior analogía entre los ejemplos históricos de resistencia a la invasión romana y la necesidad en su propio tiempo de contener el avance de una Francia explícitamente neorromana. Es en este punto en el que Fichte se refiere a los antepasados míticos de los alemanes actuales, los antiguos germanos, que no se doblegaron ante el invasor romano:

“no todos [los antiguos germanos] han muerto, ellos no han visto la esclavitud, han dejado tras de sí la libertad para sus hijos. El mundo moderno agradece a su insistente oposición el que exista tal y como existe. Si los romanos hubiesen conseguido también someterlos y, como hacían por todas partes, eliminarlos como nación, todo el desarrollo permanente de la humanidad hubiese tomado un rumbo distinto y no ha de creerse que más agradable”⁵⁵.

⁵⁴ SW IV, 516.

⁵⁵ SW VII, 390.

Estos antepasados heroicos son convocados por Fichte y ahora, desde la ultratumba y por medio de la voz del orador, piden la misma entrega a sus descendientes frente a los franceses neo-romanos:

“A estos discursos se unen vuestros antepasados y ellos os conjuran. Pensad que en mi voz se mezclan desde el oscuro pasado las voces de vuestros predecesores que con sus cuerpos se opusieron al avasallador dominio de los romanos, que con su sangre consiguieron la independencia de las montañas, llanuras y ríos que con vosotros se han convertido en botín para los extranjeros. Ellos os dicen: sed nuestros representantes, transmitid a la posteridad nuestra memoria tan honrosa e irreprochable como ha llegado a vosotros, de la misma manera que antes os habéis vanagloriado de ella y de vuestra ascendencia [...] Si la estirpe alemana tuviera que hundirse en la romanidad, sería mejor que eso ocurriese en la antigua que en la nueva. Nosotros nos enfrentamos a aquélla y vencimos; vosotros habéis sido pulverizados por ésta”⁵⁶.

Esta invocación precede a la segunda, la que se refiere a los mártires que cayeron en “la Guerra santa por la libertad de culto y de religión”⁵⁷, esto es, los héroes de la Reforma que combatieron la corrupción y superstición de la segunda Roma, la católica. Fichte, de esta manera, presenta la doble lucha histórica contra Roma como el elemento simbólico en el que debe encontrar inspiración la resistencia alemana frente a las tropas napoleónicas.

Nótese que también en la *Staatslehre* de 1813 encontramos esta triple oposición entre Roma y Alemania, aunque presentada de forma ligeramente distinta. Fichte alude, al final de la sección sobre el mundo antiguo, a que Roma se ha vuelto un “*corpus mortuum*”, por eso subsiste sólo hasta que aparece un enemigo extranjero, que lo derrumba fácilmente, en alusión a las invasiones de los pueblos germánicos. Cuando el mundo

⁵⁶ SW VII, 495-496.

⁵⁷ SW VII, 496.

romano se convierte en un régimen muerto y dominador que trata abstractamente a los esclavos, los extranjeros y las mujeres⁵⁸, entonces surge una “sed” de libre espiritualidad: “se había difundido por doquier [...] un esfuerzo angustioso por ser recibidos en la conciencia, la protección y el amor de una divinidad”⁵⁹. Esta búsqueda de libertad en lo interior conduce a la proliferación de cultos orientales “egipcios, persas, griegos, judíos”⁶⁰. Sin embargo sólo en el Cristianismo esta sed se verá calmada: “una sed que sólo se mostrará dos veces en la historia; en ese tiempo, y en el tiempo de la Reforma, y que volverá una tercera vez, algún día, bajo otra figura”⁶¹. Los pueblos cristianos-germánicos, la Reforma y la Alemania contemporánea (o futura) de Fichte vuelven a ser conectadas a través de la comparación polémica con Roma.

Por todos estos motivos, las obras maduras de Fichte (mucho más los *Discursos* que la *Staatslehre*), además de sentar “las bases de un nacionalismo cultural pangermánico”⁶², como lo ha definido Félix Duque, constituyen el mejor ejemplo de la cristalización de la oposición alemana a una Francia completamente identificada con Roma, así como del punto final de una evolución de una buena parte del ambiente cultural alemán que, al igual que Fichte, pasó de la admiración a la Revolución a la crítica a ésta.

Como conclusión, todas las consideraciones generales expuestas al principio, así como el ejemplo concreto de Fichte, nos permiten establecer lo siguiente: en primer lugar, que *tanto* por la apropiación simbólica de los propios revolucionarios, *como* por las estrategias opuestas de legitimación de la reacción alemana, Fichte, al igual que todos los demás intelectuales de su tiempo, fue plenamente consciente de la identifica-

⁵⁸ Cf. SW IV, 519.

⁵⁹ SW IV, 520.

⁶⁰ SW IV, 520.

⁶¹ SW IV, 520.

⁶² Duque, *Historia...*, *op. cit.*, 207.

ción de Francia con la antigua Roma, así como de los recursos a Grecia y a mitos germánicos más o menos recientes por parte de los teutómanos y de los anti-revolucionarios. En segundo lugar, que a medida que los eventos revolucionarios y sobre todo la voluntad expansionista francesa se hicieron más amenazadores para Alemania, la visión de Roma y de Francia, fuertemente vinculadas entre sí, empeoró paralela y progresivamente en el ambiente cultural alemán: por un lado, como sostiene Losurdo, los franceses serán considerados cada vez más como “enemigos naturales y eternos de Alemania”⁶³. Por otro, de manera lógica y consecuente con lo anterior, “los romanos se convierten cada vez más en sinónimos de invasión y opresión”⁶⁴.

Como se ha intentado mostrar, esta evolución general del ambiente cultural alemán será fundamental para explicar el cambio respecto a la concepción de la antigua Roma que se produce en el pensamiento político de muchos intelectuales alemanes, y entre ellos, en concreto, de Fichte. Al mismo tiempo, de esta manera se explica que uno de los pocos elementos que permaneció inalterado en la filosofía fichteana (en el marco de esta transformación radical desde las alabanzas a las críticas a la Revolución) fuera el indestructible vínculo simbólico y conceptual entre la política francesa y la historia romana.

⁶³ Cf. Losurdo, *op. cit.*, 30: “la giovinezza di Hegel cade in un momento in cui i francesi, con o senza rivoluzione, vengono considerati i nemici naturali ed eterni della Germania, in un momento in cui il rifiuto dell’espansionismo francese si configura ormai come il rifiuto della tradizione illuministica e rivoluzionaria proveniente da Oltretreno”.

⁶⁴ Losurdo, *op. cit.*, 55.

(Página deixada propositadamente em branco)

NON MULTA SED MULTUM. FICHTE E A FUNDAÇÃO DA UNIVERSIDADE DE BERLIM

NON MULTA SED MULTUM. FICHTE AND THE FOUNDATION OF THE BERLIN'S UNIVERSITY

Federico Ferraguto

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, Brasil

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3874-8300>

Sumário: O artigo visa discutir a concepção fichteana da Universidade e do ensino universitário a partir dos conceitos fundamentais que caracterizam a Doutrina da Ciência na sua fase tardia (1810-1814) e em relação às concepções apresentadas por W. von Humboldt, no escrito *Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin*, e por F. Schleiermacher nos *Gelegentliche Gedanken* sobre a Universidade. Depois de uma apresentação geral da relação entre *Lehren e Lernen* da Filosofia na fase jenense da Doutrina da Ciência e no contexto das atividades do *Philosophisches Journal* (§1) o artigo analisa o conceito de capacidade (*Fertigkeit*, § 2) e de comunicabilidade da filosofia (§ 3) a partir das indicações dadas no *Deducierter Plan* para a futura Universidade de Berlim esboçado por Fichte já em 1807. O modelo educativo proposto por Schleiermacher baseia-se em uma concepção que deixa mais espaço às forças concretas dadas no espírito humano, pressupondo que os objetivos formativos das Universidades podiam ser alcançados de maneira quase automática e imediata. Por outro lado, a ideia que motiva tanto as concepções de Humboldt e

de Schleiermacher tem a ver com uma dissolução da relação ‘vertical’ entre docente e discente em função de uma concepção do ensino baseada sobre uma cooperação e uma reciprocidade centradas sobre a confrontação de hipóteses para desenvolver uma busca comum, e infinita, da verdade. O modelo que emerge do plano fichteano de 1807 baseia-se sobre uma certa inevitável constrição envolvida na definição do processo educativo e implica a negação de toda possibilidade de um acordo consensual sobre os resultados da pesquisa científica. A educação universitária tem que representar um instrumento para o estudante alcançar as regras universais para atuar uma visão científica do real, assim como as competências para torná-las úteis na vida concreta. De fato, o fim da formação universitária não se realiza, para Fichte, no aperfeiçoamento do conhecimento de quem tem que ser formado, mas em um trabalho que torna o *Lehrling* hábil para formar uma visão que tenha validade universal e seja ligada estruturalmente com uma efetuação na vida.

Palavras-chave: Fichte, J.G.; Universidade; Educação; Schleiermacher, F.

Abstract: The paper aims at discussing Fichte’s reflection on the role of University and Education from the point of view of the fundamental concepts that characterize the *Wissenschaftslehre* in its late phase (1810-1814) and in relation to the conceptions presented by W. von Humboldt in the text *Über die innere und äussere Organization der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin*, and by F. Schleiermacher in the *Gelegentliche Gedanken* on University. After a general presentation of the relationship between *Lehren* and *Lernen* of Philosophy in the early Fichte and in the context of the activities of *Philosophisches Journal* (§1) the paper analyzes the concept of capacity (*Fertigkeit*, § 2) and communicability of philosophy (§ 3) starting from the indications given in the *Deducierter Plan* for the future University of Berlin outlined by Fichte in 1807. The educational model proposed by Schleiermacher is

based on a conception that leaves more space to the concrete forces given in the human spirit, that the formative objectives of the University could be reached almost automatically and immediately. On the other hand, the idea that motivates both the conceptions of Humboldt and Schleiermacher involves a dissolution of the 'vertical' relation between teacher and student in function of a conception of education based on cooperation and reciprocity focused on the confrontation of hypotheses to develop a common, and infinite, search for truth. The model that emerges from the Fichtean plan of 1807 is based on a certain unavoidable constriction involved in the definition of the educational process and implies the denial of any possibility of a consensual agreement on the results of scientific research. The education has to represent an instrument for the student to reach the universal rules for a scientific vision of the real, as well as the competences to make them useful in the concrete life. In fact, the end of the university formation is not realized for Fichte in the improvement of the knowledge of who has to be formed, but in a work that makes the *Lehrling* able to form a vision that has universal validity and is structurally linked with an effectuation in life.

Keywords: Fichte, J.G.; University; Education; Schleiermacher, F.

1. *Lehren e Lernen da filosofia*

Ao longo da sua atividade filosófica, e em especial a partir de 1809, Fichte apresenta a Doutrina da Ciência não apenas em termos de uma perspectiva para uma penetração racional da realidade, e sim como metodologia concreta de ensino, inscrita e eficaz no espaço de um contexto universitário. Trata-se de uma tendência não apenas refletida em tese, mas praticada pelo filósofo sobretudo no conjunto de lições ministradas em Berlim entre 1810 e 1814, dividido em cursos breves de intro-

dução à filosofia, em introduções específicas à Doutrina da Ciência, exposições da Doutrina da Ciência *in specie*, e apresentação das disciplinas filosóficas particulares.¹ Trata-se, porém, não apenas de uma tentativa extrínseca de dobrar uma “filosofia primeira” em termos didáticos, e sim de um gesto implícito na própria concepção originária da Doutrina da Ciência que, conforme Fichte, não tem que ser entendida como um sistema de filosofia, e sim como uma prática do pensamento que visa formar pesquisadores ou estudantes autônomos, capazes de reproduzir por si mesmos os conteúdos apresentados pelo *Wissenschaftslehrer*.²

A impostação de Fichte reflete de maneira clara as influências das doutrinas de Pestalozzi. Contudo, o filósofo parece ser influenciado também pelas discussões que já durante a sua atividade em Jena animavam as páginas do *Philosophisches Journal* em torno do impacto da “revolução” filosófica kantiana no desenvolvimento das que hoje em dia poderíamos chamar de ‘ciências humanas’ e, de modo especial, na pedagogia.³ A discussão sobre o *Lehren und Lernen der Philosophie*, tinha como protagonistas autores como Greiling, Ritter e Heusinger, e tinha como foco a possibilidade de deduzir as leis da ciência da educação de uma investigação a priori do espírito humano, assim como a possibilidade de reconduzir o processo de aprendizagem dos conteúdos de uma ciência, não a uma relação, por assim dizer horizontal, em que o professor transfere conteúdos para o próprio aluno, e sim às capacidades autônomas do próprio discente, cultivadas e estimuladas de maneira oportuna pelo

¹ Para uma visão e uma interpretação geral do plano didático e científico de Fichte em Berlim cf. R. Lauth, “L’idée totale de la Philosophie d’après Fichte”. In: *Archives de Philosophie*, 1965, 567-604; Idem, “Il sistema di Fichte nelle sue tarde lezioni berlinesi”. In: J.G. Fichte, *Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*. Guerini, Milano, 1999, 11-52.

² Conforme Fichte alega na *Staatslehre*, SW IV, 584. Para uma visão sistemática da relação entre ciência e educação em Fichte cf. Schurr, J., *Gewissheit und Erziehung: Versuch einer Grundlegung der Erziehungslehre Fichtes nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Henn, Düsseldorf, 1965.

³ Cf., em especial, as resenhas pedagógicas publicadas por Heusinger que aparecem no primeiro tomo (175-192) e no segundo tomo (163-176) do *Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten*.

docente.⁴ São elementos que se encontram efetivamente nas breves falas introdutórias com que Fichte abria os seus cursos na nova universidade berlinense ativa já a partir de 1810. De fato, nessas falas introdutórias Fichte pensa a aprendizagem da filosofia, e mais em geral do saber, não como atividade de cognição de noções, e sim como uma aquisição de capacidades – de *Fertigkeiten* – específicas em orientar o pensamento e a atenção, refletindo sobre as condições de possibilidade dessa orientação. Para Fichte, o *Vortrag* da Doutrina da Ciência tem que estimular e certificar a capacidade do discente, por meio de perguntas específicas que visam desenvolver a sua faculdade de pensar de maneira autônoma.⁵ Este desenvolvimento tem que conduzir a um “excogitar puro e criativo” do princípio da filosofia e o seu resultado seria uma “manifestação da evidência”. Só que esse processo não pode ser atuado pelo docente. Ele não pode “fazer isso em lugar do discente; para que se consiga a inteligência ele tem que o cumprir em primeira pessoa”. Logo, continua Fichte, a “ciência não pode ser comunicada a ninguém, mas todo mundo tem necessariamente que a produzir em si mesmo”.⁶ Aliás, a legitimidade da instituição universitária, “cuja função seria a de ampliar, por meio da comunicação, os conhecimentos científicos” dependeria, não de uma genérica comunicabilidade dos conteúdos da própria ciência, e sim de um “comunicar-se” (*Sich-Mitteilen*) da própria ciência para aquele indivíduo que se disponibiliza a ela de maneira autônoma.

A conexão entre aquisição da capacidade, isto é, da *Fertigkeit*, e incomunicabilidade da ciência está, ou esteve, no centro de um debate

⁴ Cf. em especial os ensaios de Ch. Greiling, *Beitrag zur Bestimmung der Begriff: Erziehung und Unterricht in ihrem Unterschiede und Zusammenhänge*. In: *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, vol. I, 1795, 193-209, e nos de Ch. G. W. Ritter, *Philosophischen Ideen zu einer allgemeinen Theorie des Lehren und Lernen als Einleitung in eine allgemeine Erziehungswissenschaft e Kritik der Pädagogik zum Beweis einer allgemeinen Erziehungswissenschaft*, que aparecem no tomo VIII (47-85 e 303-357) e IX (18-42) do *Philosophische Journal*.

⁵ Cf. por exemplo GA, III/11, 277 e, a respeito, G. Zöller, *Fichte-Lesen*. Frommann-Holzboog, Stuttgart, 2013.

⁶ GA, IV/4, 216.

sobre o problema da introdução à Doutrina da Ciência, sobre as práticas necessárias para encaminhar o *Lehrling* a ela e sobre a possibilidade de explicar essas práticas à luz das conexões sistemáticas, desenvolvidas na Doutrina da Ciência *in specie*.⁷ Nos estudos sobre este aspecto do pensamento de Fichte a exigência de uma reconstrução histórica da terminologia e das estratégias argumentativas empregadas pelo filósofo na definição desses dois elementos fundamentais para a construção da Doutrina da Ciência ainda não foi desenvolvida de maneira sistemática.

Neste ensaio procurarei fornecer algumas indicações nesse sentido, referindo as reflexões de Fichte sobre algumas posições filosóficas ativas na definição dos princípios da Universidade de Berlim e, em especial, a de Humboldt e a de Schleiermacher.

2. Capacidade

Na sua atividade de ensino em Berlim, Fichte apresenta a Doutrina da Ciência a partir da intenção fundamental, declarada em uma carta de 1810, não de construir um sistema acabado do saber, mas sim de conduzir os seus estudantes, “não a ter singulares, grandes e profundos pensamentos e opiniões [...] e sim a alçar a liberdade até a arte consciente, forma estável, imutável e científica”.⁸ Essas exigências aparecem em anotações de dezembro de 1809 e ligam-se de maneira muito significativa a uma fase do pensamento fichteano caracterizada por um certo tormento intelectual devido aos acontecimentos ligados à publicação das *Reden an die Deutsche Nation*.⁹ Por outro lado as mesmas exigên-

⁷ Cf. a respeito A. Bertinetto, *La forza dell'immagine*. Mimesis, Milano, 2011.

⁸ Carta a Berger do dia 4 de Maio de 1810, in *Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen*. Hrsg. von H. Schulz, Leipzig, 1923, Bd. 2, 549.

⁹ Cf. por exemplo o ensaio “Versuch, ob sich für die Vorbereitung aus der Unterscheidung des dunklen Gefühls, u. der klaren Erkenntniss sich etwas machen lasse” de 1809 (in J.G. Fichte, *Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen*, Bd. I. Hrsg. von H.G. von Manz *et al.*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2001, 9-26).

cias refletem a pretensão de encontrar uma colocação institucional capaz de legitimar a metodologia de compreensão do saber desenvolvida pela Doutrina da Ciência. Trata-se de exigências e pretensões antecipadas nas *Ideias para uma organização interna da Universidade de Erlangen* e significativas nos *Traços fundamentais da época presente*, assim como nas lições de Erlangen sobre a essência do erudito. Idênticas exigências são apresentadas no *Deducierter Plan* para a futura Universidade de Berlim, que Fichte esboçou já em 1807. É notório que W. von Humboldt, o principal artífice da nova universidade berlinense, preferiu ao ordenamento sugerido por Fichte aquele, considerado mais liberal, de Schleiermacher.¹⁰ O modelo educativo proposto por Schleiermacher estava baseado em uma concepção que deixava mais espaço às forças concretas do espírito humano, pressupondo que os objetivos formativos das Universidades podiam ser alcançados de maneira quase automática e imediata. Ademais, a ideia que motivava as concepções de Humboldt e de Schleiermacher era a de uma dissolução da relação, por assim dizer, ‘vertical’ entre docente e discente em função de uma concepção do ensino baseada sobre uma cooperação e uma reciprocidade encentradas sobre a confrontação de hipóteses para desenvolver uma busca comum, e infinita, da verdade.¹¹ O modelo que emerge do plano fichteano de 1807 poderia parecer mais autoritário, na medida em que se baseia sobre uma certa inevitável constrição envolvida na definição do processo educativo e implica, além da recusa de uma concepção da verdade como aquisição em uma busca infinita, também a negação de toda possibilidade de um acordo consensual sobre os resultados da pesquisa científica. A visão filosófica da Doutrina da Ciência permite, de fato um alcance da verdade que não pode ser

¹⁰ Cf. os documentos publicados por M. Lenz, *Geschichte der königlichen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin*. Weissenhause, Halle 1910 e o tratamento dado por F. Paulsen em *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, Bd. 2. Veit, Berlin-Lepzig, 1921.

¹¹ Cf. P. Valenza, “La nascita dell’Università di Berlino e il dibattito sul ruolo della filosofia”. In: I. Kajon – N. Siciliani de Cumis (eds.), *La filosofia nella scuola e nell’università*. Armando, Roma, 2005, 127-152.

aperfeiçoado por uma evolução ulterior da pesquisa. As conexões fundamentais da Doutrina da Ciência podem, é claro, ser aprofundadas e ficar mais acabadas do ponto de vista expositivo, mas não têm aperfeiçoamento quanto aos conteúdos da visão filosófica. Estes últimos são imediatos e envolvem o homem na sua totalidade. O objetivo do professor universitário, portanto, não tem que ser o de garantir aos seus alunos uma forma determinada de sabedoria teórica, necessária à formulação de hipóteses legítimas e funcionais para um caminho comum, ainda não acabada. Mais do que isso, a lição universitária tem que representar uma ocasião para aperfeiçoar as formulas expositivas do próprio discurso científico, que transcende a sedimentação deste último em um livro.¹² A educação universitária, portanto, tem que representar um instrumento para o estudante alcançar as regras universais para atuar uma visão científica do real, assim como as competências para torná-las úteis na vida concreta.¹³ De fato, o fim da formação universitária não se realiza, para Fichte, no aperfeiçoamento do conhecimento de quem tem que ser formado, mas em um trabalho que torna o *Lehrling* hábil para formar uma visão que tenha validade universal e seja ligada estruturalmente com uma efetuação na vida.

“Como [o estudante] não apreendeu apenas o que antes de mais nada está dado, mas apreendeu e exercitou nele a arte de aprender, ele desenvolve então a capacidade (*Fertigkeit*) de prosseguir *ad libitum* até o infinito e em aprender de modo fácil e seguro tudo o mais. Assim nascem *artistas* do aprender. Finalmente, deste modo, tudo o que foi aprendido, ou ainda tem que sê-lo, torna-se domínio do ser humano, por meio do qual este último é capaz de compreender, na forma que ele quer, preenchendo a primeira e exclusiva condição do uso artificial e prático da ciência.”¹⁴

¹² GA II/11, 85.

¹³ GA II/11, 86.

¹⁴ GA II/11, 87.

Deste ponto de vista o modelo educativo conceituado por Fichte ficaria bem diferente de um modelo autoritário. A assimetria que parece determinar as relações entre professor e aluno permite, na verdade, a abertura de um espaço concreto para o exercício da liberdade e das atitudes ao conhecimento do aluno a partir de regras partilhadas e partilháveis, que garantem a formação do conhecimento perante toda admissão arbitrária ou relativística. Uma atenção especial merece, neste contexto, o fato de Fichte ressaltar a importância de um modelo educativo que não fornece os conteúdos do conhecimento, mas apenas as regras para consegui-los.¹⁵ Este aspecto estaria ligado de maneira íntima ao exceder da dimensão epistemológica do discurso oral com respeito à sua sedimentação escrita e, por outro lado, à necessidade de abrir, por meio da preparação ao conhecimento científico, um espaço para o exercício autônomo da liberdade do estudante que se concretiza em um saber multifacetado, não padronizado e, sobretudo, eficaz de um ponto de vista prático.¹⁶ Fichte fala justamente de *Fertigkeit*, capacidade e destreza, ou seja, de um saber fazer, ou melhor de um fazer conforme o saber, que reflete a compreensão da subjetividade como atividade prática e projetual, já conceituada durante os anos de Jena.

3. Comunicabilidade

Do ponto de vista das circunstâncias mais especificamente atinentes à vida de Fichte, esses aspectos parecem concretizar-se na possibilidade que o filósofo entrevê em Berlim de aplicar o seu programa pedagógico, mesmo que as suas ideias não estivessem completamente institucionalizadas. Neste sentido, não parece difícil encontrar na explicitação das implicações contidas na ideia de *Fertigkeit*, ao mesmo tempo históricas

¹⁵ GA II/11, 88.

¹⁶ Cf. Zöllner, *op. cit.*, 19-22.

e conceituais, elementos indispensáveis para penetrar na complexidade da estrutura sistemática do ciclo berlinense da Doutrina da Ciência. A meditação sobre a completude da Doutrina da Ciência, juntamente com a exigência de não sacrificar o marco vivente da exposição filosófica, harmonizam-se seja com as exigências mais evidentemente pedagógicas de Fichte, seja com alguns aspectos relevantes na sua história pessoal e na sua vida institucional. Essa consideração vale também em relação à tese da incomunicabilidade da ciência, que aparece menos paradoxal quando lida a partir do contexto, não apenas argumentativo, em que foi formulada.

De fato, a reflexão fichteana sobre a comunicabilidade e a incomunicabilidade da ciência cruza o espírito humboldtiano que acabara por animar a fundação da nova universidade berlinense. No escrito *Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin*, Humboldt esclarece duas exigências.¹⁷ A primeira consiste em conceituar uma forma de ensino universitário que saiba harmonizar a apresentação de uma ciência com o processo subjetivo da sua aquisição.¹⁸ Nesse sentido, a recondução fichteana da investigação sobre a essência do saber à análise das suas condições, assim como a afirmação da sua incomunicabilidade, parecem próximas das ideias de Humboldt.

A segunda exigência humboldtiana pretende, ao invés, que todo objeto de ensino seja deduzido de um princípio único, configurado em uma ideia que confirme o seu caráter unitário e, por fim, reconduzido para um ideal que seja índice da sua natureza originariamente prática.¹⁹ Aí a valorização fichteana da liberdade na compreensão científica e a identificação da filosofia acabada com a sabedoria (*Weisheit*) seriam

¹⁷ W. von Humboldt, *Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin*. In: *Wilhelm von Humboldt gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. 10, *Politische Denkschriften*. Hrsg. von B. Gebhardt, Berlin, 1968, 250-260.

¹⁸ *Ibid.*, 250.

¹⁹ *Ibid.*, 253.

coerentes com o espírito humboldtiano. Os traços que fundamentam a concepção humboldtiana da universidade se encaixam, além disso, em uma concepção geral da ciência como baseada sobre um esforço para a verdade, que procede sem parar até uma ampliação intensiva, e não apenas extensiva, das suas partes. A tese fichteana da incomunicabilidade representaria, neste ponto de vista também a expressão de um esforço desse tipo, que aparece já no epistolário com Schelling como um dos objetivos principais do próprio Fichte.²⁰

Pois bem, conforme temos visto, as concepções humboldtianas foram prefiguradas pelas que Schleiermacher já tinha apresentado nos seus *Gelegentliche Gedanken* em torno da Universidade.²¹ É justamente no que diz respeito aos elementos deste escrito que se concretizam na fundação da instituição universitária berlinense que a incomunicabilidade teorizada, mas não praticada, por Fichte, assume uma importância mais clara. De fato, todo tratamento de Schleiermacher está baseado em uma visão da ciência como trabalho e “posse comum do povo educado (*gebildet*)”, cada membro do qual tem que desempenhar um papel específico na formação do edifício científico. De fato, a ciência tem que “formar (*hineinbilden*) de modo progressivo o indivíduo particular, enquanto este último tem, do seu lado, que formar a ciência”.²² Na ótica de Schleiermacher, a formação da ciência como empreendimento comum encontra na *Mitteilug* uma das suas principais condições de possibilidade. A participação viva do povo erudito na formação do edifício científico não visa apresentar, no espaço definido pelo ensino, o conhecimento como

²⁰ Cf. GA III/4, 406 sg.

²¹ F. D. E. Schleiermacher, *Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn nebst einem Anhang über eine neue zu errichtende* (1808). In: Id., *Kritische Gesamtausgabe im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*. Hrsg. von H. Fischer – G. Ebeling – H. Kimmerle – G. Meckenstock – K.V. Selge, Bd. I, 6. De Gruyter, Berlin-NewYork 1998, 15-100. Sobre a função de Schleiermacher na fundação da Universidade de Berlim cf. J. Sperna Weiland, “Schleiermacher und die Gründung der Berliner Universität”. In: *Archivio di Filosofia*, 1984, 143-160.

²² F. Schleiermacher, *op. cit.*, 31.

algo que subsiste por si mesmo. Nem a ciência teria que ser ensinada como uma disciplina que, conforme o modelo das filosofias transcendentais de Kant e Fichte, apareceria como algo “fantasmático” ou até como um “pesadelo”.²³ Mais do que isso, a apresentação e o ensino da ciência têm que ter um reflexo na vida²⁴ e ter, além disso, a função de permitir um exercício concreto das forças do discente, que tem que estar em condição de “conseguir uma visão correta na natureza e em toda conexão do saber”. A comunicação representa, portanto, o critério para afirmar a efetividade da ligação entre filosofia e vida, mas também “a primeira lei de todo esforço orientado para o conhecimento”.²⁵ No que diz respeito ao problema do ensino, além disso, a capacidade de comunicar a ciência representa uma prerrogativa fundamental do docente universitário. De fato, a *Mitteilung* pode indicar, às vezes, a capacidade do docente em estimular a necessidade da ciência no próprio discente. Ou, outras vezes, ela tem a ver com a faculdade de tornar intuíveis de modo claro os traços fundamentais da própria ciência.²⁶ Em ambos os casos a comunicação da ciência adquire um valor fortemente prático e político, que se reflete tanto no processo de fundação de uma instituição universitária específica, como na afirmação da exigência de um *Verkehr* entre as instituições universitárias.²⁷ A comunicação representa o espaço privilegiado para refletir sobre um possível uso do saber científico em chave política, um aspecto que não deveria ser desconsiderado na compreensão de uma época em que a reação às desilusões provocadas pela derrota de Jena se juntam à progressiva prussianização das instituições universitárias alemãs. No mesmo tempo, porém, a ideia de comunicação encaixa-se perfeitamente na visão schleiermacheriana da instituição

²³ *Ibid.*, 37.

²⁴ *Ibid.*, 41.

²⁵ *Ibid.*, 22.

²⁶ *Ibid.*, 55s.

²⁷ *Ibid.*, 51-52.

universitária como lugar em que seria possível obter uma visão orgânica do saber em suas várias ramificações, mas também como o ponto de unidade entre especulação e empiria. A centralidade da comunicação está definida a partir da função decisiva que Schleiermacher atribui à linguagem, capaz de juntar os variados âmbitos do saber, ultrapassando os limites das linguagens específicas, e estabelecer novamente uma visão orgânica do saber.²⁸ Visão orgânica, que não é visão unívoca. Contra “a autocracia da filosofia e do filósofo”,²⁹ Schleiermacher mantém o princípio da pluralidade, que se desdobra no que diz respeito às relações entre universidades singulares, mas que concerne também às relações entre ciências específicas e visões filosóficas.³⁰

Sem querer fornecer uma interpretação no que diz respeito ao sucesso da refundação das instituições universitárias alemãs, nesta comunicação parece mais interessante levantar a conexão muito estrita, e de certa maneira especular, entre os argumentos fichteano e schleiermacherianos no que diz respeito à conexão entre comunicação e ensino, que permite entrever, na suposta renúncia de Fichte a refletir em um sentido positivo sobre a comunicabilidade da ciência, uma radicalização mais insistente da questão.

O tratamento do problema da comunicabilidade da ciência parece, de fato, ser encarado por Fichte em harmonia com as ideias de Schleiermacher, sobretudo no que diz respeito ao êxito da instituição universitária (função pedagógica da ciência, formação de um edifício científico, satisfação da necessidade da ciência, valor prático e político do saber).³¹ Contudo, Fichte parece distinguir-se radicalmente de Schleiermacher nos modos em que o problema da comunicabilidade interage com a descrição da ciência acabada. Uma concepção baseada sobre a “comunica-

²⁸ *Ibid.*, 51.

²⁹ F. Paulsen, *op. cit.*, 257.

³⁰ F. Schleiermacher, *op. cit.*, cit., 37.

³¹ Paulsen, *op. cit.*, 257-8.

bilidade”, de fato, apareceria como o índice de uma desvalorização da autonomia individual necessária para alcançar as regiões superiores e sumamente racionais do saber. O ensino da ciência poderia, portanto, ter uma função sem dúvida positiva no que diz respeito à ampliação e ao uso instrumental do conhecimento, mas não permitiria entender o estatuto do saber científico em vista da formação do caráter e das capacidades criativas do discente.³² De modo ainda mais significativo, entender uma elevação para a Doutrina da Ciência a partir do modelo da comunicabilidade da ciência poderia gerar confusão, pois se correria o perigo de assimilar a formação de uma visão filosófica à transferência enciclopédica de noções e relações científicas dadas e, portanto, o de trair as ambições formativas de uma instituição universitária que visa conseguir a autonomia espiritual do estudante.

A afirmação da incomunicabilidade em Fichte, portanto, tem a ver com uma problematização da própria comunicação da ciência. Esta última concretiza-se em um conjunto de estratégias de reconhecimento recíproco da autonomia e da liberdade de quem tem que ensinar e de quem tem que aprender.³³

Isso fica evidente já na função atribuída por Fichte à linguagem, que não pode ser entendida como um instrumento para efetivar a *Mitteilung*, ou seja, um compartilhar os conteúdos da ciência, pois, “o docente pode fornecer apenas um sistema de imagens”, mas é o próprio discente quem tem que “encontrar um sentido dessas imagens e construir pensamentos ainda desconhecidos, conforme uma regra” dada justamente por aquele sistema.³⁴ Sustentar que a ciência seja comunicável significa aprofundar a reflexão sobre a dimensão originalmente intersubjetiva que define a consciência concreta, mas não em

³² GA IV/4, 59-60.

³³ Cf. P. Valenza, *op. cit.*, 145-147.

³⁴ GA IV/4, 221.

função do reconhecimento, por assim dizer, direto do rosto do outro.³⁵ De fato, as estratégias apresentadas por Fichte visam mostrar como quem pretende se levantar até um conhecimento científico tem que compreender o seu ser em comunicação com os outros apenas a partir da compreensão autônoma da universalidade das regras e das leis que definem o saber científico, e não a partir de uma forma construída a partir de princípios arbitrários ou convencionais.³⁶

A relação intersubjetiva se torna, desta maneira, um traço constitutivo e imanente da consciência concreta, que não aparece apenas como um fato empírico, e sim se apresenta como o horizonte específico para a formação epistemologicamente legítima de estruturas de sentido.³⁷ A afirmação da incomunicabilidade da ciência assume, portanto, um peso epistemológico notável. De fato, permite esclarecer nos termos específicos da Doutrina da Ciência a relação entre condições reais ou fáticas que permitem o surgimento do saber e a insistência epistêmica sobre a completude do conhecer transcendental. O fato de que a exposição e a partilha fáticas da ciência tenham que se efetivar a partir de uma interação comunicativa parece claro. Mas o fato de que essa interação seja suficiente para a formação de um saber científico acabado é justamente a questão em torno da qual Fichte constrói o perfil específico da Doutrina da Ciência. Se a ciência acabada consiste no acordo entre dizer e fazer, conforme Fichte alega em várias ocasiões, ou seja, em uma recursividade acabada entre fato e gênese, ou entre afirmação acerca da ciência e afirmar científico, então esse acordo não pode ser realizado, senão no exercício individual do pensar filosófico.³⁸ A

³⁵ Cf. a respeito M.M. Olivetti, *Analogia del soggetto*. Laterza, Roma, 1992.

³⁶ Cf. Hinrichs, "Nationalsprache und Sprachnation. Zur Gegenwartsbedeutung von Fichtes Reden an die deutsche Nation". In: *Fichte-Studien*, 2 (1993), 50-73.

³⁷ Conforme Fichte escreve nos *Tatsachen des Bewusstseyns* de 1810-11, GA, II/11. 69, 71, 72. Cf. a respeito M. Ivaldo, "Fichte: l'orizzonte comunitario dell'etica (le lezioni del 1812)". In: *Teoria*, 2006, 37-54.

³⁸ Cf. para aprofundamentos I. Thomas-Fogiel, *Fichte*. Vrin, Paris, 2004.

Doutrina da Ciência é uma tarefa que cada um tem que preencher de maneira autônoma.³⁹ A comunicação e a partilha intersubjetiva da prática filosófica só podem indicar trajetos possíveis para preencher essa tarefa.⁴⁰ Não é por acaso que a tese da incomunicabilidade prevê uma *pars construens*:

“apesar de a comunicação não ser possível – conforme temos demonstrado – pois cada um tem que edificar e produzir em si mesmo [a Doutrina da Ciência], poderia de todo modo ser possível aquele comunicar-se, aquele commercium, por meio do qual seríamos empurrados para aquele edificar-se”.⁴¹

Não se trata de recomeçar a cada vez o caminho do compreender científico. A produção autônoma do saber está conectada ao predispor-se de cada um ao compreender científico, que tem que ser entendido como suspensão da particularidade individual e como uma participação no desenvolvimento, universalmente válido, na lei do saber. A comunicação da ciência, enquanto *Sich-Mitteilen*, pressupõe basicamente uma referencia a um “terceiro” ausente, ou seja, a um elemento reconhecido como parte da comunicação, mas que não aparece nela, mesmo que a torne possível. No caso específico da problematização fichteana, esse “terceiro” seria a lei do saber que cada um tem que alcançar de maneira autônoma,⁴² através da renúncia à

³⁹ *Ibid.* 84.

⁴⁰ GA, I/4, 221.

⁴¹ GA, IV/4, 217.

⁴² Cf. GA II/11, 76. Por essa definição cf. também M. Olivetti, “Avant propos”. In: *Archivio di Filosofia*, LXXIV, (2006), dedicado ao problema do “terceiro”: “Mais le tiers, lui, est-il personne? Non seulement il n’est pas certain qu’il existe, qu’il a existé [...] ou qu’il existera [...], mais il n’est même pas certain si nous ne le reconnaissons pas parce que nous ne le reconnaissons pas, c’est à dire parce que nous l’excluons comme personne et peut être que nous l’excluons de l’être – même de la venue à l’être – em l’excluant de la possibilité d’être em relation” (11).

própria individualidade empírica e como “sacrifício”⁴³ desta última a essa lei universal, que emerge, mas não se transmite no fato específico da comunicação. A Doutrina da Ciência *in specie* irá justificar as condições desse sacrifício.⁴⁴

⁴³ GA II/11, 88. Cf. para aprofundamentos teóricos, J. L. Marion, “Esquisse d’un concept phénoménologique du sacrifice”. In: *Archivio di Filosofia*, LXXIV (2008), 9-22.

⁴⁴ GA IV/4, 30-31.

(Página deixada propositadamente em branco)

**FILOSOFIA APLICADA E IDEALISMO
NA STAATSLEHRE DE 1813**
APPLIED PHILOSOPHY AND IDEALISM IN
FICHTE'S *DOCTRINE OF THE STATE* (1813)

João Geraldo Martins da Cunha

UFPA – Universidade Federal de Lavras

Resumo: Neste trabalho analiso o sentido que a expressão “filosofia aplicada” assume nas conferências que Fichte realiza em 1813, conhecidas como *Doutrina do Estado de 1813*, ou ainda, *Doutrina do Estado ou da relação entre Estado originário e reino da razão*. Mais exatamente, gostaria de indicar o sentido, a meu ver, absolutamente inusitado que esta expressão adquire aqui, pelo menos se considerado à luz do repertório filosófico delineado pelo kantismo. A tese de Fichte parece inverter um esquema tradicional da razão moderna para sustentar que a ideia de liberdade deve ser assumida como o elemento a partir do qual inclusive a “natureza” pode vir a ser pensada. Este remanejamento, ou radicalização do “primado prático” parece implicar uma completa alteração na noção de “filosofia aplicada”, no sentido preciso de que “aplicação” e idealismo filosófico tornam-se faces de uma mesma moeda. Em vista disso, neste ensaio é testada a seguinte hipótese. A retórica destas *Conferências*, ao que tudo indica, remete à tese de que o “idealismo” – e isso no sentido preciso que Fichte pretende dar a este termo – não deve ser lido como uma opção filosófica a mais: ou se faz filosofia e, *portanto*, se assume este idealismo, ou não se faz filosofia.

Desta forma, o que não deixa de causar estranhamento aos olhos acostumados à tradição, a “aplicação” da filosofia é uma vida moral [SW, IV, 389]; mas uma vida moral que deve pressupor uma noção forte de liberdade que, por sua vez, só pode ser assumida por tal idealismo.

Palavras-chave: Fichte; Idealismo; Doutrina da Ciência; Doutrina do Estado; Filosofia Aplicada

Abstract: In this paper I analyze the meaning of the expression “applied philosophy” in Fichte’s conferences of 1813, known as the *Doctrine of the State* (1813) or *Doctrine of the State or the relation between the original State and the realm of reason*. Precisely, I would like to indicate the absolutely unusual sense that, from my point of view, this expression acquires here, at least, if it is considered in the light of the Kantian philosophical repertoire. Fichte’s thesis seems to reverse a traditional scheme of modern reason to hold that the idea of freedom must be assumed as the element from which even “nature” can be thought of. This reassignment, or radicalization of the “practical primacy”, seems to imply a complete change in the notion of “applied philosophy”, in the precise sense that “application” and philosophical idealism become two sides of the same coin. In this regard, I test the following hypothesis. The rhetoric of these conferences, it seems, refers to the thesis that “idealism” – in the strict sense that Fichte intends to give this term – should not be read as an additional philosophical option: either one does philosophy and, therefore, this idealism is assumed, or philosophy is not made at all. In this way, which does not fail to unsettle the customary eyes of tradition, the “application” of philosophy is a moral life [SW, IV, 389]; but a moral life which must presuppose a strong notion of freedom which, in turn, can only be assumed by such an idealism.

Keywords: Fichte; Idealism; Doctrine of Knowledge; Doctrine of the State; Applied Philosophy

I

Neste trabalho gostaria de analisar o sentido que a expressão “filosofia aplicada” assume nas conferências de 1813, conhecidas como Doutrina do Estado de 1813, ou ainda, *Doutrina do Estado ou da relação entre Estado originário e reino da razão*.¹ Mais exatamente gostaria de indicar o sentido, a meu ver, absolutamente inusitado que esta expressão adquire aqui, pelo menos se considerado à luz do repertório filosófico delineado pelo kantismo.

É bastante sabido que Kant propõe diversas passagens (Übergänge) entre as diferentes partes de sua filosofia, seja no domínio teórico, seja no domínio prático. Assim, à *Crítica da Razão Pura* deveria suceder um tratado sobre os *Primeiros Princípios Metafísicos da Natureza* como uma *passagem* para a física de Newton; ou seja, o sistema filosófico deveria conter transições entre os mais abstratos fundamentos (como condições últimas de possibilidade) e sua “aplicação” aos fenômenos sensíveis mais imediatos. Da mesma forma, o uso prático da razão parece ter sido pensado em estratos que vão desde as condições transcendentais últimas do agir livre até as condições concretas da vida humana, de tal forma que a *Crítica da Razão Prática* foi sucedida por uma *Metafísica dos Costumes* (bipartida em Doutrina do Direito e Doutrina da Virtude) que, por sua vez, faria a passagem para as condições históricas e antropológicas da existência prática dos homens.²

Outra imagem da clássica configuração da razão moderna como uma unidade sistemática pode ser recolhida na famosa metáfora cartesiana da árvore do conhecimento cujas raízes constituem a metafísica, o tronco a física-matemática da natureza e os galhos as ramificações, “aplicações”

¹ StL, SW IV, 366-600.

² Cf. Ricardo Terra, *Passagens: Estudos sobre a Filosofia de Kant*. Editora UFRJ, Rio de Janeiro, 2003.

desta aos diversos campos específicos da vida e do saber humanos.³ De todo modo, ainda que os exemplos pudessem ser multiplicados, fato é que a noção de aplicação do saber resta inalterada neste quadro: uma reflexão conceitual qualquer (prática ou teórica) é uma espécie de forma (forma da razão) que deve ser “aplicada” ao conteúdo material do mundo dado pelos sentidos; um arcabouço intelectual qualquer deve ser aproximado daquilo que lhe é heterogêneo. Em suma, a razão moderna parece ter operado com uma noção de saber que deve lidar com algo heterogêneo (matéria, dado sensível, inclinações etc.) que, por definição, impõe-lhe alguma restrição ou resistência, algo que a disciplina da “aplicação” teria por tarefa contornar.

Ainda que esta descrição da noção de “aplicação” seja muito genérica, ela serve, a contrapelo, como pano de fundo para a compreensão do uso que Fichte fará dela. A meu ver, nestas conferências, notadamente em sua “Introdução”, podemos assistir ao surgimento de uma noção de filosofia aplicada e, por conseguinte, de “aplicação”, inteiramente novas. É bem verdade que Fichte, ao longo de sua obra, tenha afirmado sua filiação à filosofia de Kant e que, de uma maneira ou de outra, prestado homenagem ao que considerava ser sua herança filosófica – a despeito das opiniões do próprio Kant sobre isso. E mesmo nesta “introdução” chega a afirmar que a Doutrina da Ciência não pretende dizer algo diferente do que é afirmado pela filosofia transcendental de Kant, embora, é preciso ressaltar, desde que bem compreendida:

“Kant pensava exatamente o mesmo; simplesmente, não se exprimiu com esta determinidade (*Bestimmtheit*). Idealismo transcendental significa exatamente a mesma coisa. Simplesmente não foi compreendido (de fato, foi

³ Descartes, *Carta-Prefácio aos Princípios. Oeuvres de Descartes*. Ed. Charles Adam e Paul Tannery, 11 vols. Vrin, Paris, 1996, IX, 14.

compreendido sobre alguns detalhes, mas não sobre o pensamento fundamental).”⁴

A despeito do conhecido quiproquó entre Kant e os “pós-kantianos”, particularmente Fichte, entre a interpretação segundo a letra e a interpretação segundo o espírito, fato é que essa herança kantiana não parece, a meu ver, repercutir na noção de “filosofia aplicada” que estas conferências pretendem apresentar. A filosofia transcendental “bem compreendida” parece apontar para uma reformulação de teses, *prima facie*, notoriamente contrária ao esquema geral da argumentação crítica.

Neste sentido, a “aplicação” da Doutrina da Ciência parece implicar um remanejamento considerável de certos conceitos filosóficos, notadamente, uma interpretação radical da ideia do “primado da razão prática” sobre a razão teórica. Em outras palavras, Fichte parece levar às últimas consequências a tese do “primado prático” – talvez até um ponto ao qual o próprio Kant não estivesse disposto a chegar – no sentido de que, doravante, o que poderíamos chamar de “modelo” pelo qual a razão deve se pautar não será mais aquele de uma razão teórica que pretende conhecer a natureza e que, *depois*, pode ser conjuminado com os problemas relativos à liberdade humana. A tese de Fichte parece inverter este esquema tradicional da razão moderna para sustentar que a ideia de liberdade deve ser assumida como o elemento a partir do qual, inclusive, a “natureza” pode vir a ser pensada.

Este remanejamento, ou radicalização do “primado prático” parece implicar uma completa alteração na noção de “filosofia aplicada”, no sentido preciso de que “aplicação” e idealismo filosófico tornam-se faces de uma mesma moeda. Em vista disso, neste ensaio, gostaria de testar a seguinte hipótese. A retórica destas *Conferências*, ao que tudo indica,

⁴ SW IV, 374: “Kant genau so: er hat sich nur nicht MIT dieser Bestimmtheit ausgesprochen. Transscendentaler Idealismus heisst ganz dasselbe. Man hat ihn nur nicht verstanden (wohl über einiges Einzelne, nicht aber über den Grundgedanken”.

remete à tese de que o “idealismo” – e isso no sentido preciso que Fichte pretende dar a este termo⁵ – não deve ser lido como uma opção filosófica a mais: ou se faz filosofia e, *portanto*, se assume este idealismo, ou não se faz filosofia.

Desta forma, o que não deixa de causar estranhamento aos olhos acostumados à tradição, a “aplicação” da filosofia é uma vida moral;⁶ mas uma vida moral que deve pressupor uma noção forte de liberdade que, por sua vez, só este idealismo pode assumir. Em outras palavras, se liberdade implica autonomia – e essa herança kantiana nunca parece ser recusada por Fichte –, se não há espaço para qualquer determinação heteronômica quando se pensa seriamente um agir livre que, espontaneamente, escolhe o dever moral, *então* é preciso assumir todas as consequências filosóficas deste pressuposto. Ora, dentre eles, destaca-se o fato, para Fichte, de que ou assumimos o idealismo que é compatível com esta liberdade, ou não podemos fazer filosofia. Isso porque, como uma espécie de premissa implícita desta Introdução, assume-se que o propósito prático no uso da razão não pode ser negligenciado por uma verdadeira filosofia.

No que se segue, portanto, quero mostrar, a partir de uma leitura da “introdução” destas *Conferências* que (I) o argumento de Fichte parece ser apagógico, isto é, a assunção contrária ao modo de ver da Doutrina da Ciência implica a dissolução da filosofia, porquanto implica a recusa, implícita ou explícita, da própria ideia de liberdade; depois e como conclusão, (II) que uma interpretação de Fichte deve considerar seriamente a tese do primado prático no sentido que acabo de enunciar. Para tanto, minhas análises ficarão restritas ao que considero ser uma espécie de

⁵ Como se sabe, desde a exposição de 1794, Fichte pretende que seu “idealismo” não seja confundido com aquele que, *apenas*, se opõe ao realismo dogmático. Tão dogmático quanto este, o idealismo que pretende fazer do “mundo”, ou da “natureza” um efeito do eu, é limitado e não consegue escapar às armadilhas do dogmatismo. Apenas uma espécie de “idealismo prático”, como Fichte pretende que seja o seu, poderia explicar a “oscilação” entre eu e não, consciência e natureza, sujeito e objeto. Cf. SW I, 155; 184-5.

⁶ SW IV, 389.

“primeira” parte desta Introdução, notadamente, às páginas que vão de 369 a 390 do quarto volume da edição I.H. Fichte.

II

Começamos pelo problema relativo ao modo pelo qual Fichte parece argumentar nesta “introdução”. Quanto a isso, pretendo mostrar que seu “método” expositivo é apagógico, no sentido de que sua prova acerca do ponto de vista da Doutrina da Ciência, o idealismo, é uma prova indireta.⁷ Em outras palavras, Fichte parece assumir, por hipótese, a tese contrária ao idealismo e conduzi-la ao absurdo; neste caso, o “absurdo” consiste em contradizer a ideia de liberdade. A premissa implícita de sua argumentação aqui, obviamente, é a de que uma filosofia não pode recusar a ideia de liberdade; logo, a posição teórica que assim o faz não pode mesmo ser uma filosofia – esse ponto de vista, rigorosamente falando, é uma “não-filosofia”. E isso, indiretamente, nos obrigaria a assumir, por exclusão, o ponto de vista da Doutrina da Ciência; o que, por sua vez, não só é compatível com a ideia de liberdade, como deriva dela consequências teóricas bastante radicais que podem ser sumariadas pelo nome: idealismo.

Não cabe aqui discutir as razões pelas quais Fichte assume a premissa segundo a qual uma filosofia não pode recusar a ideia de liberdade, de todo modo, ele parece entender que a espontaneidade do pensar é uma espécie de experiência tão imediata quanto irrecusável, tal como sempre insistiu em suas exposições da *W-L* desde Iena. No contexto especí-

⁷ É muito provável que, no cenário intelectual no qual Fichte se insere, a oposição entre provas ostensivas e provas apagógicas remontem à Leibniz: “É difícil, creio, prescindir totalmente destas demonstrações apagógicas, isto é, que reduzem a proposição ao absurdo, e limitar-se às demonstrações ostensivas, tal como são chamadas; os geômetras, muito versados nesta matéria, o sabem muito bem”, Leibniz, *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, Livro IV, Cap. Viii, §2.

fico destas *Conferências*, Fichte afirma: “Conhecer, saber, se-representar (*Erkennen, Wissen, Sichvorstellen*), isto, cada um conhece e conhece imediatamente, deve conhecer pelo fato de que é: e aquele que não conhece por si mesmo, não poderia chegar ao conhecimento pelo exterior”.⁸

Por outro lado, poderíamos ainda acrescentar que, sem a ideia de liberdade, o uso prático da razão, irrevogavelmente ligado ao nosso *destino* como seres humanos, perderia completamente seu propósito. Vejamos então o movimento de sua argumentação.

Primeiramente (páginas 369 a 383), Fichte parece apresentar uma descrição do que pode ser entendido como o modo de ver (*Ansicht*) da Doutrina da Ciência; apenas depois deste passo (páginas 383 a 390), ele parece apresentar, num segundo momento, o que entendo ser um prova apagógica ou indireta. Quanto a este primeiro momento, talvez possamos dizer que o movimento argumentativo consiste em contrapor o modo de ver filosófico, próprio à Doutrina da Ciência, e o modo de ver natural; esta contraposição é apresentada de três maneiras distintas e sucessivas. Vejamos, em seus traços gerais, a primeira caracterização desta contraposição.

Fichte parece derivar de duas assunções a primeira formulação da oposição entre filosofia e não-filosofia (páginas 369 a 371). Em primeiro lugar, é preciso assumir que qualquer um pensa, representa (se-representa), conhece. Em segundo lugar, também se admite que este pensar e representar são correlatos de “um mundo”; daí se seguiria a contraposição entre dois modos de ver, dois modos de representar: aquele que supõe um mundo de coisas, o modo de ver habitual; e aquele modo de ver filosófico, para o qual há imagens, conhecimentos, leis, e não “coisas”:

⁸ SW IV, 370: “Erkennen, Wissen, Sichvorstellen – dies kennt ein Jeder, kennt es unmittelbar, und muss es kennen, dadurch, das er es *ist*: und wer es nicht konnte durch sich, dem wäre von aussen her diese Kenntniss nicht beizubringen”.

“Todo conhecimento fornece e possui seu mundo, seu sistema de ser. Em oposição ao mundo habitual e ao seu sistema de ser, o conhecimento do qual falamos oferece um mundo absolutamente novo – ele próprio é um órgão criador, olho novo, precisamente para um novo mundo de visões (*neue Gesichtswelt*).”⁹

Mas qual seria diferença entre estes dois modos de ver? A diferença específica da filosofia, ou da Doutrina da Ciência, frente ao *genus* do saber reside no fato de que esta é um saber do saber, é uma reflexão; em outras palavras, é um conhecer “deste representar algo que aí está”; ela, portanto, deriva de uma reflexão sobre o modo de ver natural.

Esta contraposição é reforçada com o exemplo do cego de nascença. Suponham um cego de nascença cujo mundo é dado pelo toque e que, a certa altura, passasse a enxergar. O surgimento da filosofia é simbolizado por essa mudança: podemos permanecer neste mundo no qual nascemos, no qual “as coisas são sabidas e conhecidas, mas a própria consciência não o é”¹⁰; ou então, podemos adquirir essa visão refletindo sobre nosso pensar, representar etc.

Esse segundo modo de ver, ademais, implicaria o idealismo. Isso porque, ao refletir sobre o fato de que representamos, pensamos etc., percebemos que, coerentemente, podemos apenas admitir *imagens* e nunca um “mundo material” em si independente; mesmo aquele que supõe um mundo material, na verdade, “se-representa” (*Sichvorstellen*) tal mundo, portanto, o que para ele é, não é o mundo material em si, mas a imagem ou representação de tal mundo. É bem verdade que esta argumentação em defesa do idealismo deverá ser completada no segundo momento

⁹ SW IV, 370: “Alle Erkenntniss liefert und hat ihre Welt. Ihr System des Seyns. Im Gegensatz gegen die gewöhnliche Welt und ihr System des Seyns, liefert die Erkenntniss, von der wir sprechen, eine durchaus neue; – sie selbst ist schöpferisches Organ, neues Auge, eben für eine neue Gesichtswelt”.

¹⁰ SW IV, 371: “Die Dinge erkannt und gewusst: nicht einmal gewusst das Bewusstseyn selbst”.

desta primeira parte da Introdução (e, a meu ver, ela também não é decisiva uma vez que o argumento geral será, como tentarei mostrar ainda, apagógico), de qualquer forma, essa observação, ainda que muito de passagem, aponta para a tese acerca da necessária vinculação entre filosofia e idealismo.

Como uma explicação suplementar (*Zur ferneren Erläuterung*), Fichte apresenta uma segunda vez a contraposição entre filosofia e não-filosofia a partir da página 372 desta Introdução (páginas 372-376). Agora o que é destacado é o fato de que apenas o modo de ver (*Ansicht*) da Doutrina da Ciência é, propriamente falando, filosofia. A razão mais fundamental para tanto é a seguinte: essa reflexão sobre o saber, este saber do saber mais imediato da consciência natural é livre porquanto é capaz de *flutuar* sobre as imagens, que podemos chamar de imagens de primeira ordem da consciência natural. Em outras palavras, a consciência (ou imagem) de que tenho imagens está alinhada à espontaneidade própria do pensar. Como Fichte dirá algumas páginas à frente: esse modo de ver é “liberdade do conhecimento vis-à-vis a lei; é flutuar indiferente sobre a lei”.¹¹

Nestes termos, a diferença entre os dois modos de ver pode ser apresentada da seguinte forma:

“Para *aquela* [modo de ver natural], o que é último é um ser [*Seyn*] material, já disse. – Um ser que está precisamente aí sem ser o que quer que seja, um ser morto, fixo e subsistente, ao qual, sem que se saiba nem como nem porque, são atribuídas propriedades como se lhe fossem inerentes [...].

“Para *este* [modo de ver filosófico], não há absolutamente tal ser, mas apenas um ser espiritual, i.e., livre, vivo, e que não se torna uma imagem determinada senão por uma limitação da liberdade e da vida nele.”¹²

¹¹ SW IV, 382: “Diese Einsicht nun ist *Freiheit* der Erkenntniss vom Gesetze; sie ist indifferentes Darüberschweben”.

¹² SW IV, 375: “Für *jene* ist ein materielles *Seyn* das letzte, sagte ich. Dieses – ein *Seyn*, das da eben *ist*, ohne irgent Etwas zu *seyn*, und zwar ein todt beharrendes und

Como afirma a passagem, a *pressuposição* do modo de ver natural deve assumir um ser material heterogêneo ao espírito ao qual se atribui qualidades “sem que se saiba nem como nem porque”. Ora, não se sabe nem o como nem o porquê na medida em que vincular uma qualidade a um ser já é *pensar, representar*; ou seja, já implica formar uma *imagem* e nessa imagem, por um princípio qualquer, vinculamos (nos-representamos) algo. Em outras palavras, o que Fichte parece sustentar aqui é que só pode haver compreensão (*begreifen*) na medida em que reunimos numa imagem (ou conceito) algo; portanto, a assunção de que “há um ser material” heterogêneo à imagem que tenho dele é um contrassenso. Por contraposição, o modo de ver filosófico é caracterizado, na segunda parte da citação, como a consciência do que falta ao modo de ver natural; assumir que “não há absolutamente tal ser”, material e heterogêneo à consciência, ou à imagem que tenho dele, é tomar consciência de que, para nós que *representamos*, o que é, é “espiritual”, i.e., o que é, é numa imagem por que simplesmente não pensamos de outro modo. Em suma, nossa filosofia só pode ser uma filosofia da imagem, uma filosofia da representação.

Desta reformulação da contraposição entre modo de ver natural e modo de ver filosófico, Fichte extrai algumas consequências importantes – ainda que não as apresente, propriamente, *depois* de formular pela segunda vez esta contraposição. A primeira é o fato de que Doutrina da Ciência não é o nome de seus escritos ou de *sua* filosofia,¹³ o que significa que, para além da forma pela qual ela venha a ser *exposta*, ela toca a todos, desde que, bem entendido, tenham tentado pensar a si mesmos (seus próprios pensamentos) de modo claro. Nessa medida, ele chega

bestehendes, dem die Eigenschaften, als ein inhärentes, man weiß auch nicht wie and wodurch, aufgetragen werden [...]. Für *diese* schlechthin kein solches Seyn, sondern nur ein geistiges, d.i., ein freies, lebendiges, was nur durch die Beschränkung der Freiheit und des Lebens in ihm zu einem bestimmten Bilde wird”.

¹³ SW IV, 374.

mesmo a aceitar que seus escritos podem não ser a Doutrina da Ciência, i.e., que a melhor exposição da Doutrina da Ciência pode não ser a sua.

Por outro lado, exatamente porque ela não se confunde com seus escritos, trata-se *da* filosofia uma vez que seria o modo de ver de quem pensa com liberdade. Ou seja, e aqui está a segunda consequência, se filosofia e liberdade andam juntas, a única filosofia é esta que é capaz de pensar libertando-se do realismo do modo de ver natural, i.e., a única filosofia é o idealismo que reconhece a representação (as imagens) como seu limite inexorável, mas, exatamente por isso, pode se *libertar* do dogma de um ser em si material.

A terceira consequência é a de que, por conta das duas anteriores, pode-se dizer que a filosofia de Kant, o idealismo transcendental deveria ser interpretado do “mesmo modo”.¹⁴ O que parece indicar, mais uma vez, o sentido *prático* do idealismo de Fichte. Se Kant teria dito a mesma coisa é por conta de sua noção de autonomia moral que apenas a perspectiva do idealismo transcendental pode garantir. Ou seja, se a liberdade deve ser entendida como autonomia, i.e., não apenas negativamente como esfera de não influência, mas como, positivamente, poder de autodeterminação do eu, segue-se – na interpretação de Fichte – que, para ser consequente, devemos assumir o idealismo que esta definição pressupõe. De forma que a Doutrina da Ciência diz “o mesmo” que o idealismo transcendental na medida em que se livre de qualquer premissa “material”.

Destas consequências e desta segunda imagem da contraposição entre modo de ver natural e modo de ver filosófico, talvez possamos reter a tese geral de que ou se faz filosofia e se assume o idealismo; ou não se faz filosofia, uma vez que apenas o idealismo é consequente (com o fato de que algo é sempre algo para nós, é algo representado, pensado, imaginado etc.) e pode, coerentemente, aceitar a ideia de liberdade – sem a qual um uso prático da razão não teria qualquer razão de ser.

¹⁴ SW IV, 374.

Mas Fichte ainda formula, por uma terceira vez (páginas 376-378), essa contraposição a fim indicar mais claramente o funcionamento próprio deste modo de ver filosófico, e isso para reforçar a tese de que a filosofia, assim compreendida, não é uma perspectiva, uma opção, uma visão de mundo, que poderíamos ou não assentir *ao lado* do realismo natural.

Ao final da página 376 e início da 377, Fichte argumenta que nos são dadas imagens, “enquanto determinações da consciência”, e que estas são “o único ente (*Seyende*) para o modo de ver filosófico fundamental”. Em outras palavras, como só podemos *pensar, representar*, para nós, o que é só pode ser aquilo que se dá nesta mediação, qualquer outra assunção afirma mais do que pode sustentar. De todo modo, estas imagens pelas quais e nas quais há, para nós que pensamos, um mundo, não são todas do mesmo gênero:

“há dois tipos de imagens: 1) aquelas que se apresentam *imediatamente pelo ser-aí natural* [*unmittelbar durch das natürliche Daseyn darbieten*]; elas são tomadas por coisas pelo não-filósofo e conhecidas como imagens pela filosofia. 2) Aquelas que *não* se apresentam *imediatamente* e cuja essência é que, a partir delas, o *fundamento da determinação* [*Grund der Bestimmtheit*] das primeiras torna-se conhecido.”¹⁵

Como se vê, esta terceira formulação da oposição entre os dois modos de ver (*Ansicht*) acrescenta algo novo em relação às anteriores. Agora, podemos perceber que a filosofia não só é *outro* modo de ver, mas também que é aquele pelo qual a consciência natural pode ser esclarecida ou explicada. Assim, as imagens de “coisas” (tomadas como tais pela consciência não filosófica) são dadas à consciência e, uma vez refletidas, não

¹⁵ SW IV, 377: “Es sind ihrer aber fürs Erste zweierlei: 1) solche, die sich *unmittelbar durch das natürliche Daseyn darbieten*; die von dem Unphilosophen für Dinge gehalten, von der Philosophie für Bilder erkannt werden. 2) Solche, die sich *nicht unmittelbar darbieten*, und deren Wesen ist, dass aus ihnen der *Grund der Bestimmtheit* der ersten erkannt wird”.

só nos permitem tomar consciência destes “dados” como imagens, mas também, mais importante ainda, nos levam a outras imagens, por assim dizer, imagens de segunda ordem, que explicam as primeiras. Ou seja, a filosofia é essa reflexão pela qual tomamos consciência das imagens *como* imagens e, nessa medida, *determinamos* nossa própria consciência natural.

O exemplo que Fichte acrescenta a esta formulação da oposição entre os dois modos de ver advém da física e pode ser esclarecedor. Temos uma imagem dos corpos, seja em repouso, seja em movimento e, no modo de consideração natural, supomos que isso é assim como um fato absoluto (*absoluten Factum*). Ora, a descoberta da lei da gravidade mostra que isso (esse corpo em repouso ou em movimento) é uma *consequência* (*Folge*), portanto, não meramente um ser-aí, mas uma relação qualquer. Essa consideração é uma segunda imagem, ou uma imagem de segunda ordem que explica a primeira e que é capaz de, por essa via, “relativizá-la”, i.e., colocá-la sob uma relação qualquer expressa pela lei. Assim, o que está-aí (*Dasein*), a “aparicação imediata” (*unmittelbare Erscheinung*), “é a expressão (*Äußerung*) de algo outro, das *Leis*”.¹⁶ A imagem de segunda ordem, própria à reflexão, é, diz ainda Fichte, a *visibilidade* (*Ersichtlichkeit*) das leis.

Embora o exemplo possa esclarecer o sentido da oposição geral entre uma espécie de realismo natural e o idealismo filosófico, ele não é tão claro quanto à demarcação da tarefa própria à filosofia, afinal de contas, fica subentendida uma espécie de parentesco entre filosofia e ciência natural. De todo modo, nas lições de Berlim sobre lógica transcendental, Fichte pretende explicitamente marcar esta diferença.¹⁷

¹⁶ SW IV, 378: “ist nur Aeusserung eines Anderen, der *Gesetze*”.

¹⁷ Na Introdução geral que preparou para essas lições sobre lógica transcendental, Fichte se coloca exatamente essa questão. Ali afirma que, embora ciência e filosofia compartilhem o fato de que são saberes e, nessa medida, constituem uma tomada de consciência relativa à dualidade originária da imagem, duas notas características parecem diferenciar a filosofia: 1) a intuição intelectual que ela revela como pressuposto da vida espiritual; 2) e o fato de que ela expõe, numa imagem, o processo pelo qual empiria e ciência são possíveis. Cf. SW IX, 133-156.

De todo modo, esse primeiro movimento argumentativo, a meu ver, apenas apresenta a equação entre filosofia e idealismo sem, propriamente, demonstrar sua necessidade. No entanto, depois de apresentar esta descrição do que pode ser entendido como o modo de ver (*Ansicht*) da Doutrina da Ciência, como disse acima, é que Fichte apresenta, propriamente falando, seu argumento em favor da vinculação entre filosofia e idealismo mediante uma prova indireta.

O tema é introduzido, à página 378, por uma possível objeção à Doutrina da Ciência e a favor de uma suposta filosofia da natureza. Pode-se perguntar: “o mundo não aparece? Ele não é neste abandonar-se (da consciência) na aparição natural?”¹⁸ Fichte responde que sim, mas para logo em seguida indicar o sentido de sua resposta. Na verdade, para o conhecimento do entendimento (*Verstandes-Erkenntnis*), i.e., para se compreender, colocar sob conceitos (imagens de segunda ordem), o mundo “não é a partir de si algo como fundamento” das aparições, uma vez que essa afirmação implicaria assumir um ponto de vista, um modo de ver, que não é o nosso, porquanto supõe um “fora” de nosso pensar, imagear. Desta forma, retomando o exemplo anterior acerca da gravidade, o mundo é uma espécie de espelho que apresenta as leis e elas, para nós, é que, propriamente, *são*.

Nestes termos, a filosofia não é senão este vir-a-ser do conhecimento¹⁹ pelo qual as imagens de coisa são postas em perspectiva, relacionadas por meio de uma imagem que é a lei que as vincula; sem esta reflexão não pode haver compreensão e, neste sentido preciso, não pode haver filosofia. Ora, esta tese central que vincula filosofia e idealismo (anunciada e descrita por meio das diferentes “imagens” da oposição entre modo de ver natural e filosofia) agora é tomada como objeto de demonstração – ainda que, como gostaria de insistir, de forma apagógica.

¹⁸ SW IV, 379.

¹⁹ SW IV, 379.

Essa prova indireta (que parece se iniciar na página 383), ou *reductio ad absurdum*, parte da oposição entre o modo de ver da Doutrina da Ciência (filosofia) e aquele de uma suposta filosofia da natureza (a rigor, não-filosofia). Percebe-se, assim, que não se trata mais de contrapor dois modos de operar da consciência, enquanto imagem de coisas e imagem destas imagens (lei) que as perspectiva como imagens, mas de duas *pretensões* de explicação. A pretensão de uma “filosofia da natureza” é algo mais do que a consciência natural, pois ela não é apenas uma consciência que *pensa*, i.e., que tem imagens de coisas sem refletir sobre o estatuto de imagens destas imagens. Ela, em sua pretensão, quer explicar as imagens e, para tanto, assume um “mundo de coisas” como fundamento das imagens “meramente” pensadas.

Assim, à página 383, desenha-se o argumento que pretende refutar a posição contrária ao idealismo que, sumariamente, pode ser formulado nos seguintes termos: a filosofia natural afirma que (1) “há forças sem consciência”; que (2) o homem, como parte do mundo natural, está submetido a estas forças; dessas premissas, deveria concluir, mas não o admite, que (3) não há liberdade. Vejamos como se dá articulação entre estas três proposições.

A primeira afirmação é uma explicitação do modo de ver natural, assumir que há coisas (e não imagens de coisas) é dizer que o mundo é fundamento de si mesmo e que, portanto, está estruturado e dado de alguma forma. Até agora, o que Fichte tentava mostrar é que este “em si” das coisas, se existir, não pode ser compreendido, porquanto compreender é unificar sob um conceito, é reunir numa imagem etc., de forma que, sempre que tentamos *explicar* o mundo já falamos de algo que é “para nós”, que já é *imagem*. Mas agora, no segundo movimento desta primeira parte da Introdução, o ponto é outro. Suponhamos que eu possa afirmar que o mundo é fundamento de si mesmo, como quer a filosofia natural, neste caso terei de assumir também uma espécie de mecanismo de forças, i.e., que “há forças sem consciência”.

A segunda proposição é quase um corolário da primeira: se o mundo é este mecanismo de forças, o homem, como ser natural, está submetido às mesmas forças. Destas duas primeiras proposições, segue-se, como conclusão, a terceira, “não há liberdade” – algo que esta filosofia natural não estaria disposta a aceitar. O ponto decisivo é que, assumido o mecanismo natural, não temos como pensar a liberdade como capacidade de principiar um evento. O que significa que Fichte, ao que tudo indica, assume um conceito forte de liberdade como autodeterminação do sujeito racional. Em outras palavras, a autonomia, como autodeterminação do sujeito racional, não pode conviver, para Fichte, com a noção de um mecanismo natural pensado em termos de forças heterônomas subjacentes ao mundo e desvinculadas do sujeito racional.

É notável o modo pelo qual a polêmica contra Schelling repercute, ainda que indiretamente, nesta Introdução, particularmente no modo pelo qual Fichte radicaliza o famoso jargão kantiano do “duplo ponto de vista”. Não seria possível aqui retomar a questão em todas as suas dimensões no quadro da filosofia de Kant, nem mesmo o debate com Schelling, no entanto, podemos alinhar um aspecto crucial do problema.

Certamente a tese kantiana dos dois troncos do conhecimento humano,²⁰ sensibilidade e entendimento, que justifica a divisão da primeira *Crítica* em “Estética Transcendental” e “Analítica Transcendental”, parece constituir um entrave decisivo ao idealismo radical de Fichte. Mas isso não impede, porém, que o próprio Kant sustente a tese do “duplo ponto de vista” como um ponto arquimediano do sistema crítico, uma vez que, sem ela, nenhuma moralidade seria pensável. Ou seja, sem a ideia de que a causalidade natural é um “ponto de vista” acerca do modo pelo qual há fenômenos para nós, ainda que do único ponto de vista *teórico*

²⁰ Cf. KrV, B 29: “Como introdução ou advertência parece necessário dizer apenas que há dois troncos do conhecimento humano, que talvez brotem de uma raiz comum, mas desconhecida a nós, a saber, sensibilidade e entendimento: pela primeira, objetos são-nos dados, mas pelo segundo eles são pensados”.

aceitável, não se poderia falar, de maneira consequente, em liberdade e, portanto, em moralidade.

Fichte parece sobrepor à essa tese do “duplo ponto de vista”, da causalidade natural e da liberdade, a ideia de que não há, para nós (i.e., para o *conhecimento do entendimento* (*Verstandes-Erkenntnis*), senão fenômenos. Porém, ao invés de postular um “em si” do qual estes fenômenos seriam as aparições – direção que parece ter sido a do “primeiro” Schelling –, ele radicaliza o idealismo transcendental nesse jogo entre diferentes estratos da imagem – e isso em nome da liberdade. É bem verdade que esta espécie de “fenomenologia da imagem” tome corpo muito mais substantivamente nas lições sobre lógica transcendental de 1812, mas não é menos verdade que estas *Conferências*, particularmente nesta Introdução, não deixam de repercutir seus resultados. Deste modo, talvez não seja exagero dizer que a redução ao absurdo da filosofia natural supõe uma interpretação bastante peculiar do kantismo. Como tentei mostrar, a oposição entre os dois modos de ver, natural e filosófico, conduzem à vinculação entre filosofia e idealismo; ora, agora podemos perceber que esta descrição não era, senão uma radicalização da tese kantiana sobre o “duplo ponto de vista”: o modo de ver filosófico é aquele para o qual, rigorosamente falando, só há fenômenos, articulação de imagens segundo regras (leis) que se expressam a partir da reflexão da consciência.

De todo modo, se é verdade que há forças naturais sem consciência e que o homem é um ser natural neste sentido, como assere a filosofia da natureza, *então* a liberdade não existe – e isso ela parece não pretender sustentar. O argumento mostra, portanto, a incompatibilidade insuperável entre liberdade e filosofia da natureza e esta consequência é insustentável. A redução ao absurdo, a meu ver, se consuma por dois motivos básicos: em primeiro lugar, a supressão da ideia de liberdade significaria assumir um projeto filosófico que abre mão de qualquer uso prático da razão, o que parece reduzir à filosofia a uma disciplina científica; em segundo lugar, e talvez mais importante, esta consequên-

cia é algo que esta mesma “filosofia natural” não parece disposta a assumir – o que, obviamente, implica que ela estaria em contradição consigo mesma.

Apresentada a prova indireta do idealismo, daí em diante, o texto parece apenas indicar aspectos próprios a essa noção de liberdade incompatível com a filosofia da natureza e, por conseguinte, próprias ao idealismo da Doutrina da Ciência. Tudo se passa como se, em havendo liberdade como autodeterminação do sujeito racional, o mundo deve ser visto como “a esfera sobre a qual a liberdade projeta suas criações”, de modo que não deve ser “posto *em si*, mas por sua própria imageabilidade e apresentabilidade (*Bildbarkeit/Darstellbarkeit*)”.²¹ Assim, se o modo de ver da filosofia da natureza se mostrou incompatível com a ideia de liberdade e, portanto, absurdo, segue-se que o modo de ver da Doutrina da Ciência, indiretamente, é verdadeiro, pois esse modo de ver o mundo que é compatível com a liberdade e contrário à filosofia da natureza:

“é o mesmo modo de ver o mundo que obtivemos precedentemente em nome da Doutrina da Ciência; apenas ela é aqui ampliada e clarificada. Do conhecimento de imagens do ser dado, somos elevados à sua lei= x ; julgamos que, verdadeiramente, apenas a lei é, o ser que aparece é apenas o caso [*Fall*] singular (concreto) para a intuicionalidade [*Anschaulichkeit*] e representabilidade [*Vorstellbarkeit*] da lei.”²²

Em outras palavras, o mundo é o caso das regras ou leis que a consciência pensa na medida em que reflete livremente; o mundo não será

²¹ SW IV, 385

²² SW IV, 386: “Er ist dies dieselbe Weltansicht, die wir oben gewonnen hatten im Namen der Wissenschaftslehre; nur ist sie hier erweitert und verklärt. Von der Erkenntniss der Bilder des gegebenen Seyns erhoben wir uns zu ihrem Gesetze = x ; wir urtheilen: in Wahrheit sey nur das Gesetz, das erscheinende Seyn aber sey lediglich der einzelne Fall (das Concrete) für die Anschaulichkeit und Vorstellbarkeit des Gesetzes”.

senão a ocasião para o livre agir do sujeito racional. Mas se o mundo não é senão este cenário de imagens que se articulam segundo imagens de segunda ordem que, por sua vez, expressam a atividade livre e criadora da vontade, não é menos verdade que deixa de fazer sentido a clássica ideia da razão moderna de que o conhecimento é conhecimento de um ser. Doravante, o primado prático é assumido com todas as suas consequências: o conhecimento é uma imagem não mais de um ser dado, mas de um vir-a-ser da vontade livre.²³ Em outras palavras ainda, diz Fichte, o “verdadeiro mundo só reside integralmente numa *proto-imagem* [*Vorbilde*] que jamais é, mas que sempre deve *vir-a-ser*”.²⁴

Deste modo, entendo que, se é verdade que o idealismo radical é assumido por meio de uma prova indireta, também é verdade que a noção de “aplicação” presente nestas *Conferências* parece assumir um sentido inteiramente novo. Como disse no início, a tese de Fichte parece inverter o esquema tradicional da razão moderna para sustentar que a ideia de liberdade deve ser assumida como o elemento a partir do qual, inclusive, a “natureza” poderá ser pensada como a esfera de ação e criação da vontade. A radicalização do “primado prático” parece implicar uma completa alteração na noção de filosofia aplicada, afinal, aquele que age a partir deste modo de ver da Doutrina da Ciência, assume que a “filosofia é criadora do ser, então, *aplicada*. A *aplicação* da filosofia é uma *vida moral*”; e uma vida moral é uma vida que pretende criar um mundo moral.²⁵

Em suma, se é verdade que a filosofia só pode ser idealismo, também é verdade que ela não pode prescindir de um projeto prático de ação, o que pode ser particularmente sensível no caso da criação de instituições político-jurídicas para a regulação da vida social. Mais ainda, se é

²³ SW IV, 387.

²⁴ SW IV, 387: “Jene wahre Welt aber liegt durchaus nur im *Vorbilde*, nie *seyend*, sondern *werden* sollend”.

²⁵ SW IV, 389: “In ihm die Philosophie Schöpfer des Seyns, also *angewendet*. *Anwendung* der Philosophie ist ein *sittliches Leben*”.

correta a disjunção, ou fazemos filosofia e assumimos o idealismo, ou não fazemos, a noção de “aplicação” da filosofia muda inteiramente seu estatuto; doravante, não se trata mais de conhecer um mundo “em si” e depois conjumar este conhecimento com um espaço para ações livres, o idealismo exige que se assuma o mundo como esfera da liberdade. Correlatamente, a “aplicação” não pode ser vista mais como uma aproximação do “mundo dado” da experiência sensível, heterogêneo à razão, uma vez que, para o idealismo, rigorosamente, este mundo não existe; antes, a “aplicação” da filosofia é a *vida moral* daquele que assumiu o modo de ver da filosofia e, portanto, vê o mundo como o lugar para a criação de sua vontade.

III

Para finalizar e à guisa de conclusão, gostaria de explorar, ainda que muito rapidamente, o que considero ser uma consequência importante desta leitura da Introdução das *Conferências*. Não raro, alguns textos de Fichte parecem inspirar leituras que, na falta de outro nome, poderíamos qualificar de uma espécie de relativismo-culturalista.

Nosso filósofo afirma, por exemplo, que para elevar-se ao modo de ver da Doutrina da Ciência “é preciso que *cada um* faça em si mesmo; não há outro modo de se colocar alinhado ao nosso método”²⁶ (grifo meu); ou ainda, que essa é “a mais alta existência espiritual de *cada um*, que não pode lhe ser dada”²⁷ (grifo meu). Creio que afirmações como esta podem gerar mal-entendidos. Se a interpretação que apresento estiver correta, estas formulações não indicam algum tipo de culturalismo ligado à filosofia.

²⁶ SW IV, 370: “Dies nun muss jeder in eigener Person thun; jeder hat selbst etwas zu construiren und anzuschauen”.

²⁷ SW IV, 374: “Dies ist in der That das höhere geistige Deseyn eines Jeden, das sich ihm nicht geben lässt”.

A vinculação que Fichte apresenta, particularmente nos anos de Berlim, entre vida e filosofia, a meu ver, não aponta na direção do que veio a se constituir, posteriormente a ele, como “filosofia de vida” ou “visão de mundo” (*Weltanschauung*). Estas concepções não seriam senão expressões do que, à luz dos comentários anteriores, só podemos entender como não-filosofia. Afinal, de onde poderiam derivar as diferenças idiossincráticas entre “eu” e “você” a partir das quais, numa espécie de culturalismo *avant la lettre*, podemos afirmar este caráter “pessoal” da filosofia que se poderia, a partir de formulações como as que acabo de citar, atribuir a Fichte? A partir destes traços “materiais” ou empíricos, como explicitamente afirma Fichte, não podemos fazer filosofia. Qualquer forma de “perspectivismo”, senão por outras razões, parecem contradizer essas conferências no seu essencial. Em suma, se é falsa a pretensão de se fazer filosofia a partir do materialismo,²⁸ como quer a “filosofia da natureza”, isso se dá em nome de uma noção de liberdade bastante radical, para a qual as idiossincrasias empíricas devem passar ao largo da constituição de um idealismo prático. Para terminar gostaria de voltar ao começo, à primeira página desta Introdução na qual se lê: “O nome “filosofia”, em sua significação originária indica que se busca algo que não se conhece, e uma insatisfação com o que já se conhece, um pressentimento obscuro”.²⁹ Ora, depois deste percurso, talvez possamos dizer que a Doutrina da Ciência pretende apenas explicitar aquele absoluto que sempre se procurou na tradição histórica da filosofia. Mas se procurava no lugar errado, pois se supunha, que ele estaria no “mundo”, como uma forma de ser (sensível, suprassensível, intelectual, ininteligível etc.), foi preciso uma crítica da razão, depois de “bem compreendida”, para se ter a ousadia de assumir que o absoluto não terá nada

²⁸ SW IV, 374.

²⁹ SW IV, 369: “Der Name in seiner ursprünglichen Wortbedeutung macht scho wahrscheinlich, dass man Etwas suche, was man selbst nicht kennt, durch Misvergnügen MIT dem Bekannten und dunkele Ahnung getrieben”.

de um “ser”, mas antes, deve indicar este projeto (*Vorbild*) prático de livre criação da vontade. O problema, ou a solução, é que este modo de ver, não é uma “perspectiva”, mas o único modo de ver compatível com a experiência da liberdade; um idealismo que pretende recusar qualquer forma de heteronomia.

(Página deixada propositadamente em branco)

**FICHTE: LA GUERRA VERDADERA Y LOS
PRINCIPIOS DEL ESTADO DE DERECHO (1813)**
FICHTE: TRUE WAR AND THE PRINCIPLES
OF THE RULE ACCORDING TO HIGHER LAW

Jacinto Rivera de Rosales

UNED, Madrid

ORCID: 0000-0001-6808-0463

Resumen: En 1813, tanto en su *Diarium I* como en sus lecciones sobre el *Estado de derecho*, Fichte reflexiona sobre la liberación de Alemania respecto de las tropas napoleónicas por medio de una guerra justificada en pro de los intereses racionales de la humanidad. Allí reflexiona sobre la necesidad y los principios de un Estado de derecho: la libertad de todos, entendida ahora como manifestación de Dios en el hombre, una legalidad justa y racional, la igualdad de todos ante la ley, la educación de todos para la libertad, sin súbditos sino con ciudadanos, supresión de la monarquía y de la aristocracia hereditarias, intervención del Estado en la economía nacional. Ese Estado de derecho es imposible conseguirlo bajo la dominación de Napoleón, por tanto se impone una guerra verdadera, a saber, una guerra de liberación y no a favor de las familias reinantes, sino del pueblo.

Palabras claves: Fichte; Guerra; Estado de derecho; Libertad política

Abstract: In 1813, both in his *Diarium I* and in his lectures about the *Rule according to a higher law*, Fichte reflected on the liberation of Germany from the Napoleonic troops through a justified war in favour of the rational interest of mankind. In them he considers the need for, and the principles of, the rule according to a higher law: freedom for all, understanding as such the manifestation of God in man, a just and rational legality, equality of all before the law, education of all for freedom, without subjects but with citizens, the suppression of the hereditary monarchy and aristocracy, and the intervention of the State in the national economy. This rule according to a higher law was impossible to achieve under the domination of Napoleon, and therefore a true war had to be imposed, namely, a war of liberation, not in favour of the ruling families but of the people.

Keywords: Fichte; War; Rule According to higher law; Political Freedom

1. La guerra contra Napoleón

En 1813 Fichte tanto en su *Diario I* (escrito entre el 29 de marzo y el 14 de agosto) como en sus clases sobre *La doctrina del Estado*¹, defiende un tipo de guerra que él denomina la guerra verdadera (*der wahre Krieg*). Al final de su libro *Fundamento del derecho natural* (1796-7), Fichte había tratado el tema de la guerra en el marco del “Derecho de gente” o de los pueblos, sosteniendo el derecho de un Estado a declarar la guerra a otro cuando es agredido por éste o viola un contrato.² Estas ideas las había

¹ Acaba de ser publicado en español: Fichte, *Lecciones sobre filosofía aplicada. Doctrina del Estado*. Ed. Salvi Turró, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2017. Vease también el capítulo 4 de mi exposición general de Fichte titulado *Fichte. La libertad es el fundamento del conocimiento y de la moral* (RBA, Barcelona, 2017).

² GA I/4, 157 ss.

retomado en sus lecciones de 1812 sobre la *Doctrina del derecho*³. Ahora, en 1813, Fichte pasa del derecho a la guerra entre Estados a un concepto más fuerte de guerra verdadera, aquella que defiende verdaderamente los intereses racionales de la humanidad y que debe conducir a la liberación de los seres humanos. En ese momento se trataba de la liberación de Alemania, de los Estados alemanes, y entre ellos del Reino de Prusia, su liberación de las tropas napoleónicas, de la ocupación y dominio francés.

No fue esa su posición en 1808, cuando entre el 13 de diciembre de 1807 y el 20 de marzo de 1808 dictó sus famosos *Discursos a la nación alemana* en un Berlín ocupado por las tropas francesas. Allí no abogó por una guerra de liberación. Hubiera sido un acto desesperado. Napoleón se encontraba en la cúspide de su poder. Había vencido a todas las potencias europeas, excepto a Inglaterra por el mar tras la derrota de Trafalgar en octubre de 1805, y había destrozado política y económicamente a Prusia. El 2 de diciembre de 1805 Napoleón batía a los austríacos y a los rusos en Austerlitz. El 12 de julio de 1806 se había formado la Confederación del Rin con 16 Estados alemanes bajo la tutela militar del Imperio Francés. El 6 de agosto de 1806 Francisco II de Austria abdicó como Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico y decretó su final para evitar que Napoleón se hiciera también con ese título. Las tropas de Napoleón ocupaban entonces los Estados alemanes hasta la frontera de Prusia, lo que inquietaba a ésta. Por eso el 9 de agosto de 1806 Prusia procedió a la movilización de sus tropas, y el 25 de septiembre le dio un ultimátum a Francia para que se retirara más allá del Rin.

Fichte escribió unos folios preparándose para ser un orador del Estado ante esa guerra, un "*Staatsredner*" o al menos un "*Feldprediger*", un arengador en el campo de batalla. Lo tituló *Utilización de la elocuencia para la guerra actual*⁴. Fichte se mostraba a favor de la guerra:

³ GA II/13, 288-289. "Esa guerra es conforme a derecho a causa de que *jus naturae bellum omnium contra omnes*, sobre el principio de la autoconservación" (GA IV/6, 69)

⁴ *Anwendung der Beredsamkeit für den gegenwärtigen Krieg* (GA II/10, 71-74), traducido al español en Fichte, *Discursos a la nación alemana*. Tecnos, Madrid, 1988, 269-272.

“Es ella [esa guerra] la que ha de decidir si aquello que la Humanidad desde sus comienzos y desde que eleva alegremente su vista al cielo ha conseguido, va a continuar y va a seguir desarrollándose de acuerdo con las leyes de la evolución humana; o si todo lo que los poetas han cantado, los sabios han pensado y los héroes realizado, ha de quedar sumergido en el inmenso abismo de la arbitrariedad [...] Después de los intentos frustrados llevados a cabo por otros, le ha tocado en suerte decidirlo a aquel Estado de Europa [a Prusia] propietario de la mayor parte de los bienes de la Humanidad que están actualmente en juego y al que, en consecuencia, tiene que incumbirle la conservación de los mismos; por decirlo así, es como si ese Estado se hubiese desarrollado de la manera más adecuada para esta finalidad en la época moderna y hubiese mantenido su importancia”⁵.

Pero para eso, “al iniciarla, habrá que proporcionar un manifiesto que exprese de forma clara e inequívoca el objetivo de esta guerra”⁶ y apartarse de cualquier otro objetivo o política de gabinete de cortas miras y beneficios particulares. Además, los soldados han de comportarse con disciplina, orden y buena moral, y no expoliar ni someter a aquellas provincias a las que lleguen nuestras tropas, “sino devolverles la paz, la libertad y la tranquilidad”⁷. Únicamente ése puede ser el objetivo de la guerra, lo que Prusia está llamada a defender contra Napoleón.

En otro manuscrito titulado “Discursos a los guerreros alemanes al inicio de la batalla de 1806”⁸, exponía que se trataba de defender “el progreso en la formación espiritual de la humanidad”⁹, los intereses más sagrados. Él mismo estaría dispuesto “o a vivir libremente en su patria o perecer con ella”¹⁰. Se precisa esa fuerte voluntad y determinación,

⁵ GA II/10, 72.

⁶ GA II/10, 73.

⁷ GA II/10, 73.

⁸ Reden, GA II/10, 79-81.

⁹ GA II/10, 79.

¹⁰ GA II/10, 80.

porque Alemania ha llegado a esta situación por su propia culpa, por su “pereza y cobardía, su incapacidad de sacrificio. Preferir aguantar antes que atreverse. Quedarse en lo que hay y considerar ridículo rebelarse contra ello”¹¹. Los soldados por el contrario han de querer la guerra, esta guerra, a favor de un orden del mundo superior, y preferir la libertad a la vida¹².

Pero los acontecimientos no transcurrieron como Fichte los deseaba. En octubre de 1806, Prusia, que entraba por primera vez en guerra contra Napoleón, fue seriamente derrotada en la batalla de Jena-Auerstädt, y de igual modo su aliada Rusia en junio de 1807 en la batalla de Friedland. Por el tratado de Tilsit de julio de 1807, Prusia perdió la mitad de sus territorios y además tuvo que pagar 120 millones de francos como indemnización de guerra. Todo eso trajo como consecuencia que otros Estados alemanes ingresaran en la Confederación del Rin, bajo la tutela de Napoleón.

La salida que vio entonces Fichte no fue una liberación por las armas, pues no parecía posible derrotar por ese camino a Napoleón, sino la de una revolución cultural, gracias a la cual renovar y potenciar la cultura de los alemanes, para que superase a Francia, al espíritu de conquista y dominación francés, y sirviera como guía de liberación a todos los pueblos. Fichte alentaba a los alemanes a dejar atrás el espíritu individualista y egoísta de la Ilustración, que él situaba en la tercera de las cinco etapas de la historia, y a entrar en la comprensión esencial de la realidad, la que crea una verdadera comunidad en libertad y que daría lugar al cuarto de los períodos históricos. Las armas o ayudas para esa renovación del espíritu serían tres elementos que Fichte considera propios del pueblo alemán. Primero, la verdadera filosofía, la de Kant y sobre todo la suya, la cual comprendía que la verdadera realidad no eran las cosas, que son algo muerto, sino la libertad y la vida. En segundo lugar,

¹¹ GA II/10, 80.

¹² GA II/10, 81.

la verdadera pedagogía, la de Pestalozzi, que él veía concorde con sus principios filosóficos. Y, en tercer lugar, el idioma alemán, que era una lengua viva porque no había olvidado sus raíces, lo que en ellas había sido pensado, al contrario de lo que ocurría con el idioma francés y todas las lenguas neolatinas. Con esas tres potencias culturales, Alemania tenía abierto el camino de su liberación cultural que la convertiría en luz y guía de liberación para los demás pueblos. Eso fue lo que expuso en sus *Discursos a la Nación alemana*. Pero incluso defender eso, una renovación del espíritu, en un Berlín ocupado por los franceses, que sentenciaban a los insumisos, le costó a Fichte una fuerte tensión, de modo que ese verano de 1808 cayó gravemente enfermo por primera vez en su vida, con depresión nerviosa, pérdida de visión, parálisis del brazo izquierdo y del pie derecho. Tardó meses en recuperarse.

Muy otra era la situación en 1813. En parte por la resistencia española a la invasión napoleónica de 1808, pero sobre todo por la muy seria derrota de Napoleón en su invasión de Rusia en 1812, el genial estratega no parecía ya invencible. Eso alentó a Prusia (aliada de Napoleón desde 1807 por el tratado) y a Rusia a formar una Coalición (la sexta Coalición anti-napoleónica) el 28 de febrero de 1813 mediante el Tratado de Kalisz (*Vertrag von Kalisch*), a las que se sumaron después el Reino Unido, Suecia y Austria. Así comenzó la que denominaron como guerra de liberación (*Befreiungskrieg*). El 8 de febrero Fichte comenzó sus lecciones sobre la Doctrina de la ciencia, pero hubo de interrumpirlas el 18 de febrero porque las aulas se habían vaciado con los preparativos de la Guerra de liberación. Fichte apoyaba esa guerra, y en su última clase había defendido antes sus estudiantes que tenían que tomar parte en ella¹³.

El 17 de marzo de 1813, el Rey de Prusia, Friedrich Wilhelm III (1770-1840, Rey desde 1797) hizo público su llamamiento “A mi pueblo” (*An mein Volk*) para que tomara las armas, lo que era una declaración oficial de guerra. Por primera vez el concepto de “pueblo” jugaba un papel

¹³ GA II/15, 177-183.

tan importante en Prusia, aunque lejos aún del concepto de “soberanía del pueblo” expuesto por Rousseau en su *Contrato Social*, pues el Rey seguía hablando de “mis súbditos” (*meinen Untertanen*) y de “vuestro Rey innato” (*Eurem angeborenen König*), expresiones que Fichte consideró como falsos conceptos, “como viejas y malas costumbres”¹⁴. El 13/25 de marzo el Príncipe Kutusow, comandante de las fuerzas aliadas contra Napoleón, desde su cuartel de Kalisz proclamó (“Proclamación de Kalisz”) que los Estados alemanes tenían que dejar la Confederación del Rin y trabajar por el renacimiento de Alemania, de su libertad e independencia.

El 29 de marzo inició Fichte su *Diario I*, que escribió hasta el 14 de agosto, para reflexionar sobre la guerra, el concepto de súbdito, la no heredabilidad de la representación, la individualidad de los Estados alemanes y sobre el Imperio alemán¹⁵. El 21 de abril se proclamó el Decreto de movilización general (*Verordnung über den Landsturm*), y el 17 de mayo Fichte anotaba en su *Diario I* su asentimiento sobre esa movilización general: “Uno de los pocos y deseables casos en los que la ciencia [la filosofía o la Doctrina de la ciencia] coincide [con el Gobierno]. Dios conceda continuidad. Y eso se contiene en parte en la ciencia”¹⁶, en su concepto de guerra verdadera¹⁷, pues la movilización general transformaba la guerra en una verdadera guerra del pueblo y no de sus gobernantes, al menos en su aspecto externo. Tal vez por eso, en julio de ese año el Gobierno prusiano limitó drásticamente dicha movilización general, por miedo a un rearme general del pueblo.

¹⁴ StF, GA II/16, 50.

¹⁵ GA II/15, 201-414, tomo publicado en 2009. Algunas partes de ese *Diarium I* fueron editados por el hijo, I.H. Fichte, en la publicación de las obras de su padre, en el tomo VII, 546-594 y 597-604, con el título de “Fragmentos políticos”, aunque ligeramente modificados en su redacción. Algunos de esos fragmentos han sido traducidos al español en el libro Fichte, *Discursos a la Nación alemana*. Tecnos, Madrid, 275-292.

¹⁶ GA II/15, 266.

¹⁷ StL, GA II/16, 39.

En agosto de 1813 Austria se unió a esa guerra contra Napoleón y entre el 16 y el 18 de octubre de 1813 tuvo lugar el enfrentamiento decisivo en Leipzig, la llamada Batalla de los pueblos (*Völkerschlacht*), la mayor de las que habían tenido las tropas francesas, con cerca de 600.000 participantes, tal vez la más numerosa hasta la Primera guerra mundial. Napoleón fue vencido, tuvo que retirarse más allá del Rin, y en consecuencia la Confederación del Rin fue disuelta. El 25 de octubre comenzó Fichte su *Diario III*, hasta el 16 de enero de 1814, en donde dejó el tema de la guerra y se volvió a la fundamentación de su Doctrina de la ciencia.

Pero la guerra no se desarrolló enteramente como quería Fichte. En una carta de noviembre de 1813 dirigida al jurista Julius Eduard Hitzig, le decía: “La guerra no ha acabado con la batalla de Leipzig, ¡Dios no lo quiera! Tiene que continuar. Tendría que continuar de una manera mucho más razonable que como ha sido llevada hasta ahora, especialmente de una manera más ética, formadora y no deformadora, y últimamente más hondamente salvaje”¹⁸.

2. El *Diarium I* y las lecciones sobre la *Doctrina del Estado*

Además de sus anotaciones personales sobre la guerra que podemos encontrar en su *Diario I*, en el semestre de verano, del 26 de abril al 13 de agosto de 1813, Fichte dictó lecciones sobre “La doctrina del Estado o sobre la relación del Estado originario con el reino de la razón”. Ese fue el título que le dio el editor anónimo cuando publicó el manuscrito en 1820.¹⁹ Fichte había anunciado esas lecciones con un rótulo más vago: “Conferencias sobre diversos contenidos de la filosofía aplicada”²⁰, para

¹⁸ GA III/8, 78.

¹⁹ GA II/16, 15-204.

²⁰ GA II/16, 3-4.

no llamar demasiado la atención²¹. El primer apartado de este escrito, después de la Introducción, se dedicaba a la pregunta: “¿Qué es una auténtica guerra verdadera y qué se halla en tal concepto?”²²

El *Diario I* servía a Fichte como fase preliminar para sus lecciones. Las ideas que aparecen en él se encuentran mejor ordenadas y más claramente formuladas en la *Doctrina del Estado*. Además, el manuscrito del *Diarium I* es a veces difícilmente legible. Pero por otra parte el *Diarium I* tiene la ventaja de proceder de la mano de Fichte, mientras que el manuscrito de la *Doctrina del Estado* se ha perdido y sólo nos queda la edición de 1820, que fue retocada por su desconocido editor, como era costumbre en su época. Pero sobre todo tiene la fuerza de contener las ideas más críticas de Fichte con respecto a su Rey, al sistema monárquico y a la aristocracia, reivindicando ser ciudadano y no súbdito. Nos habremos de servir de los dos, dando cierta preferencia al *Diarium I*. Ambos, el *Diarium I* y la *Doctrina del Estado* están en directa conexión con la guerra de liberación. En la *Doctrina del Estado* nos anuncia Fichte: “Mi propósito en estas lecciones: exponer las condiciones externas de la libertad ética que se hallan en el mundo dado”²³. Esa es la labor del derecho y de la política. Y en relación a nuestro tema escribe más adelante: “Yo al menos he declarado la guerra”²⁴. El 16 de mayo anotó Fichte en su *Diario*: “Yo he hecho mi parte”²⁵. Y al día siguiente, algo más inseguro: “Entonces se me criticará siempre que lo he enseñado en mi cátedra, donde propiamente no pertenece. No pertenece a la doctrina”²⁶, sino a su aplicación.

²¹ GA II/16, 30.

²² GA II/16, 39.

²³ StL, GA II/16, 31.

²⁴ GA II/16, 49.

²⁵ GA II/15, 264.

²⁶ GA II/15, 269.

3. Libertad y vida en la manifestación del Ser

¿Cuál es la justificación de una guerra en un Estado de derecho? ¿Cuándo tenemos derecho a iniciar una guerra? Una guerra es verdadera cuando es de liberación. Es verdadera porque la libertad rige la manifestación del Ser absoluto o Dios, y esa manifestación es el mundo y sobre todo el de los seres racionales. Únicamente desde la libertad se puede establecer el reino de la razón entre los hombres. Esos son los presupuestos filosóficos que Fichte recuerda a sus oyentes/lectores en la segunda parte o segundo capítulo de su *Doctrina del Estado*, que comienza así:

“Solamente Dios *es*. Fuera de él no hay más que *su manifestación*. En la manifestación, lo único verdaderamente real es la *libertad* –en su forma absoluta, en la *conciencia*– en tanto que libertad de los *yoes*. Éstos y los *productos de su libertad* son lo verdaderamente real. Esta libertad tiene asignada una ley, un reino de los *finés* –la ley moral. Esta ley y su contenido son, pues, los únicos objetos reales”²⁷.

La libertad y sus acciones son lo verdaderamente real en el mundo o ámbito de la manifestación. Pues bien, tanto la moralidad como el derecho son condiciones para el establecimiento del reino racional de la libertad, y por tanto ha de ser fundado un Estado legal, justo y libre, donde los individuos puedan ser también libres.

La idea fundamental es la siguiente. Sólo existe Dios o Ser absoluto y su manifestación, fenómeno, imagen. Dios es por sí y desde sí (*aus durch von sich*), o sea, ninguna cosa muerta, sino vida absoluta. Por consiguiente, su manifestación o fenómeno debe ser igualmente vida por sí y desde sí, pues algo muerto y causado por otro no sería una manifestación apropiada de un Dios que es vida absoluta. Pero fuera del Ser absoluto no puede haber otra realidad, sino sólo una imagen sin realidad

²⁷ StL, GA II/16, 63.

propia, y este es el carácter del saber. Toda la manifestación o fenómeno es saber, imagen. El error de Spinoza y de Schelling radica en que no han reflexionado de manera crítica y transcendental sobre su propio pensar o saber; por eso creen que tienen a Dios en su mano.²⁸ La Doctrina de la ciencia, por el contrario, conoce que el fenómeno o saber no es el Ser absoluto mismo, o como se dice en la Doctrina de la ciencia de 1813: “La base absoluta del saber es el aparecer del Absoluto = el manifestarse absoluto, accidente del Absoluto, carente de todo ser propio”,²⁹ porque ese aparecer es imagen y tiene el carácter y el modo de ser del saber. “Esa elevación sobre el pensar”, ese darse cuenta de que todo lo que alcanzamos es imagen y no el Ser absoluto mismo, “es el principio propio del idealismo. El nuevo órgano”.³⁰

Pero el saber es esencialmente saber-se o saber-de-sí (*Sichwissen*)³¹; esta es su forma, su ley, su necesidad. Esa es su forma yoica (*Ichform*), su originaria duplicidad y su aparecer-se, de modo que lleva inmediatamente consigo su propia imagen³². “Nosotros mismos somos en nuestro ser presente el absoluto entender-se del entendimiento, [...] la absoluta identidad de la imagen y de la imagen de la imagen”, del saber-se³³. Pero para saber de sí, éste necesita las diferencias, las oposiciones, la multiplicidad, la diferenciación, la reflexión, pues únicamente así puede llegar a saberse *como* saber. De esa necesidad y de esa ley procede el mundo y nosotros mismos, nuestro mundo. Esa es la vida propia del saber, de la manifestación, productora de imágenes (*ein bildendes Leben*).

²⁸ “Spinoza debe saber que él piensa. Por tanto debe ver que él no tiene a Dios mismo” (*Diarium I*, GA II/15, 318).

²⁹ WL-13, GA II/15, 136. „Si el ser no fuera expresado, la imagen permanecería vacía” (*Diarium I*, GA II/15, 329).

³⁰ *Diarium I*, GA II/15, 225. StL, GA II/16, 16-20.

³¹ “Ese aparecer es sólo en cuanto se comprende [...], pues comprenderse es la forma absoluta de su ser” (WL-13, GA II/15, 137). El Yo de la *Grundlage* (§ 5) tenía que abrirse a un mundo para saber de sí *en cuanto* Yo mediante la contraposición.

³² *Diarium I*, GA II/15, 250-251.

³³ WL-13, GA II/15, 157.

La manifestación tiene vida propia; un fenómeno muerto no podría ser imagen de un Ser absoluto vivo. “El fenómeno se da a sí mismo entera y absolutamente la ley, se hace a sí mismo, es el fenómeno a partir de Dios y por tanto una imagen que se determina a sí misma, ciertamente según una ley”³⁴. Si bien el fenómeno o imagen del Ser absoluto surge de éste, toda su vida interna procede del saber mismo, de su necesidad de saber de sí, es una vida creadora de imágenes, de un sistema de imágenes o mundo³⁵, que es de lo que trata la Doctrina de la ciencia y sus ciencias particulares.

Esta vida espontánea y propia del fenómeno se manifiesta en los seres conscientes en la forma de libertad moral y legal, de libertad interna y externa, no según las leyes ciegas de la naturaleza, sino según las leyes de la ética y del derecho. En consecuencia, la libertad política y civil es la expresión adecuada y la verdadera realización de la manifestación o fenómeno de Dios. En ello ha de trabajar el hombre. La libertad es más real y superior a todo otro bien o cosa, y sólo la vida libre tiene sentido³⁶. Por eso Fichte es contrario a la Confederación del Rin, que inclina su cabeza ante el invasor.

4. La necesidad de un Estado de derecho

Los hombres deben entregarse (*sin hingeben*) consciente y por tanto libremente a la vida de la manifestación y realizarla, pues ella es su esencia y su origen. La libertad, que es la vida de la manifestación de Dios, se manifiesta en una multiplicidad de individuos: “La fuerza (espiritual, o la fuerza natural, como se quiera) es también numéricamente una y permanece [una]; únicamente unida a una capacidad de representación

³⁴ *Diarium* I, GA II/15, 251-252.

³⁵ StL, GA II/16, 16-20.

³⁶ StL, GA II/16, 49.

en el sentido interno y en la libertad (la intuible) ella es dividida en el mundo de los individuos³⁷.

Pues bien, la ley moral (el modo de ser de la libertad) exige a los que entran en contacto que ingresen en un estado o relación legal o jurídica (*Rechtszustand*) mutua, porque sólo ese estado o relación es el apropiado para un ser libre, ya que es en él donde son reconocidos como seres libres. La ley del derecho “es ella misma una ley moral, pues es la condición de toda moralidad”³⁸. Sólo en una relación legal todos son libres entre sí³⁹. “Libre: entera y únicamente sometido a la ley moral. Pero la ley del derecho pertenece a la ley moral. Estar sometido a ella significa estar sometido a la propia comprensión (*Einsicht*)”⁴⁰, ya que el conocimiento pertenece a la ley moral, a la libertad, como hemos visto. Debe regirnos el derecho y no la arbitrariedad, pues sólo el derecho hace posible la libertad de todos. “República, no arbitrariedad (*Willkühr*)”⁴¹. Los hombres no deben ser regidos arbitrariamente, pues la arbitrariedad es locura, sino conforme a derechos y leyes de la libertad⁴². “El principio sería guerra contra toda arbitrariedad [también contra la de Napoleón]. ¿Estaría entonces asegurado el pueblo contra la arbitrariedad por medio de la libre elección? A eso ayuda asimismo la mayoría. Muchos no están nunca tan majaretas (*grillenhaft*)”⁴³. La coacción arbitraria debe ser sustituida por la coacción racional del derecho.

Por consiguiente, y este es un punto esencial para justificar la guerra, se tiene el derecho a obligar al otro a entrar en ese estado de derecho, en una relación legal, y a que respete esas leyes, o sea, a que nos reco-

³⁷ *Diarium* I, GA II/15, 310. Véase también *Staatslehre*, GA II/16, 31-32. En otras obras, Fichte dio otras razones para explicar dicha pluralidad de individuos. En el caso de la guerra aparece una multiplicidad de Estados en relación recíproca.

³⁸ StL, GA II/16, 63.

³⁹ StL, GA II/16, 32, 48.

⁴⁰ *Diarium* I, GA II/15, 255.

⁴¹ *Diarium* I, GA II/15, 214.

⁴² StL, GA II/16, 54.

⁴³ *Diarium* I, GA II/16, 205.

nozca como seres libres; “pues el derecho debe ser”⁴⁴, debe darse, debe existir. El poder injusto se convierte en un poder natural que somete. “El derecho ha de ser absolutamente”⁴⁵. Y como esa coacción no puede ser ejercida por un particular sino sólo por el Estado, eso significa que debemos fundar un Estado racional. Esa es la función del gobernante ideal o *Zwingerherr*, que debe ser el más formado de todos, el que comprenda mejor su tiempo, de manera que obedecerle fuera obedecerse a sí mismo⁴⁶. “Resultado: El Estado y su constitución es una disposición (*Anordnung*) absolutamente divina”⁴⁷, un momento necesario en la manifestación de Dios. “Los hombres deben absolutamente configurarse en un reino de la libertad, pues sólo en él [se realiza] el fin moral, aquel únicamente por el cual existe toda la humanidad. [...] Con el inicio de este reino se introduce y nace por primera vez la vida humana”⁴⁸.

Pero el derecho sólo opera en seres conscientes y libres. Hay dos imágenes fundamentales: la naturaleza y la moralidad⁴⁹, (dos modos de realidad, diría Kant, pero para el segundo Fichte la realidad de la manifestación es ser imagen del Ser). La ley natural se realiza en sus efectos, aunque sea desconocida. Pero la ley de la libertad tiene su resultado según es pensada, porque es una ley para el ser libre. La ley moral sólo existe en el conocimiento de ella. “Ser libre = vida en el conocimiento y a

⁴⁴ *Diarium* I, GA II/15, 255.

⁴⁵ *Diarium* I, GA II/15, 224. „El derecho domina hasta un cierto punto en el estado actual del mundo, [...] pero falta aún mucho, [...] en parte porque muy pocos conocen enteramente el concepto de derecho; en parte porque en la formación actual del género humano sería imposible realizarlo; y finalmente también -no queremos ocultarlo- porque es ventajoso para muchos que no se realice y que incluso su conocimiento permanezca oscurecido“ (StL, GA II/16, 32-33).

⁴⁶ *Diarium* I, GA II/15, 290-292.

⁴⁷ GA II/16, 113.

⁴⁸ StL, GA II/16, 54.

⁴⁹ StL, GA II/16, 104. Esta idea la encontramos en Kant: „Pero sólo hay dos clases de conceptos que permiten otros tantos principios diferentes sobre la posibilidad de sus objetos, a saber, los conceptos de la naturaleza y el concepto de libertad“ (Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Einleitung I, AA V, 171).

partir de él”⁵⁰. Se requiere por tanto una adhesión libre y consciente en su realización. De ahí también el valor de la reflexión, de la educación y de la filosofía.

Aquí nos encontramos ante una contradicción. Por una parte, libertad significa el derecho a seguir la propia comprensión (*Einsicht*), y lo que nos quita esa dignidad u honor es tener que obedecer a otro poder. Pero, por otro lado, una constitución legal (*rechtlichen Verfassung*) no va sin coacción⁵¹. El elemento que sirve de mediación en esta contradicción entre coacción y comprensión en el ámbito del derecho sólo puede ser la educación del pueblo (Fichte había alabado la pedagogía de Pestalozzi en sus *Discursos a la nación alemana*), la educación de todos en la recta comprensión, pues únicamente en la claridad hay libertad⁵². Como se dijo, el derecho y la ley moral no rige sin conocimiento de ellas, “sino mediante la formación libre, de manera que se tiene uno que alzar al conocimiento de ellas”⁵³. Mediante la educación y la formación debe ser suprimida la libertad vacía de la voluntad⁵⁴. “Se encontrará que enteramente libre y sin coacción propiamente sólo puede existir aquel que se ha alzado al máximo conocimiento del derecho. [...] por tanto no puede darse ninguna institución coactiva sin educación tendente a superar la coacción”⁵⁵. Sólo quien no comprende esa necesidad moral del derecho, ha de ser obli-

⁵⁰ *Diarium I*, GA II/15, 254.

⁵¹ *Diarium I*, GA II/15, 222. StL, GA II/16, 64 ff.

⁵² „La demostración es fácil de hacer. Los hombres ha de cumplir el derecho [racional]: es lo queréis todos. Pero ellos deben seguir sólo su comprensión [en cuanto que son seres libres]. Su derecho a la educación es por eso su derecho primero. En consecuencia, yo soy un verdadero fundador de un tiempo nuevo: el tiempo de la claridad, mostrando de manera determinada el fin de todo actuar humano: con claridad querer claridad. Todo lo demás quiere convertir en máquina: yo quiero liberar. Educación a la claridad es en efecto educación a la libertad, pues únicamente en la claridad hay libertad” (*Diarium I*, GA II/15, 295-296).

⁵³ StL, GA II/16, 54.

⁵⁴ *Diarium I*, GA II/15, 379.

⁵⁵ *Diarium I*, GA II/15, 255.

gado a ello⁵⁶. Por tanto, la voluntad general ha de estar primeramente formada (educada), ella es esencial para un Estado⁵⁷. El príncipe no tiene derecho a impedir la educación y la ilustración.

En esto tienen su función principal los ilustrados (*Gelehrte*). El derecho podría ser proclamado también por medio del convencimiento, por medio de la ciencia, mediante coacción lógica, por cuanto que la comprensión del derecho es probada no como un juicio individual, sino como un juicio objetivamente válido, por tanto mediante una aristocracia ilustrada y autoconfigurada, dado que el derecho es algo objetivo, “un concepto general absoluto”⁵⁸. El entendimiento supremo y absoluto ha de captar la imagen debida (*das sollende Bild*), o sea, el concepto de fin de la comunidad humana⁵⁹, y “por tanto tiene el derecho de forzar (*zwingen*) a todos a seguir su comprensión (*Einsicht*)”⁶⁰. El ilustrado (*der Erleuchtete*), en cuanto intérprete de la voluntad pública, debe desarrollar una patria para los seres racionales en el mundo espiritual invisible⁶¹. En este sentido hay dos estamentos esenciales: el pueblo y los ilustrados⁶². El pueblo es ignorante de su propio punto de vista, y dado que el Estado o relación según el derecho ha de convertirse absolutamente en el estado o relación de todos, se exige primeramente una formación de todos para ese fin⁶³, y esa es la labor del ilustrado.

⁵⁶ *Diarium* I, GA II/15, 224.

⁵⁷ „Francia ya no tiene una opinión pública. Es esencial para un Estado que la haya” (*Diarium* I, GA II/16, 205).

⁵⁸ “ein absoluter Gemeinbegriff” (StL, GA II/16, 65).

⁵⁹ *Diarium* I, GA II/15, 295, 378.

⁶⁰ *Diarium* I, GA II/15, 295.

⁶¹ StL, GA II/16, 49.

⁶² Dos clases fundamentales: educadores y educandos (*Diarium*, GA II/15, 295).

⁶³ StL, GA II/16, 34-35.

5. Los principios de un Estado de derecho

“El Estado mismo descansa en conceptos racionales, en todos los sitios el mismo”⁶⁴. Y esos conceptos fundamentales de Estado de derecho son libertad e igualdad, que son a su vez conceptos que se copertenecen: somos iguales en la libertad (no en lo empírico), que es la fuente única de derechos y deberes. La libertad política es la libertad de una multiplicidad de voluntades, una libertad civil, que debe ser regulada y protegida por el derecho, por leyes jurídicas, y ante esas leyes todos deben ser iguales. La libertad política se funda en esa igualdad.

“Todos son libres por su vida como seres humanos, son de la misma manera la figura temporal de la razón, tienen por tanto iguales derechos a la libertad: por encima o más allá de esos derechos no hay nada. En consecuencia, todos son iguales, no hay dos estamentos [el de los propietarios, que tienen derechos, y el de los no propietarios, a los que sólo les esté permitido servir, como piensa Schmalz⁶⁵], sino sólo uno. Lo que a uno cualquiera le está permitido [...] se funda en su libertad en composición con la libertad de todos”⁶⁶.

La Grecia clásica no pudo ser un Estado, “justamente porque el concepto de la igualdad universal de los hombres no existía”⁶⁷. Ese concepto surgió por primera vez con el cristianismo, piensa Fichte. (Por consiguiente, podríamos concluir que los príncipes que sigue queriendo gobernar como los antiguos, no son propiamente cristianos).

⁶⁴ *Diarium* I, GA II/15, 210.

⁶⁵ Theodor Anton Heinrich Schmalz (1760-1831), *Das natürliche Staatsrecht* (Königsberg, 1794). Véase GA II/16, 41, nota 4.

⁶⁶ StL, GA II/16, 48.

⁶⁷ *Diarium* I, GA II/15, 210. Los griegos y los romanos tenían “amor a la libertad, sin derechos humanos, porque su Estado surgía de una manera puramente fáctica, no filosófica, no a partir del concepto” (StL, GA II/16, 55) de que todos eran libres.

“Según el mundo antiguo, Dios exigía arbitrariamente un estado dado de la misma [de la sociedad]: de ahí la desigualdad, mediatizado dominio de Dios, es decir, los hombres tenían a otros hombres por señores. Este principio ha caducado; necesitamos en consecuencia otro, a saber: Dios exige la entrega de la voluntad, él es el legislador moral de la libertad: eso es el cristianismo”⁶⁸.

A/ Primera consecuencia: no hay súbditos (*Untertanen*), sino ciudadanos (*Bürger*). No hay súbditos ni de Napoleón ni de ningún Príncipe alemán ni de cualquier otro hombre. La igualdad legal se opone en primer lugar al concepto de súbdito. La esencia del ser humano es la libertad, y en eso todos somos iguales. Él no debe tener otro señor aparte de Dios⁶⁹. “Súbditos lo somos todos de la voluntad divina que se expresa en la ley moral”⁷⁰, y aquel que ve a otro como súbdito, se hace o le convierten sus aduladores en un Dios. No hemos de ser súbditos, sino ciudadanos⁷¹.

En este punto, Fichte critica (en el *Diario I* claro, no en sus clases) el llamamiento (*Aufruf*) del Rey prusiano “A mi pueblo” (*An mein Volk*), pues los trata y los llama “súbditos”: “La paz, que ha sido arrebatada a la mitad de mis súbditos...”⁷², dice el Rey. Pero Fichte responde: “Aquel, oprimido, que apela a su pueblo, dice: Defenderos para ser sólo mis siervos (*Knechte*), y no los de un extraño. Estarían locos”⁷³ si lo hicieran. En eso muestra el Rey de Prusia que no es un hombre libre: “Si él tiene súbditos, ¡entonces parece que no puede ser libre!”⁷⁴. Sólo aquel que reconoce al otro como igualmente libre y con los mismos derechos, puede ser también libre. “Lo que pertenece a lo libre, es libre,

⁶⁸ StL, GA II/16, 135.

⁶⁹ *Diarium I*, GA II/15, 378-379.

⁷⁰ StL, GA II/16, 50.

⁷¹ *Diarium I*, GA II/15, 241.

⁷² *Diarium I*, GA II/15, 212.

⁷³ *Diarium I*, GA II/15, 212.

⁷⁴ *Diarium I*, GA II/15, 218.

[...] lo que es esclavo, su posesión convierte al hombre en esclavo”⁷⁵. Hay una gran diferencia entre el ciudadano y el súbdito. El súbdito trabaja por el Príncipe a fin de recibir privilegios, el ciudadano está ligado sólo al derecho, y el que además esté ligado a alguna otra cosa –y eso sólo puede ser violencia (*Gewalt*)– ése es un súbdito sometido⁷⁶. “Dignidad, honor, ¿qué es eso? Justamente contemplarse como un miembro autónomo del fin divino, no un apéndice de otro. Miembro de la claridad. Eso es un pensamiento muy grande. Parece que ahora está enteramente claro”⁷⁷. ¿Qué debe hacerse ante un déspota, ante un tirano? “¡Absolutamente nada contra la conciencia! Antes morir”⁷⁸, dice Fichte con ese pathos heroico que le caracterizaba.

B/ La segunda consecuencia sería la supresión de la monarquía y de la aristocracia hereditaria, en virtud de la igualdad de todos ante la ley. Pero esto Fichte sólo lo expresa en el *Diarium I*, no en sus lecciones sobre la *Doctrina del Estado*. El derecho es algo objetivo, universal, racional, y eso suprimiría toda monarquía⁷⁹. “Únicamente la humanidad es fuente de derechos y de deberes”⁸⁰, no las circunstancias de nacimiento. “La tarea del Estado libre es propiamente la de la virtud; mantener la des-

⁷⁵ *Diarium I*, GA II/15, 217. “Nosotros mismos no estamos aún maduros para el sentimiento de nuestra libertad y autoactividad, pues, si no, tendríamos necesariamente que querer ver alrededor de nosotros seres similares, es decir, libres. Somos esclavos y queremos tener esclavos. Rousseau dice: Algunos se consideran señores de otros que, sin embargo, son más esclavos que ellos [*El contrato social*, I, 1]. Él hubiera podido decir mucho más acertadamente: Aquél que se tiene por señor de otros, es él mismo un esclavo. [...] Sólo es libre aquel que quiere hacer libre todo lo que le rodea, y lo hace realmente libre por medio de un influjo cuya causa no es siempre percibida. Bajo su mirada respiramos más libremente” (BdG 2; GA I/3, 39).

⁷⁶ *Diarium I*, GA II/15, 221.

⁷⁷ *Diarium I*, GA II/15, 223.

⁷⁸ *Diarium I*, GA II/15, 229.

⁷⁹ *Diarium I*, GA II/15, 222, 295.

⁸⁰ *Diarium I*, GA II/15, 221.

igualdad es la tarea del egoísmo. Beneficio propio en los situados arriba; cobardía en los de abajo”⁸¹.

Propiamente no debería haber ninguna monarquía hereditaria: “En los reyes hereditarios se halla el interés general en la conservación de la familia regente como una familia”⁸². El Príncipe miente cuando dice que él es un funcionario del Estado, porque un funcionario es elegido. Cuando eso es dicho “por un Rey, como Federico II”, se trata de “una amigable y honorable mentira. [...] Ningún cargo público puede ser heredado. [...] La máxima de la continuidad en la herencia es por consiguiente verdaderamente injusta”⁸³. Los cargos públicos y la representación en el Estado deben ser repartidos según formación y mérito: “Todos los ciudadanos son iguales al nacer, y únicamente se distinguen mediante una educación comunitaria”⁸⁴. Los representantes políticos deben ser elegidos entre los más formados para ese fin ilimitado⁸⁵. “Ninguna aristocracia hereditaria, luego libre educación de todos”⁸⁶. “Por tanto, educación para la libertad, ése es el primer deber del dirigente (*Zwingherrn*). Heredar el poder eso no puede ser en modo alguno”⁸⁷. Pero ¿querrán eso los Príncipes, los nobles y los ricos? ⁸⁸

⁸¹ *Diarium I*, GA II/15, 210. “El príncipe se convierte poco a poco en Estado racional; únicamente ha de eliminar los otros privilegios de la nobleza” (*Diarium I*, GA II/15, 209).

⁸² *Diarium I*, GA II/15, 250.

⁸³ *Diarium I*, GA II/15, 231-232. „La heredabilidad de la representación es un principio enteramente loco” (*Diarium I*, GA II/15, 205).

⁸⁴ *Diarium I*, GA II/15, 217.

⁸⁵ *Diarium I*, GA II/15, 212.

⁸⁶ *Diarium I*, GA II/15, 222.

⁸⁷ *Diarium I*, GA II/15, 232.

⁸⁸ „Así el príncipe; él dice como mínimo: tú has de aceptarme a mí, mi herencia y a mis herederos como los máximos intérpretes de tu voluntad legal. En caso contrario no tienes permiso para habitar en esta tierra (¿No dice eso claramente el juramento de homenaje?)” (*Diarium I*, GA II/15, 221). Pero ningún juramento puede ir contra el destino de ser libre (*ibid.*, 223)

C/ Una progresiva participación del pueblo sería la tercera consecuencia. Hay que proceder a una educación general del pueblo para la libertad. Su fin externo es el dominio de la naturaleza, y su fin interno la formación de los seres humanos como una comunidad orgánica⁸⁹. Más aún, Fichte aconseja dar una cierta autonomía al pueblo. “Dar más participación al pueblo; no usarlo como una máquina muda, sino como un actor consciente y apreciado. Eso hace que Prusia esté por encima de Austria”⁹⁰.

D/ También salen aquí otras ideas económicas que Fichte ha desarrollado en su escrito sobre *El Estado comercial cerrado* (1800), por ejemplo: “El imperio (*Reich*) es el dueño del suelo que les toque en suerte a los labradores como préstamo para toda la vida. Tengo labradores, fabricantes y funcionarios. El comercio como cosa que lleva el Estado”⁹¹.

6. Napoleón

Esta guerra verdadera en la que está pensando Fichte es contra Napoleón. ¿Por qué? Porque Napoleón vino con los ideales de la Revolución francesa: libertad, igualdad y fraternidad, pero lo que trajo en realidad consigo fue violencia (*Gewalt*), esclavizando a los pueblos vencidos. Vino como conquistador y no como liberador; siguió la lógica y la práctica de las casas reinantes, añadiendo incluso un tinte nacionalista francés. Corrompió lo mejor. “Napoleón es entre otras cosas tan peligroso porque

⁸⁹ *Diarium* I, GA II/15, 295.

⁹⁰ *Diarium* I, GA II/15, 244. “El ciudadano sólo está sometido al derecho. Que él esté ahora tutelado en relación a su derecho [al establecimiento de las leyes, porque no es ilustrado,] está igualmente exigido por el derecho. También eso ha de comprenderlo así. Esa comprensión pertenece a su libertad, a su dignidad, a su mayoría de edad. (Ese Gobierno también ha de proceder con la máxima publicidad, porque todos ellos deben hacerse mayores de edad. Han de poder también manifestarse en contra [...])” (*Diarium* I, GA II/15, 223).

⁹¹ *Diarium* I, GA II/15, 217; ver también 207-208.

une la forma de la visión correcta con el fin abominable”⁹². Él se sirve sin contemplaciones de su voluntad particular como la fuente del derecho⁹³ y de su gran egoísmo⁹⁴. “Por eso no encaja, nunca permanece y ha engañado a la esperanza. [...] Ha matado a la libertad. [...] De él no se puede esperar ya nada más”⁹⁵. Los francos fueron conquistadores, y siguen siéndolo⁹⁶. No se puede tener confianza ni fe (*Glaube*) en Napoleón, porque es un usurpador. “La idea fundamental es: el monarca hereditario puede tener fe y una buena conciencia, el usurpador nunca”⁹⁷.

Algunos ven a Napoleón “como un instrumento en las manos de Dios, por medio del cual Él quiere llevar a cabo algunos planes, [...] la desaparición de la nobleza cuando se es tendero, o la desaparición del espíritu de los tenderos cuando se es caballero”⁹⁸. Frente a esa idea, Fichte hace su alegato más poderoso contra los que alaban a Napoleón:

“Su profunda ceguera consiste en que no ven la libertad como la raíz de todo verdadero ser. [...] Dios no quiere, Dios no puede darnos el bien que queremos sino a través de nuestra libertad; y Dios no es en modo alguno una fuerza de la naturaleza, como piensa locamente la ciega simpleza, sino que Él es un Dios de la libertad. La naturaleza es meramente un reflejo del punto de vista de la libertad universal; y en la libertad Él mismo se nos ha dado ya y su reino y toda la abundancia de su beatitud, y depende únicamente de nosotros que desarrollemos todo eso en nosotros. Sin libertad estamos sin Dios y en la nada. [...] Los sucesos del mundo exterior son meramente el material en el que debemos desarrollarla”⁹⁹.

⁹² *Diarium* I, GA II/15, 269.

⁹³ *Diarium* I, GA II/15, 263.

⁹⁴ *Diarium* I, GA II/15, 360.

⁹⁵ *Diarium* I, GA II/15, 264.

⁹⁶ *Diarium* I, GA II/15, 261.

⁹⁷ *In Beziehung auf den Namenlosen*, GA II/10, 85. „Namenlosen“, el Sin-nombre, designa aquí a Napoleón.

⁹⁸ StL, GA II/16, 51.

⁹⁹ StL, GA II/16, 52.

(El material para la libertad no es solamente la naturaleza, como había señalado Fichte por ejemplo en su artículo *Sobre el fundamento de nuestra fe en un Gobierno divino del mundo* (1798), sino que ahora, en el segundo Fichte, se añade también la historia como el lugar preferente de realización de la libertad). Sólo la libertad “es incondicionadamente buena. Para qué la educación es buena, esto es, útil, eso no nos lo dirá ningún Dios, sino que nosotros mismo lo hemos de comprender”¹⁰⁰ mediante una clara moralidad y claros conceptos¹⁰¹. El fin del que posee la luz (del sabio o ilustrado) es únicamente el reino de la libertad, y para ese reino “él siempre está dispuesto a poner en juego hacienda y vida”¹⁰².

Napoleón es el mal moral porque él está contra la libertad¹⁰³. La Confederación del Rin (*Reinbund*) no es una buena solución contra la opresión napoleónica. La paz de Tilsit es una paz cobarde, pues “aquel que ha de confiar en la bondad de otro [y no únicamente en el derecho], éste es ya un esclavo”¹⁰⁴. La cobardía ha aconsejado a los Príncipes alemanes cuidarse y conservarse. “Pero no te está permitido suprimir tu honor y tu autonomía”¹⁰⁵. Antes de que viniera Napoleón, los alemanes eran libres y tenían un Emperador elegido. “Una equivocada aplicación de la filosofía los entregó de nuevo [a los alemanes] a las cadenas. [...] Sólo el

¹⁰⁰ StL, GA II/16, 52.

¹⁰¹ „Nosotros debemos dirigirnos hacia lo mejor siguiendo nuestros propios conceptos claros” (StL, GA II/16, 53).

¹⁰² StL, GA II/16, 53.

¹⁰³ StL, GA II/16, 53.

¹⁰⁴ *Diarium* I, GA II/15, 211. “Pero ese cobarde ceder no te salva de la caída, sino que sólo te concede un corto tiempo de una existencia vergonzosa y carente de honor hasta que tú mismo caigas como una fruta demasiado madura. De esa conducta surgen esas paces honrosas [dicho con ironía, como la reciente Paz de Tilsit] que ni siquiera traen la paz, pues dejan al enemigo [aquí Napoleón] el pleno poder de continuar, inmediatamente después de firmar la paz, con sus planes allí donde los había dejado antes de la guerra [tendría que decir: antes de la paz firmada], que le exigía durante un momento el cesar la guerra, por lo cual nosotros le tenemos que dejar contento, pero él a nosotros no” (UM, GA I/9, 243); hay traducción al español en Fichte, *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*. Ed. Faustino Oncina, Tecnos, Madrid 1986, 69-140). Lo peor es dejar al enemigo la esperanza de un triunfo fácil.

¹⁰⁵ *Diarium* I, GA II/15, 204. Véase también 266-267.

empequeñecimiento de nuestra personalidad es desgracia”¹⁰⁶. “La libertad no conoce grados. Por tanto, enseguida [se está] en la esclavitud”¹⁰⁷. En consecuencia, la propuesta de Fichte es otra: “No acordar ninguna paz, ningún contrato con el opresor. Excepto después de la victoria”¹⁰⁸. “Absoluta incondicionalidad: vencer o morir, no hay nada más. [...] Ninguna paz y ninguna reconciliación, ni de un [Estado] individual, excepto tras una completa liberación y garantía”¹⁰⁹.

7. La guerra verdadera y el pueblo alemán

Es en este contexto en el que Fichte dilucida el concepto de guerra verdadera. Las tres lecciones que Fichte dedicó en el semestre de verano de 1813 al concepto de guerra verdadera, fueron publicadas después de su muerte, en otoño de 1815. Las dos condiciones para poder considerar a una guerra como verdadera son: que sea una guerra de liberación (*Befreiungskrieg*) y una guerra del pueblo (*Volkskrieg*).

A/ Una guerra de liberación de un pueblo es verdadera y está justificada¹¹⁰, porque la libertad ha de ser considerada como superior y más digna que la vida. La vida sensible es únicamente un “medio para la promoción del fin eterno”¹¹¹. Una vida sin libertad carece de valor.

“Únicamente libre tiene la vida valor. Por consiguiente, dado que la derrota me ha robado mi libertad, no he de vivir sino como vencedor. La muerte es

¹⁰⁶ *Diarium I*, GA II/15, 204.

¹⁰⁷ *Diarium I*, GA II/15, 243.

¹⁰⁸ *Diarium I*, GA II/15, 212.

¹⁰⁹ *Diarium I*, GA II/15, 267. Véase también 229-230.

¹¹⁰ *Diarium I*, GA II/15, 206, 211.

¹¹¹ *Diarium I*, GA II/15, 265.

de lejos preferible a la falta de libertad. Mi vida eterna –eso es seguro– la gano justamente mediante la muerte, la pierdo mediante una vida esclavizada”¹¹².

Los hombres comunes y no esclarecidos actúan conforme a la idea de que la vida empírica es el último fin, que los bienes son los medios para mantener esa vida, y que el Estado sólo existe para proteger la propiedad, de manera que exclusivamente los propietarios dispondrían de derechos en el Estado, y los no propietarios únicamente deben servir¹¹³. Los propietarios parten de la idea: “El Estado es un mal necesario, porque cuesta dinero, y ese mal hay que disminuirlo lo más posible”¹¹⁴. Según esta visión, en la guerra se trata de defender la propiedad, en realidad de defender la propiedad de la familia dominante, de proteger sus posesiones y dominio. En este sentido, la vida sensible es lo más importante y el contrato con el más fuerte es la mejor medida a tomar¹¹⁵.

Pero por encima de la vida fenoménica y temporal está la tarea moral de llegar a ser imagen de Dios, de plasmar la libertad de su manifestación. La vida espiritual es libre, quiere ser absolutamente autónoma y determinarse por sí misma. La vida sensible y su conservación son simplemente un medio para esta tarea, es decir, para la vida moral e inmortal. Pero esa libertad puede “ser estorbada, y en concreto por la libertad de otro. Conservarla es por tanto el primer fin, el fin puesto por la misma libertad de cada uno”¹¹⁶. La libertad es “lo único que da valor a la vida misma. [...] La libertad es el bien supremo. Todo lo demás sirve sólo de medio para ella [...] La vida temporal, por consiguiente, únicamente tiene valor en la medida en que es libre, y absolutamente ninguno otro, sino que es un mal y una tortura cuando no puede ser

¹¹² StL, GA II/16, 49.

¹¹³ StL, GA II/16, 40-42.

¹¹⁴ StL, GA II/16, 42.

¹¹⁵ StL, GA II/16, 42-46. “La guerra es sólo devastadora; por eso es preferible cuanto antes la paz” (*Diarium* I, GA II/15, 266).

¹¹⁶ StL, GA II/16, 46.

libre”¹¹⁷. Cuando falta la libertad, la vida sensible es un fenómeno vacío y un engaño, detrás de la cual nada se encuentra. La muerte es entonces liberadora. Según esta visión, la vida temporal ha de ser entendida como una lucha por la libertad, tanto en pro de la liberación de los impulsos naturales o libertad interna como respecto a la violencia y poder de los otros o libertad externa¹¹⁸.

B/ La segunda condición de la guerra verdadera es que se trate de una guerra del pueblo y para el pueblo, pues sólo ella es una guerra de liberación de los hombres en general. Aquí encuentra la guerra verdadera su justificación, contra un pueblo o su soberano que conquistan a otro, se inmiscuyen en su historia y en su desarrollo, se esfuerzan por destruir su reino, su derecho y su vida cultural propia, como Napoleón, el cual nos quiere convertir en franceses¹¹⁹. “Ahí hay una guerra verdadera, no de las familias reinantes, sino del pueblo”¹²⁰. Cuando la libertad de cada uno y de todos se ve amenazada, sin la cual la vida es indigna, entonces se ha de llevar a cabo una lucha a vida o muerte con todas las fuerzas, y ninguna paz ha de ser firmada sino tras una completa victoria¹²¹. No para dominar al otro pueblo, sino para establecer con él un orden jurídico justo.

Por consiguiente, hay que decir que no a una guerra del Soberano (*Landesherrn*), porque ésa sirve sólo para su señorío y su poder, mas no al derecho y a la igualdad de todos ante el derecho. El Rey de Prusia, apelando a sus “súbditos”, parece que quiere la guerra del pueblo sólo en vistas a sus propios intereses, no para el fin de la humanidad¹²². Vere-

¹¹⁷ StL, GA II/16, 47.

¹¹⁸ StL, GA II/16, 47.

¹¹⁹ *Diarium* I, GA II/15, 224, 242, 267. StL, GA II/16, 48.

¹²⁰ StL, GA II/16, 48.

¹²¹ StL, GA II/16, 48-49.

¹²² *Diarium* I, GA II/15, 213.

mos si el Rey de Prusia busca la libertad y la independencia de la Nación y del pueblo y no únicamente las ventajas de su familia gobernante.

¿Pero existe un pueblo alemán que pudiera conducir esta guerra hacia la libertad y el derecho, o sólo diversos Estados que luchan por los intereses de sus regentes? ¿Qué es lo que hace que un pueblo sea un pueblo? Que tenga una historia y una vida en común¹²³. Una vida en común existe allí donde a uno le va como a los otros y se captan como uno, tienen un propósito común, son casi como en una familia¹²⁴. “Un pueblo se comprende como uno también en su historia”¹²⁵, por medio de una historia común¹²⁶. Pero también por sus relaciones comerciales, su lengua, su visión del mundo ético, su cultura, su literatura, sus derechos, etc.¹²⁷. Si tenemos en cuenta todo eso, el pueblo alemán está aún por configurar: hay bávaros, sajones, prusianos, pero no hay aún conciencia ni orgullo nacional propiamente alemán, piensa Fichte¹²⁸. (Se ve aquí el sentimiento nacionalista y de defensa que provocó Napoleón). A los alemanes les falta vida e historia en común justamente por la independencia de los príncipes alemanes y los conflictos habidos entre ellos, además de la división entre católicos y reformados y el equilibrio de fuerzas entre Prusia y Austria¹²⁹. “La guerra a favor de Napoleón no es ciertamente muy popular, ¡pero él ha excitado mucho la pequeña vanidad nacional y los viejos sentimientos de venganza!”¹³⁰. No ha existido ni existe un ciudadano del pueblo alemán, y en las circunstancias actuales es difícil que se dé¹³¹.

¹²³ *Diarium* I, GA II/15, 270.

¹²⁴ *Diarium* I, GA II/15, 261. Ver también 245.

¹²⁵ *Diarium* I, GA II/15, 242.

¹²⁶ *Diarium* I, GA II/15, 244, 270. StL, GA II/16, 48, 51, 54-55.

¹²⁷ *Diarium* I, GA II/15, 243-245, 270. StL, GA II/16, 54.

¹²⁸ *Diarium* I, GA II/15, 242-244.

¹²⁹ *Diarium* I, GA II/15, 209, 244-246. StL, GA II/16, 57.

¹³⁰ *Diarium* I, GA II/15, 245.

¹³¹ *Diarium* I, GA II/15, 243.

Por eso un reino, o mejor dicho un imperio alemán (recuérdese que Napoleón era Emperador) debe ser formado, creado, superando los intereses y los egoísmos de los príncipes alemanes. No una alianza o una Federación, que siempre es un asunto de los príncipes y gobernantes¹³², como se ve en la Confederación del Rin, en la que sólo se ha buscado la seguridad y los intereses de las familias reinantes. Y es igual ser entonces regido por un alemán o un mariscal francés¹³³, porque se debe estar regido por la razón y el concepto, ya que el fin es liberarse de todo otro poder. También Alemania. Aunque los príncipes no quieren, “¡nos encaminaremos poco a poco hacia un pueblo alemán!”¹³⁴ Los Estados son asuntos privados de los príncipes, pero el imperio alemán (la reunificación política de los diversos Estados alemanes) lo es del pueblo, en el que dominará el acuerdo y el reconocimiento de las relaciones conforme a derecho, o sea, la libertad de todos¹³⁵, que es el interés de la humanidad. Los diversos Estados alemanes deben ponerse al servicio de esa igualdad de todos en la libertad, y ésta es la tarea que los alemanes deben poner en marcha en el mundo¹³⁶. Para esa labor están llamados.

“Imperio en vez de Estado. Educación para el imperio”¹³⁷, un programa de formación para todos¹³⁸, de educación para la libertad, pues ella es la que debe dirigir el Imperio alemán¹³⁹. Los franceses se apoyan en la unidad de su pueblo y en una historia común, por eso no se han elevado al pensamiento de la libertad ni al imperio de derecho¹⁴⁰. Pero los alemanes han de llegar a la unidad y constituirse como pueblo

¹³² *Diarium* I, GA II/15, 245.

¹³³ *Diarium* I, GA II/15, 246.

¹³⁴ *Diarium* I, GA II/15, 209.

¹³⁵ StL, GA II/16, 48.

¹³⁶ StL, GA II/16, 57.

¹³⁷ *Diarium* I, GA II/15, 232.

¹³⁸ *Diarium* I, GA II/15, 247, 251, 268.

¹³⁹ *Diarium* I, GA II/15, 207.

¹⁴⁰ StL, GA II/16, 55-56.

mediante la formación y la educación; “en ellos el Imperio debe partir de la libertad individual, personal, formada y educada, no a la inversa”¹⁴¹. Esta es una tarea imperiosa: debe llegar a existir un pueblo alemán¹⁴², el que puede comenzar a implantar en el mundo el reino de la libertad y del derecho y extenderlo por los pueblos de la tierra, pues fuera de él ese concepto no está activo¹⁴³. “¡Habría que compadecer a Dios si no pudiera darse un pueblo alemán!”¹⁴⁴, pues su destino es fundar el reino del derecho¹⁴⁵, dar lugar el cuarto momento de la historia, al que Fichte ya le había invitado a inaugurar en sus *Discursos a la Nación alemana*”.

¹⁴¹ StL, GA II/16, 57.

¹⁴² *Diarium* I, GA II/15, 242.

¹⁴³ *Diarium* I, GA II/15, 244.

¹⁴⁴ *Diarium* I, GA II/15, 243.

¹⁴⁵ *Diarium* I, GA II/15, 246. Ver también 251.

(Página deixada propositadamente em branco)

EL ENIGMA DEL ZWINGHERR¹

THE ENIGMA OF FICHTE'S ZWINGHERR

Marco Rampazzo Bazzan

(Università di Padova/ Pontificia Universidade Católica do Paraná)

ORCID: 0000-0003-1194-8289

Resumen: Estas páginas se plantean la tarea de analizar la figura enigmática y anticuada (ya en la época) del *Zwingherr* que Fichte utiliza en su diario filosófico e introduce en sus conferencias de filosofía aplicada de 1813 (*Doctrina del Estado*). Se tratará por un lado, de mostrar cómo esta figura permite de desarrollar dos problemas que Fichte no había podido profundizar al interior del curso sobre la *Rechtslehre* de 1812 a causa del enfoque *a priori* que caracteriza su cuestionamiento filosófico de la disciplina del derecho público alemán (*Staatsrecht*). Por el otro de presentar el *Zwingherr* como una figura emblemática de la filosofía aplicada o sea de un pensamiento con vocación a influir sobre su propio presente. En la primavera de 1813 Fichte trata de estas cuestiones en una precisa coyuntura política. Cuando el gobierno prusiano se prepara y llama los pueblos alemanes a una guerra de liberación en contra del Imperio de los Franceses, Fichte se plantea de dar forma a una reflexión en contrapunto al discurso ideológico – patriótico dominante. Finalmente se tratará de comprender sus conferencias de filosofía aplicada como una contra-interpelación filosófica. Su objetivo es lo de influenciar los acontecimientos para abrir el camino a un verdadero proceso constituyente. Este proceso pasaría por la creación de una “comunidad de

intenciones” en el marco de la acción del público sabio como embrión de la autoconsciencia del pueblo interpelado a formarse.

Palabras claves: Zwingherr; Soberanía; Napoleón

Abstract: This paper aims at investigating the enigmatic and old-fashioned word *Zwingherr* that Fichte uses in his philosophical Journal and in his *Doctrine of State*. Existing translations equate it with a Despot, Oppressor or Dictator. However existing secondary literature does not explain why Fichte chose to use this old medieval German word. My thesis is that Fichte takes possession of this old term and gives it a new meaning (which amounts to a semantic neologism). The term “Zwingherr” used to have a negative connotation, but Fichte transforms it and gives it a positive meaning (Treitschke 2001). Indeed Fichte uses “ZH” to designate both a fully legitimate and autochthonous sovereign power (*Oberherr*) and the justice of government actions (*ZH zum Recht* = “King who constrains to serve the right”). *Zwingherr* helps Fichte discuss two questions which his doctrine of right of 1812, due to its a priori approach, had been unable to answer: the historical origins of sovereign power, and the justice of government actions. Fichte tackles these issues in the spring of 1813, while the Prussian government is preparing a war against the French Empire. Fichte wants to understand the challenges that this conflict would create from a social perspective. The public lectures on the *Doctrine of State* constitute a philosophical “counter-call” to the Prussian government’s war preparations, and to patriotic writings pushing for war. Fichte views the looming Franco-Prussian conflict as a constitutional process that would stimulate the formation a new German republic, and he aims to play a role in the formation of this new nation. He wants this future nation to take the form of a “community of intentions”.

Keywords: Zwingherr; Sovereignty; Napoleon

Estas páginas se plantean la tarea de analizar la figura enigmática del *Zwingherr* que Fichte forja en su diario filosófico e introduce en sus conferencias de filosofía aplicada de 1813 (*Doctrina del Estado*). Se tratará por un lado de mostrar cómo esta figura permite de desarrollar dos problemas que Fichte no había podido profundizar al interior del curso sobre la *Rechtslehre* de 1812 a causa del enfoque *a priori* que caracteriza su cuestionamiento filosófico de la disciplina del derecho público alemán (*Staatsrecht*)¹. Por el otro de presentar el *Zwingherr* como una figura emblemática de la filosofía aplicada o sea de un pensamiento con vocación a influir sobre su propio presente.

En 1812 Fichte explica a sus estudiantes que el origen del poder estatal soberano y el (origen) de la justicia en la acción del gobierno son dos asuntos insondables (*unerforschlich*) en la pura doctrina del derecho². En la primavera de 1813 Fichte trata de estas cuestiones en una precisa coyuntura política. Cuando el gobierno prusiano se prepara y llama los pueblos alemanes a una guerra de liberación en contra del Imperio de los Franceses, Fichte se plantea de dar forma a una reflexión en contrapunto al discurso ideológico – patriótico dominante.

Finalmente se tratará de comprender sus conferencias de filosofía aplicada como una contra-interpelación filosófica. Su objetivo es lo de influenciar los acontecimientos para abrir el camino a un verdadero proceso constituyente. Este proceso pasaría por la creación de una “comunidad de intenciones” en el marco de la acción del público sabio como embrión de la autoconsciencia del pueblo interpelado a formarse³.

¹ Una versión más articulada de este estudio se encuentra en: M. Rampazzo Bazzan, “La genesi del «Zwingherr» dalla penna di Fichte”. In: *Filosofia política* 1 (2017), 123-142.

² RL-1812, GA 2/13, 285-286.

³ Sobre el uso de interpelación/exhortación V. M. Rampazzo Bazzan, „Unter der Konjunktur zu denken, Fichte Auseinandersetzung mit Machiavel”. In: *Fichte-Studien* 40, 87-107.

1. Posición del problema: el enigma del Zwingherr

Tratando de la *Institución del reino de la razón* (*Die Errichtung des Vernunftreichs*) Fichte introduce una figura nueva y enigmática, el *Zwingherr*. Decimos nueva porque está ausente en los escritos anteriores. La definimos enigmática porque los comentaristas no parecen haberse cuestionado sobre las razones de la recuperación de este término de la tarda edad media que al final del siglo XVIII suena obsoleto y de hecho es prácticamente ausente en la literatura científica. Una mirada a las traducciones existentes permite destacar su trato enigmático, en ellas el *Zwingherr* se vuelve “déspota” un término⁴ que en cambio en aquella época se encuentra habitualmente como verdadero “*Kampfbegriff*”⁵ tanto en escritos patrióticos como en tratados científicos en particular en autores que Fichte conocía muy bien es decir Kant⁶ y Montesquieu⁷.

Leyendo los léxicos y diccionarios de la época se aprende que en el derecho histórico alemán la *Zwangsherrschaft* define una dominación legítima de un territorio por su señor (*Grundherr*). En la época de la ilus-

⁴ J.G. Fichte, *La Doctrina de l'Etat 1813*. Ed. J.-C. Goddard – G. Lacaize. Vrin, Paris, 2006; e J.G. Fichte, *La Dottrina dello Stato ovvero Sulla relazione dello Stato originario con il Regno della ragione*. A cura di A. Carrano, Edizioni Accademia Vivarium, Roma, 2013.

⁵ H. Mandt, “Tyrannis, Despotie”. In: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (hrgs.), *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Klett-Cotta, Stuttgart, 1972-1997, Bd. 6, 651-707, 677.

⁶ “El republicanismo es el principio político de la separación del poder ejecutivo (gobierno) del legislativo; el despotismo es el principio de la ejecución arbitraria por el Estado de leyes que él mismo se ha dado, con lo que la voluntad pública es manejada por el gobernante como su voluntad” (Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*. Presentación de Antonio Truyol y Serra, Traducción de Joaquín Abellan, Sexta edición, Tecnos, Madrid, 1998 (1968), 18.

⁷ “Il y a trois espèces de gouvernements: le RÉPUBLICAIN, le MONARCHIQUE et le DESPOTIQUE. Pour en découvrir la nature, il suffit de l'idée qu'en ont les hommes les moins instruits. Je suppose trois définitions, ou plutôt trois faits : l'un que le gouvernement républicain est celui où le peuple en corps, ou seulement une partie du peuple, a la souveraine puissance; le monarchique, celui où un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies; au lieu que, dans le despotique, un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices”. Montesquieu, *Esprit des Lois*. Lb. II, Cap. I. éd. Victor Goldschmidt. Flammarion, Paris, 1979, T. 1, 131.

tración este término empieza a indicar formas de dominio ilegítimo, a principios del siglo XIX el termino se vuelve en un sinónimo de usurpador, déspota o tirano⁸. Pero, como lo destacó Treitschke, afirmando que solamente el rey de Prusia puede ser *Zwingherr zur Deutschheit* Fichte se opone en realidad al uso corriente del término⁹. Con otras palabras, su apropiación involucra una torsión semántica: bajo su bolígrafo *Zwingherr* tiene de hecho una significación positiva. Nuestra hipótesis es entonces que el sintagma *Zwingherr* expresa finalmente un neologismo (semántico), es decir, expresa algo distinto e irreductible a las comunes acepciones de déspota y tirano.

Si sin embargo esas son las solas dos opciones entre las cuales el traductor puede elegir, el problema es que Fichte distingue claramente lo *Zwingherr* del cual él habla tanto del tirano como del déspota. En las conferencias de 1813 él habla explícitamente de la tiranía como de una degeneración de la *Zwangsherrschaft*¹⁰. Y, si a partir de esta distinción se podría justificar la su traducción con déspota, ella resulta al mismo tiempo problemática en la medida en que Fichte opone el reino de la razón (*Vernunftreich*) hacia el cual él *Zwingherr* debe abrir el camino,¹¹ a los regímenes despóticos tanto en la *Doctrina del Derecho* de 1812 como en su *Diario* de 1813. El criterio para diferenciarlos consiste en la distinta finalidad que caracteriza las instituciones educativas al interior del Estado. Si en el Estado despótico se educa a la obediencia ciega (a la disciplinización que no admite crítica), en el estado legítimo, esto es, según las definiciones de 1798 en el Estado en el cual se permite el proceso de ilustración, el objetivo es formar la libertad, es decir, la capacidad

⁸ J. e W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*. Hirtzel, Leipzig, 1991 (1954), Bd 32, 1278-1279, 1283.

⁹ H. von Treitschke, "Fichte und die nationale Idee". In: H. Von Treitschke, *Historische und politische Aufsätze*. Hirzel, Leipzig, 1886, Vol. 1, 113-142.

¹⁰ En la tradición la tiranía describe la degeneración da forma de gobierno monárquica.

¹¹ StL, GA I/16, 68.

de darse autónomamente fines¹². Al final y al cabo las dos opciones de la cuales dispone el traductor tienen como efecto ineludible el intercambio de términos que el filósofo distingue, ocultando por lo tanto la significación de una figura original de su pensamiento¹³.

En nuestra hipótesis, estudiar la figura del *Zwingherr* como un neologismo permite tanto aclarar unos de los aspectos más controvertidos de los últimos escritos jurídico-políticos de Fichte. Nos referimos a la reconsideración de la providencia (el “gobierno divino del mundo”¹⁴), como de comprender la ambición del filósofo de influenciar los acontecimientos de su época. El *Zwingherr* define una misión específica para el rey de Prusia y ella forma parte del plano histórico-filosófico propio de la política como ámbito de realización del derecho racional¹⁵. Si se hubiese cumplido la misión definida bajo el término *Zwingherr* Federico Guillermo Tercero habría podido hacer historia en el sentido de *Geschichte*. En otras palabras, volviéndose *Zwingherr zur Deutschland* él habría podido obrar en dirección de la institución del reino de la razón. Como ocurre en los *Discursos à la nación alemana, Deutschheit* o *Deutschtum* expresa en las conferencias de 1813 una realidad que no existe como entidad histórica, sino más bien indica el vector de una nación virtual, es decir de un proceso constituyente para los pueblos y sociedades particulares alemanas. La ambición de la filosofía aplicada es justamente de estimular e influenciar la formación de esta nación *in fieri* a partir del

¹² RL-1812, GA II/13, 228-229.

¹³ En la edición francesa, la indicación del original entre paréntesis o sea de la traducción literal por medio de la perífrasi (“el señor que constriñe” “*maître qui contraint*” parece señalar más los límites que la adecuación de la opción adoptada. Lo mismo pasa con la opción propuesta por Claude Piché, es decir: “*dirigeant politique qui exerce la contrainte*”. Cf. C. Piché, “La Doctrine de l’État de 1813 et la question de l’éducation chez Fichte”. In: J.G. Goddard – M. Maesschalck, *Fichte la Philosophie de la maturité (1804-1814)*. *Réflexivité, phénoménologie et philosophie*. Vrin, Paris, 2003, 159-174, 160-161.

¹⁴ RL-1812, GA II/13, 285.

¹⁵ GNR, GA I/4, 80 (Fichte, *El fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*. Traducción de J. L. Villacañas – Manuel Ramos Valera – Faustino Oncina Coves, Centro de Estudios constitucionales, Madrid, 1994, 337.

evento constituido por la movilización a la guerra de liberación creando una inteligencia de los acontecimientos al interior del público sabio.

2. *Ultima inquirenda* juridico-politica

Fichte escribe por primera vez *Zwingerherr* en su Diario en la primavera de 1813¹⁶. El interés del Diario en ámbito jurídico-político no consiste en su trato de inédito¹⁷, sino más bien de introducirnos en el laboratorio conceptual del filósofo, es decir, de leer sus reflexiones sin deber sospechar la acción de intentos maquiavélicos o de forma de autocensura¹⁸. Como subraya Cesa, el diario representa “un testimonio de la energía” y “de la sinceridad intelectual con la cual Fichte reflexionaba sobre la política contemporánea”¹⁹. Según él además los textos del bienio 1812-14 pueden leerse como “un gigantesco intento de refundación”²⁰. Tesis antiguas como el rechazo de la guerra de los reyes o la crítica radical del derecho de propiedad fundado sobre la herencia deben comprenderse a partir del evento que marca la nueva coyuntura, es decir la guerra de liberación.

Las conferencias de filosofía aplicada deben verse como el resultado de un intento original de pensar el propio presente a partir de la movilización a la guerra y de la producción diríamos hoy día ideológica que

¹⁶ Para presentación de las funciones del *Zwingerherr* V. Z. Batscha, *Staat und Gesellschaft in der politischen Philosophie Fichtes*. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1970, 134-152.

¹⁷ Las reflexiones políticas contenidas en el *Diarium* ya eran disponibles en: J. G. Fichte, *Nachgelassene Werke*. I-H. Fichte (hrsg.), Marcus, Bonn, 1834, Vol. VII, 546-613 (SW VII).

¹⁸ Sobre la “reticencia” en los *Discursos* véanse: G. Rametta, “Introduzione”. In: J.G. Fichte, *I Discorsi alla nazione tedesca*. Laterza, Roma – Bari, 2003, VII.

¹⁹ C. Cesa, *Popolo, Stato e storia universale*. In: *Verso l’eticità. Saggi di storia della filosofia*. A cura di C. De Pascale – L. Fonnesu – A. Savorelli, Edizioni della Normale, Pisa, 2013, 169-183, 170.

²⁰ *Ibid.*, 180-181.

la acompaña²¹. Dicimos “intento” porque Fichte admite querer poner a prueba los hechos las reflexiones desarrolladas en el pasado, asumiendo delante a sus estudiantes el riesgo de equivocarse, y de traicionar la confianza que sus estudiantes le tienen dejándose guiar la formación de sus juicios. Como prueban unas notas que Fichte escribe al momento de interrumpir sus cursos en febrero de 1813, escribir un diario responde a la exigencia de auto-disciplinarse, o sea de darse unas cuantas reglas rigurosas para mantener una conducta atenta (*aufmerksames Betragen*) en el ejercicio o practica del pensamiento. Esa autodisciplina debía ayudarle a producir la energía de un discurso vivo (*Kraft der lebendigen Rede*) para no sucumbir a la fantasía (*Ergriffenwerden von der Phantasie*) es decir a aquellos pensamientos, sentimientos o pasiones que surgen en los hombres por miedo a lo desconocido nublando su visión del porvenir, esto es, su juicio²².

El ignoto al que Fichte alude no es otra cosa que el porvenir incierto que atendía Prusia en aquellos días. La derrota de la Gran Armada de Napoleón en Rusia en el invierno de 1812 había abierto una nueva etapa de la historia. Al final de enero de 1813 Federico Guillermo se había mudado con su corte a Bratislava y desde ahí publica unas cuantas disposiciones que preparan la declaración de guerra del 16 de marzo y la apelación *An meinen Volk* del día siguiente. Fichte se cuestiona sobre su deber concreto en este contexto. En febrero escribe:

“Mi tarea fundamental es seguir desarrollando la Doctrina de la ciencia. Si no puedo hacerlo por medio de lecciones públicas, puedo sin embargo seguir con meditaciones personales. Pero incluso en el campo (*Feld*). Es un deber también formar parte de la grande movilización (*Bewegung*) de estos días, para aconsejar, ayudar. *Halt!* Eso con más agudeza. Se podrían

21 V. E. Fuchs, “Fichte’s Final Year”. In: *Rivista di storia della filosofia* 4 (2014), 585-600.

22 GA II/15, 191.

obtener muchas ventajas si yo pudiese influenciar gobernantes y condottieros para que se vuelvan más serios y santos. Y este punto es decisivo.”²³

Entonces decide no suspender sus clases, cambiando el tema del curso²⁴. El curso no tratará más de enciclopedia filosófica, sino de filosofía aplicada.

Y aplicar la filosofía no es otra cosa que reflexionar sobre su propio presente como evento del cual el filósofo debe indicar el sentido y frente al cual debe posicionarse para que se forme una nueva comunidad de palabra y escucha como germen de la nación *in fieri*.²⁵ Primeramente, interrumpiendo y después reempezando sus clases Fichte dirige su discurso a un público formado por estudiantes que están a punto de agregarse a las armadas prusianas. Fichte dice que les une un sentimiento de amistad porque todos quieren realizar una investigación sincera²⁶. Les propone entender la DS como una nueva manera de ver al mundo que surge considerando cómo los fenómenos aparecen en la consciencia y comprendiendo que el fundamento último no está en las cosas sino en el ser, no en el sustantivo, sino en el verbo²⁷.

En realidad, retoma los temas tratados en las introducciones de la DS, pero desplazando su objeto. Se trata de formarse en autonomía, una visión propia (*Eigne Sicht*) sobre el presente para qué puedan decidir la plena autonomía como comportarse desarrollando una nueva operatividad social (*soziale Wirksamkeit*)²⁸, para luego influenciar su entorno²⁹. De hecho “bien que las leyes morales sean universales y valgan sin

²³ *Diarium*, GA 2/15, 189.

²⁴ V. también: X. Léon, *Fichte et son temps*. Armand Colin, Paris 1924 – 1927, Vol. 2/2, 242-286.

²⁵ Rametta, *op. cit.*, XI.

²⁶ *Diarium*, GA 2/15, 177.

²⁷ StL, GA 2/16, 20.

²⁸ *Diarium*, GA 2/15, 191.

²⁹ *Staatslehre*, GA 2/16, 39.

excepción” su aplicación concreta remite siempre y solo a una decisión singular, es decir pertenece a la dimensión creadora (*schöpferisch*) que corresponde a la “moral superior” propia³⁰. Esta decisión no se ancla en inclinaciones naturales sino en la capacidad del sujeto de concebirse como instrumento de la ley moral³¹.

En suma, aplicar la filosofía involucra un ejercicio de auto-disciplina y una mirada auto-reflexiva capaz de proteger de aquellas pasiones que confunden el juicio sobre el presente, y que tienen su fundamento en la “veneración ciega de lo que es histórico”³². Las conferencias de filosofía aplicada constituyen una reflexión sobre el presente para que se formen una comunidad de intenciones que puedan constituir el fundamento para una nación alemana. Se trata de reflexionar e influenciar el proceso iniciado por las apelaciones del rey de Prusia a los pueblos alemanes³³. La filosofía aplicada toma la forma de una apropiación crítica del discurso patriótico, de lo que en este momento corresponde a la voluntad común. Aplicar la filosofía involucra la dimensión formadora y creadora de la filosofía. Desde aquí se abre su dimensión política. No se trata de especular sobre algo sino trazar un discurso que por el mismo hecho de ser pronunciado públicamente abre el camino a la formación de la comunidad que podrá acogerlo y comprenderlo, y así de justificarlo y comprobarlo³⁴. El comando moral de la época es de realizar completamente el derecho. Y como él decía ya en 1812 el derecho es un “concepto vivo, que

³⁰ Sobre la importancia del tema de la fundación material de los deberes en Fichte: C. Cesa, “Morale e religione tra Kant e Fichte”. In: Cesa, J.G. *Fichte e l'idealismo trascendentale*. Il Mulino, Bologna, 1992, 167-187, 168 et passim.

³¹ *Ibid.*

³² Una veneración que había influenciado también las doctrinas del derecho del tiempo al punto de confundir colegas ilustres en la definición de sus principios. Es el caso de Theodor Schmalz que Fichte considera como un apologeta del *status quo*. Cf. *Diarium*, GA 2/15, 230 y StL, GA 2/16, 41, en part. nota 4.

³³ Sobre este aspecto V. M. Gueroult, “Fichte et la Révolution française”. In: *Études sur Fichte*, éd. Aubier-Montaigne, Paris, 1974, 152-246, 241-242

³⁴ Rametta, *op. cit.*, XII.

se forma y que se puede y debe formar” añadiendo justamente que las grandes diferencias con las otras visiones se habrían hecho evidentes en la aplicación³⁵.

3. La génesis del *Zwingherr*

El *Zwingherr* hace su primera aparición en la obra fichteana el 19 de abril de 1813 al interior de unas reflexiones que se conectan a la antítesis que conforma el derecho (libertad y constricción). En particular Fichte se conecta con las observaciones finales del curso de doctrina del derecho. La contradicción encuentra su composición problemática en la instauración de un proceso educativo. El *Zwingherr* es aquí *Regent* o soberano factual, más bien gobernante. Él debe ser educador hasta el punto de volverse superfluo como detentor del poder coercitivo. No se trata tanto del retorno de la tesis del 1794, sino de aquel problema que Fichte no había podido solucionar el 1812. La tarea de elegir el hombre más justo de su tiempo y de su nación” se había revelado no solucionable *a priori*. Porque no hay ningún dispositivo, formal o constitucional que puedan garantizar que eso ocurra. La solución de la tarea depende entonces del gobierno divino del mundo. Ahora en las páginas del *Diario* Fichte dice que no se trata más, como en 1812, de responder de forma inmediata es el mejor que debe gobernar. A la altura de la filosofía aplicada se tiene que tomar en cuenta el contexto histórico, la coyuntura, la cuestión es entonces: “quién es, bajo estas circunstancias, el *Zwingherr*, el príncipe conforme al derecho”³⁶.

Reflexionando sobre estos asuntos Fichte interpreta el escrito patriótico *Zwei Wörter über die Entstehung und Bestimmung der Deutschen Legion*

³⁵ RL-1812, GA II/13, 222.

³⁶ GA II/15, 71.

de Ernst Moritz Arndt³⁷. Fichte reflexiona sobre el escrito de movilización ideológica. Comenta el paso donde Arndt llama a Napoleón un tirano, y aquí Fichte indica el “Zwingherr” admitiendo su existencia. Su reflexión se aplica a lo existente desarrollando los ámbitos insondables por la doctrina *a priori* del derecho del origen histórica de la soberanía y de la justicia en la acción de gobierno³⁸. La reflexión es política en la medida que trata de la realización del derecho entre filosofía y historia. El concepto *a priori* de derecho sirve aquí de criterio para orientar tanto la acción de cada uno como el juicio de la acción política del rey de Prusia. Fichte juzga entonces las últimas disposiciones de Federico Guillermo justas, es decir adecuadas a obtener la liberación y de esta forma la plena independencia, pero eso no significa que los súbditos o ciudadanos deban obedecer ciegamente al monarca. No opina todavía que los súbditos deban obedecer incondicionadamente al rey como le sugiere al revés el furor patriótico. Combatir para restaurar el orden antiguo no tendría ningún sentido. La legitimidad del mandato del rey (o sea el deber de obediencia de los ciudadanos) debe vincularse con el orden nuevo que se quiere instituir en caso de victoria sobre Napoleón.

A esta altura se puede entender plenamente la disgresión pertinente que se refiere a un asunto que tiene que ver directamente y que constituye el objeto de la conferencia *Sobre el concepto de una guerra verdadera*. Fichte lo presenta como “una de las raras ocasiones en la cuales ciencia y gobierno comparten el mismo punto de vista”³⁹. Ahora Fichte se refiere al edicto del 21 de abril de 1813 sobre la milicia popular. Para Carl Schmitt es justamente en “el efímero edicto de *Landsturm*” en el que “se concentra el momento en que el partisano aparece por primera vez con un nuevo

³⁷ Sobre su encuentro en el cuento de Moritz V. E. Fuchs (hrsg.), *Fichte im Gespräch*. Fromman – Holzboog, Stuttgart – Bad Canstatt, 1994 *et passim*, Bd. 5, 53.

³⁸ RL-1812, GA 2/13, 286-287.

³⁹ StL, GA 2/16, 39 (tr. it., 71).

papel decisivo"⁴⁰ o el la fundación de la guerra partisana y la primera vez en la historia en la cual un rey llama a esa⁴¹. Cada ciudadano debía oponerse al invasor con cualquier tipo de arma, no obedecerle en ningún caso y organizarse con lo demás de forma autónoma cuando la *Polizei* no hubiese podido dar ninguna indicación. Si Schmitt ve en eso un cambio en la naturaleza de la guerra (de la guerra entre Estados hacia la guerra partisana y popular), Fichte individua en esa más bien un proceso constituyente hacia la fundación de un orden nuevo, es decir, de un Estado que no esté más al servicio de los grandes poseedores sino del pueblo que está luchando para la libertad. Este valor constituyente deriva de un principio enunciado siempre en 1812, según el cual: "cada uno obtiene derechos solo si contribuye a la institución del Estado"⁴². La lucha de liberación contra el opresor fundamenta un nuevo derecho. Sobre este nuevo derecho se debe instituir un orden constitucional más justo. En suma, para ser justa y verdadera la guerra de liberación debe ser guerra para el progreso de la educación y del desarrollo"⁴³.

La educación hacia la libertad constituye la orientación básica del *Zwingherr*: conducir la legión alemana e instaurar la "Alemanidad" (*Deutschheit*) no es otra cosa que formar la nación aún ausente, en función del concepto de derecho deducido (o aclarado) a partir de la Doctrina de la ciencia. *Zwingherr* será quién realizará esta misión. Y puede serlo ahora solo Federico III en la medida que él ha abierto el camino a este proceso constituyente de un pueblo nuevo.

La misión del *Zwingherr* es transitoria y legítima solo en esta precisa coyuntura. Con toda evidencia Napoleón es aquí mucho más que un simple adversario. Encarnando la nueva forma de despotismo representa el

⁴⁰ C. Schmitt, *Die Theorie des Partisanen*. Düncker & Humboldt, Berlin, 1963. Tr. es. *La teoría del partisano. Acotación del concepto de político*. Editorial Stuhart & Cia, 60.

⁴¹ *Ibid.*, 66.

⁴² RL-1812, GA II/13, 212.

⁴³ "Krieg für Selbstständigkeit ist zugleich Krieg für den Fortgang in der hergebrachten Weise der Erziehung u. Entwicklung", *Diarium*, GA II/15, 224.

verdadero contra-modelo del *Zwingherr zur Deutschheit*. La constitución del Imperio de los Franceses ha mostrado los límites de un respeto solo formal del derecho abriendo el paso a una deriva autoritaria aún peor de las que se habían conocido en el *Ancien Régime*. Napoleón ha destruido el interior las instituciones de la Republica francesa, hasta al punto de crear una nueva dinastía supuestamente real⁴⁴. Para cumplir su misión histórica, para volverse en *Zwingherr*, se debra hacer el mismo camino al revés conjurando la monarquía universal napoleónica y fundando una nueva República (de los Alemanes).

4. Dictador soberano?

Distinguiéndose de toda monarquía absoluta o hereditaria y contraponiéndose radicalmente a la forma del nuevo despotismo encarnada por Napoleón, el *Zwingherr* se presenta como un príncipe que actúa conformemente al derecho (de razón), con el fin de volverse superfluo en el ejercicio del comando. Detentor de la soberanía por voluntad del destino, la razón le llama a gobernar un proceso constituyente para instituir un pueblo nuevo. Debiendo cumplir esta doble misión parece combinar dos figuras forjadas por dos autores que Fichte había leído con intención: el Príncipe nuevo de Maquiavelo y el Legislador de Rousseau. Si siguiendo el ejemplo de Ciro, Molise o Rómulo Federico Guillermo hubiera tenido que utilizar la ocasión fornida por la guerra para introducir una “nueva forma más adecuada a la nación alemana”⁴⁵. En la medida en que él

⁴⁴ J. Vogel, *La réinvention de la théorie politique par Fichte. De Kant à Machiavel*. Presses de l'Université Libre de Bruxelles, Bruxelles, 2014, 165-200.

⁴⁵ Sobre Fichte y Maquiavelo véanse: C. Cesa, “Fichte, Johann Gottlieb”. In: *Enciclopedia machiavelliana*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 2014, Vol. 1, 546-550; H. Freyer, *Über Fichtes Machiavelli-Aufsatz*. Hirzel, Leipzig, 1936; G. Silvano, *Fichte e Machiavelli nella Prussia napoleonica*. In: *Critica storica* 24 (1984), 177-195; D. Moggach, “Fichte’s Engagement with Machiavelli”. In: *History of Political Thought* 14 (4/1993), 573-589 e I. Radrizzani, “Comment Fichte lit Machiavel”. In: *Etica & Politica/Ethics &*

debe instituir un nuevo pueblo el *Zwingherr* cumple la misión del Legislador de Rousseau: instituir una nación sin entrar a formar parte de esa y actuar sobre el cuarto tipo de leyes las que forman “la verdadera constitución del estado”⁴⁶.

Subrayando el trato transitorio de su misión de instaurar un orden nuevo Schmitt ha visto en el *Zwingherr* la traducción de una dictadura soberana⁴⁷. En realidad, el *Zwingherr* no debe solo instituir una nueva constitución, condición por si insuficiente porque solo formal. Debe sobre todo favorecer una educación popular, o sea, un progreso de la *Aufklärung*. Con otras palabras, Fichte parece actuar como miembro de aquel Eforado vigilante (*beobachtendes*) del cual había hablado al final de la *Doctrina del derecho*. Hombres actos para obrar en función del derecho mas allá de toda institución que es siempre sujeta a corrupción.

Si la entrada en guerra marca el pasaje a un momento constituyente, la estrategia argumentativa de Fichte en las conferencias de 1813 se configura como una especie de contra-apelación a la nación alemana que traduce en función de su concepto de derecho la apelación del rey al pueblo. Esa contra-apelación si, por un lado, se reconecta con la función central de la *Aufförderung* de Jena de promover la finalidad de una racionalidad sociable, por el otro traduce la apelación del rey a partir de la convocatoria a la nación que cierra los Discursos a la nación alemana. La

Politics XVII (3/2015), 47-57 [URL: http://www2.units.it/etica/2015_3/RADRIZZANI.pdf]. Sobre la “Machiavelización” de Fichte v. (respecto a su formulación) L. Ferry et A. Renaut, “Présentation”. In: J.G. Fichte, *Machiavel et autres écrits philosophiques de 1806–1807*, (éd. L. Ferry / A. Renaut). Paris, PUF, 1981, 7-35 y A. Renaut: *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*. PUF, Paris, 1986, 455-456; (para una crítica) las contribuciones v. I. Radrizzani (éd.), *Fichte lecteur de Machiavel*. Schwabe, Basel, 2005; y el artículo de Carlos Morujão en este volumen.

⁴⁶ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Lb. II, Cap. XII, Œuvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade, T III, Paris, 1964, 303.

⁴⁷ C. Schmitt, *Die Diktatur* (1921). Duncker & Humblot, Berlin, 1994, 143-144 (Nota 22). Tr. en. *Dictatorship*. Translated by Michael Hoelzl and Graham Ward, Polity Press, Cambridge, 2014, 278.

“oposición en la manera de ver la guerra se funda y se conecta con una oposición en la manera de ver la vida humana en general

La recuperación del término *Zwingherr* forma parte de la estrategia argumentativa fichtéana y se debe comprender a partir de la distinción entre lenguas vivas y muertas. El alemán es una lengua viva porque expresa referentes simbólicos. Forjar conceptos a partir de la expresividad de la lengua alemana contribuye a descolonizar pensamiento y espíritu de la ocupación cultural extranjera. Todo forma parte de una estrategia argumentativa que conecte a la advertencia kantiana del *sapere aude* a la misión educativa de formar a las visiones de la ciencia con el fin político de formar al interior del pueblo una visión libre y autónoma. Si, el término central de esta estrategia es sin duda el *Gesicht* que conservando todas las significaciones del término idea, subtrae su sentido de significaciones que se han consolidado a lo largo de la historia del pensamiento⁴⁸. En forma análoga el *Zwingherr* debe oponerse como autoridad independiente, autóctona, y por eso legítima, se debe oponer a tiranos y usurpadores.

El *Zwingherr* constituye una forma paradigmática de la filosofía aplicada porque ella se plantea de transformar la realidad (*tatbegründend*). Su estatuto es híbrido, histórico-filosófico, en la medida en la cual la finalidad es puesta por la razón, mientras la contingencia histórica pone los medios. Es una creación de la imaginación política que se plantea de intervenir en el ámbito de la constitución aleatoria y del ejercicio del poder soberano, o sea, de la fortuna, del destino; del gobierno divino del mundo. Si a la época de Fichte se asociaba a menudo la providencia à la acción de Napoleón, Fichte intenta aquí conectarla con la creación de nuevas posibilidades en el marco de la acción libre. Hubiese actuando

⁴⁸ Sobre el uso de palabras nuevas V: Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AA. IV, 199. Para un análisis del *Gesicht* en este sentido véanse, M. Rampazzo Bazzan, “La Doctrine de la science comme pratique réflexive de production d’images. Une relecture du *Gesicht* dans la Doctrine de la science et la Destination du savant de 1811 à partir de Michel Foucault et Louis Althusser”. In: *Fichte-Studien* 42 (2015), 195-215.

en función de la misión que él mismo había favorecido, Federico Guillermo se hubiera vuelto en *Zwingherr*. Pero solo si el pueblo en potencia se hubiese constituido en función de la *Deutschheit* volviéndose en lo que los *Discursos* habían simplemente anunciado como posible.

En este sentido la escritura de Fichte se vuelve política apropiarse de la tarea definida por Maquiavelo en *El Príncipe*:

“[...] caminando siempre los hombres por los caminos trillados por otros, y procediendo en sus acciones à imitación de sus antecesores, y no pudiendo seguir en todos los caminos de los demás ni elevarse a la perfección de aquellos a quienes imitan, debe el hombre prudente elegir siempre los caminos trillados por varones insignes e imitar a los que sobrepajarlos, al menos se acerque a ellos; debe hacer como los arqueros avisados, que, al parecerles el lugar donde desean apuntar demasiado lejano, y conociendo hasta dónde alcanza la fuerza de su arco, apuntan más alto que el objeto que tienen en mira, no para llegar con sus flechas a tanta altura, sino para poder, con la ayuda de esta cota, alcanzar su objetivo”⁴⁹.

⁴⁹ N. Maquiavelo, *El príncipe*, Cap. VI. Trad. Angeles Cardona, Sarpe, Madrid, 1985, 49.

(Página deixada propositadamente em branco)

AS POTÊNCIAS DA HISTÓRIA NA *DOCTRINA DO ESTADO DE 1813*

THE DRIVING FORCES OF HISTORY IN FICHTE'S *DOCTRINE OF THE STATE OF 1813*

Diogo Ferrer

Universidade de Coimbra

ORCID: 0000-0001-8209-7691

Resumo: Este artigo discute diversos pressupostos e dificuldades próprias à filosofia transcendental da história, conforme exposta na última obra de Fichte sobre o tema, a *Doutrina do Estado* de 1813. **(1)** Uma breve caracterização da filosofia transcendental como teoria da imagem lança as bases para a tese de Fichte de que a legitimidade do Estado não deriva nem das representações tradicionais não examinadas que suportam a desigualdade entre os homens, nem da sua utilidade para quaisquer fins como a proteção da propriedade, por exemplo. Pelo contrário, o Estado deve ser uma “imagem visível” dos princípios éticos. **(2)** A fim de compreender o modo como o Estado realiza na história a sua função legítima, são expostas, a título de exemplos, as interpretações de Fichte de algumas das principais forças que movem a história, nomeadamente o Cristianismo, a Revolução e a nação. **(3)** Segundo Fichte, a única legitimidade do Estado e de toda a ordem jurídica é a de promover a liberdade ética, o que só pode acontecer na história através da promoção da educação, que conduz à livre acei-

tação da razão. (4) No entanto, se a legitimidade do Estado assenta na promoção da educação, esta última pressupõe já uma disposição ética da humanidade, produzida pela própria natureza e anterior a qualquer reflexão crítica. Fichte identifica essa predisposição ética natural com a família e a relação amorosa entre os sexos. (5) Finalmente, é estudado o movimento geral da história conforme entendido por Fichte. A história processa-se como uma luta entre partidos sociais representantes da crença não examinada, por um lado, e do entendimento crítico e reflexivo, por outro, devendo conduzir a uma síntese filosoficamente esclarecida entre os dois.

Palavras-chave: Fichte; Filosofia da História; Doutrina do Estado

Abstract: This article addresses several assumptions and difficulties peculiar to the transcendental philosophy of history, as set out in Fichte's last work on the subject, the *Doctrine of the State (Staatslehre)* of 1813. (1) A brief characterization of transcendental philosophy as a theory of image underpins Fichte's thesis that the legitimacy of the State rests neither on the traditional, unexamined assumptions that supports the inequality between men, nor on its mere utility for any purpose, as the protection of property, for instance. On the contrary, the State must be a "visible image" of ethical principles. (2) Fichte's interpretations of some of the major forces that move history, such as Christianity, Revolution and Nation, are thus discussed, in order to understand how the State fulfills its legitimate function in history. (3) According to Fichte, the only legitimacy of the State and of the whole legal order is to promote ethical freedom, which can only happen in history through the promotion of education, leading thud to the free acceptance of reason. (4) However, although the legitimacy of the State is based on the promotion of education, the latter presupposes an ethical disposition of humanity, produced by nature itself and prior to any critical reflection. Fichte identifies this natural ethical

predisposition with the family and the love relationship between the sexes. (5) Finally, we study the general movement of history as understood by Fichte. History is treated as a struggle between social parties, one representing the unexamined belief, and the other representing the critical and reflective understanding, leading finally to a philosophically enlightened synthesis between the two.

Keywords: Fichte; Philosophy of History; State Theory; *Staatslehre* 1813

1. Doutrina da Ciência, Estado e História

A *Doutrina do Estado* de 1813 expõe as concepções finais de Fichte acerca do Estado e da história, partindo de uma exposição introdutória dos princípios gerais da *Doutrina da Ciência* como teoria da imagem. Nesta introdução, uma perspectiva unificada das diferentes esferas em que se move a experiência e os conceitos humanos é oferecida, como uma teoria transcendental do ser fenomênico enquanto imagem dotada de uma lei de formação e desenvolvimento. Segundo esta concepção transcendental, o homem é essencialmente o seu “conhecer, saber, representar-se a si”,¹ a que se tem acesso por uma faculdade de intuição que só se pode apreender de modo imediato. E, por outro lado, também o que é conhecido se conforma às condições e ao ato do conhecer, razão por que todo o ser fenomênico é definido essencialmente como um “*ver*”, que constitui um “*mundo, um sistema do ser.*”² O sistema do ser é transcendentalmente constituído pelo ver.

¹ “Erkennen, Wissen, Sichvorstellen” (GA II/16, 15). Sobre a *Doutrina do Estado* de 1813, v. a Introdução e Notas de Salvi Turró, in Fichte, *Lecciones de Filosofía Aplicada: Doctrina del Estado*, Salamanca, 2017. Agradeço ao Doutor Mariano Gaudio a sua leitura e diversas sugestões e objeções que foram muito úteis para este estudo.

² “Alle Erkenntniß liefert und hat ihre Welt, ihr System des Seyns” (GA II/16, 16).

A filosofia, qualquer que seja o seu objeto, desperta por intermédio da crítica, que consiste justamente, segundo Fichte, na diferenciação entre *ser e imagem*, ou entre *ser e existência*, segundo a terminologia do período intermédio da Doutrina da Ciência, em 1804/1805. Esta distinção é apresentada em termos muito comparáveis a uma redução fenomenológica, onde o ser propriamente dito é posto como que ‘entre parênteses’. E Fichte considera que, se tomarmos no seu significado pleno, a simples “observação de que se sabe, de que se representa o mundo da experiência”, não é compatível com a tese de que “há coisas *em si*”³ – coisas que seria impossível conhecer ou saber. Ao se admitir que há saber, o sistema das coisas reais é um sistema do próprio saber, isto é, do ver. A lei interna do fenómeno enquanto tal, a sua essência ou *eidos*, é uma lei própria do saber – não do ser –, que deve ser estudada como tal, e não uma constituição própria da coisa em si.

Fichte recusará, por isso, qualquer concepção da história como uma espécie de “grande planta”,⁴ que se desenvolve inconsciente e organicamente em direção a um fim. Também o desenvolvimento da história não é o de uma coisa em si – de uma realidade incognoscível segundo leis incognoscíveis – mas a lei de um saber, de uma tomada de consciência. Isto não significa que a Doutrina da Ciência defenda a idealidade de todo o real, mas somente que não considera o ente cognoscível como um

“sistema de coisas materiais assentes em si, mas um sistema de imagens, no qual um tal sistema de coisas é figurado.”⁵

No entanto, assim como os fenómenos materiais são o lugar de visibilidade de uma lei que rege a condição de possibilidade da consciência

³ “[Die] Bemerkung, daß man eben wisse, vorstelle die Erfahrungswelt [...]” (GA II/16, 16).

⁴ “[...] eine große Pflanze” (GA II/16, 52).

⁵ “Dieses Seyende ist nun kein System von stehenden, auf sich beruhenden, materiellen Dingen, sondern ein System von Bildern, in denen eben ein solches System von Dingen hingebildet wird” (GA II/16, 17).

teórica, esta lei que rege esta visibilidade dos fenómenos materiais é, por sua vez, segundo Fichte, a visibilidade de uma lei anterior:

“digo, além disso, que esta mesma lei, como todos os seus fenómenos, poderia bem ser também, por seu turno, somente a visibilidade de algo de mais elevado = y, a *lei moral*.”⁶

A verdade do nosso conhecimento não reside, assim, jamais no que é, mas no que

“*eternamente deve ser* por nosso intermédio, por meio da nossa liberdade; no que deve ser puramente a partir do próprio espírito, que deve ser criado e exposto no dado, o qual não existe senão para isso.”⁷

A esfera de sentido própria tanto do Estado quanto da história não é a região da natureza, daquilo que é, mas está referida à esfera da moral, do que devém e deve vir a ser. As esferas da história e do Estado não são, porém, a esfera moral simplesmente, mas somente o lugar em que esta se torna visível. É unicamente a partir destes pressupostos que é possível instituir uma compreensão justificativa do sentido do Estado e da história.

A análise que Fichte apresenta, a propósito da guerra contra Napoleão em 1813, da razão de ser do Estado é feita em coerência com esta perspetiva transcendental. O sentido do Estado é definido levando em consideração as representações convencionais, dir-se-ia, pré-modernas, das crenças não analisadas, por um lado, e, por outro, o processo de

⁶ “Nun sage ich ferner: dieses Gesetz selbst mit aller seinen Erscheinungen möchte wohl auch nur wieder seyn als die Sichtbarkeit eines Höheren = y, *des Sittlichen Gesetzes*” (GA II/16, 28).

⁷ “[...] dessem, was da *ewig werden* soll durch uns, unsere Freiheit; werden soll rein aus dem Geiste heraus, geschaffen und dargestellt in dem Gegebenen, das nur dazu allein da ist” (GA II/16, 28).

esclarecimento assente unicamente na ideia da utilidade.⁸ Como se verá, para Fichte o motor da história é, então, o conflito entre o princípio da *crença* e o do *esclarecimento* (*Aufklärung*), ou entendimento (*Verstand*). Contudo, este conflito, e o progresso daí resultante, não consiste numa substituição simples da crença por princípios racionais de utilidade – e, segundo o princípio da utilidade, o Estado serviria essencialmente para a proteção da propriedade. Fichte critica este princípio de utilidade, uma vez que a tese de que o Estado serviria única e essencialmente como instrumento para a proteção da propriedade significa que a classe (*Stamm*) dos proprietários “mantém o Estado como o senhor mantém os seus serviços, e o Estado é então, de facto, um seu serviçal.”⁹ Nestas condições, o único interesse da classe dos proprietários é que o Estado sirva do modo o menos dispendioso possível.¹⁰ Segundo este conceito utilitário do Estado, como meio para a proteção de interesses,

“para quem está esclarecido de que em primeiro lugar está a vida, em segundo, os bens, e, em terceiro, o Estado, o estabelecimento divino dos reis, o carácter sagrado dos juramentos, a honra nacional, não são nada.”¹¹

Esta é, pois, uma visão essencialmente esclarecida (*aufgeklärte*) e desencantada, que vem substituir, pela crítica e o entendimento, teses próprias da época das crenças não esclarecidas. Esta visão desencantada acerca do valor dos bens na sociedade considera aqueles princípios – da honra nacional, do carácter sagrado dos juramentos ou do direito divino – como representações de “tempos bárbaros”, próprios de uma crença não

⁸ Cf. GA II/16, 40. Do mesmo modo, na *Fenomenologia do Espírito* Hegel liga as Luzes ao domínio do conceito da utilidade (cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Gesammelte Werke*, Hamburg, 1980, vol. 9, 304-305).

⁹ “[...] sie halten den Staat, wie ein Herr sich einen Bedienten hält, und der letztere ist in er That ihr Diener” (GA II/16, 42).

¹⁰ Cf. GA II/16, 42.

¹¹ “[...] für den, der klar geworden ist über die so einfachen Sätze: daß das Leben das Erste, die Güter das Zweite, und der Staat erst das Dritte” (GA II/16, 44).

examinada. O princípio esclarecido da utilidade representa, porém, um entendimento ainda incompleto, não pensado até ao fim. Mas retornaremos a este tema mais abaixo.

2. A interpretação da religião, da nação e da revolução

A lógica que nos permite apreender muito do pensamento político e polêmico de Fichte, e que se torna mais clara principalmente nos escritos de Berlim, é uma adesão de Fichte a teses aparentemente alheias, opostas ou incompatíveis com a Doutrina da Ciência, que são como que tomadas a partir do seu interior, e revalorizadas de tal modo que resulta evidente que o seu sentido mais original e verdadeiro não é nem alheio nem incompatível com ela.¹² Pelo contrário, Fichte mostra, através de uma discussão sistemática de algumas questões políticas, que os princípios da sua filosofia são também afinal o verdadeiro fundamento dessas teses na parte que têm de verdade, e mesmo que na aparência sejam alheias ou incompatíveis com a Doutrina da Ciência. Isto acontece, por exemplo, com a questão da língua originária (*Ursprache*), nos *Discursos à Nação Alemã*, da passagem do cosmopolitismo original dos primeiros escritos para o nacionalismo alemão nessa mesma obra ou no escrito sobre *Maquiavel*, na posição perante a Revolução Francesa ou na sua posição perante o Cristianismo entre os escritos de Iena e Berlim, como se verá em seguida.

Assim se passa então, por exemplo, no que se refere à tese da existência de uma “língua originária” e de um “povo originário”, que Fichte

¹² Sobre esta ideia cf. Ferrer, “Introdução”. In: Fichte, *Discursos à Nação Alemã*. Trad. A. Franco de Sá, Lisboa, 2008, 7-24. Trata-se, para I. Radrizzani, “Les raisons systématiques de l’inachèvement du système fichtéen”. In: *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 12 (2016), § 18, de uma “dimensão irónica” do pensamento de Fichte, dimensão que atribui à apropriação da linguagem alheia. Contudo, mais do que uma reapropriação simplesmente linguística, parece-me tratar-se de uma apropriação e transformação interior do discurso e, ainda mais, verdadeiramente dos conteúdos conceptuais alheios.

recebe das *Lições sobre a Literatura e as Belas Artes*, de 1803/1804, de A. W. Schlegel.¹³ Fichte instila nova vida no sentido passadista da tese da língua e do povo originários, na medida em que não entende a originalidade como um dado histórico passado, mas como uma ligação a uma intuição da atividade e da vida atuais de uma intuição sempre atuante. A tese que se pretendia historicista e referida a raízes do passado, transforma-se numa tese de assunção plena do presente e do futuro, e mostra-se que a raiz histórica, eminentemente conservadora, só pode ter algum sentido se for entendida como ligação à raiz vital de toda a expressão linguística atuante no presente. O que define a originalidade da língua e do povo originários (*Ursprache* e *Urvolk*) não é a origem histórica, mas a ligação à liberdade sempre presente.¹⁴

Do mesmo modo, a valorização por Fichte do nacionalismo não pode ser entendida como oposta e incompatível com o seu cosmopolitismo inicial, mas somente como a necessidade de “estender um pensamento, que permanece igual, a novos objetos.”¹⁵ Ou seja, o nacionalismo, ou patriotismo é entendido não como uma afirmação de uma particularidade, superioridade ou de uma facticidade fundamental de um povo, mas como uma mediação necessária para a realização dos mesmos ideais cosmopolitas. O que é mais próprio a um povo não é a sua especificidade histórica contingente, mas a expressão que consegue dar à sua liberdade e autonomia, que se mantêm essencialmente próprias da humanidade como um todo, e só acidental e momentaneamente assumidas na história por um povo em particular. Por isso, cosmopolitismo e nacionalismo não se opõem.

O mesmo se poderia dizer da posição do autor relativamente à religião – retornando agora ao texto que mais diretamente nos ocupa, a *Dou-*

¹³ A. W. Schlegel, *Geschichte der romantischen Literatur* (In: *Kritische Schriften und Briefe*, vol, IV, Stuttgart, 1965, 32-34.

¹⁴ Cf. Ferrer, *op. cit.*

¹⁵ “[...] dasselbe sich gleich bleibende Denken nur auf noch andere Gegenstände auszudehnen für nötig finde” (GA I/9, 419).

trina do Estado de 1813. Se, no período de Iena, a lei moral era declarada por Fichte o único Deus que podemos conhecer e de que temos necessidade, o que parece dispensar uma religião em sentido positivo, que pode ser substituída pela moral, encontramos na *Doutrina do Estado* de 1813, algo na aparência oposto, a saber, uma identificação da Doutrina da Ciência com o Cristianismo. Neste texto mais tardio, no entanto, o Cristianismo é interpretado como uma religião que não depende da fé, mas do entendimento, o qual se funda justamente na lei moral.¹⁶ Assim, porque religião e entendimento são, na verdade, o mesmo, as posições de Iena e de Berlim não são incompatíveis. Com a teoria da “visão” exposta na Introdução à *Doutrina do Estado* de 1813 compreendemos então que Fichte assimila sistematicamente os princípios da Doutrina da Ciência a factos que constituem dados históricos, religiosos e culturais, justamente porque estes últimos são o lugar e a ocasião necessários para a “visibilidade” da Doutrina da Ciência. O seu sentido como dados históricos, religiosos ou culturais, a razão do seu ser propriamente dito, não é senão o de ser a existência, o lugar e a visibilidade dos princípios da Doutrina da Ciência.

Paradigmática desta argumentação é a posição apresentada na *Doutrina do Estado* de 1813 sobre a relação entre vida e morte segundo o Cristianismo. Na exegese de Fichte, a situação da vida eterna como uma continuação da vida após a morte terrena seria fruto de uma compreensão errada pelos Apóstolos, e de uma interpretação essencialmente antiga e de inspiração pagã. A vida eterna prometida por Cristo não está, na verdade, relacionada com a morte física, porque a morte de que Cristo fala não tem o significado de morte física. A morte não pode ter outro

¹⁶ Para a relação da WL tardia com o cristianismo, cf. G. Rametta, “Doctrine de la science et Doctrine de l’Etat: La dissolution de la théologie politique chez le dernier Fichte”. In: Goddard – Maeschalck (eds.), *Fichte : La philosophie de la maturité*. Tome II, EuroPhilosophie, Toulouse, 2017, §§18, 19, 31, 42, 45. Sobre alguns aspetos políticos e morais da relação com o Cristianismo v. tb. D. James, “The Political Theology of Fichte’s *Staatslehre*: Immanence and Transcendence”. In: *British Journal for the History of Philosophy* (2016), 24, N° 6, 1157–1175, esp. 1159 e 1162-1163.

sentido senão o de ser o desvio da vontade de Deus, vontade que Fichte entende como idêntica ao exercício atual da moralidade. A vida eterna não é, por conseguinte, algo que se segue à morte física, mas apenas o exercício presente da vida ética. Na verdade, nada é dito sobre a morte física ou o que acontece depois dela. Segundo Fichte, “não se compreendeu a expressão morte”, quando se pensou que ela se referia ao desaparecimento do corpo natural. “Morte” deve significar antes a “morte do mundo” (“*Absterben der Welt*”), i.e., abandono da ação heterónoma ou motivada por causas naturais e não autónoma. Segundo a exegese bíblica de Fichte,

“confundiu-se isto [sc. a morte do mundo] com a morte enquanto um acontecimento exterior, e julgou-se que só após esta [sc. a vida exterior] está o céu; um engano, ou pelo menos uma confusão, em que já os Apóstolos incorreram.”¹⁷

Assim, “o Cristianismo integra o eterno no temporal, como o próprio começo deste último”¹⁸ – no sentido em que o exercício da liberdade é o ponto de origem da existência temporal. A vida eterna prometida pela religião é o exercício da liberdade moral – idêntica à vontade de Deus – aqui e agora

De maneira similar, Fichte alterou o seu juízo acerca da Revolução Francesa, ao mesmo tempo em que os princípios da Doutrina da Ciência são mantidos inalterados. Se inicialmente a Revolução Francesa é saudada como o paralelo exterior da revolução interior e filosófica provocadas pela libertação da coisa em si, na *Doutrina do Estado* de 1813, pelo

¹⁷ “Dieses [sc. das Absterben der Welt] aber hat man verwechselt mit dem Tode, als einer äussern Begebenheit, und gemeint, nur nach diesem: die sey der Himmel: eine Verwechslung, wenigstens Vermengung, welche schon von den Aposteln gemacht worden” (GA II/16, 137).

¹⁸ “[D]as Christentum, dies setzt das Ewige und das Zeitliche hinein, als den eigentlichen Anfang des Zeitlichen selbst” (GA II/16, 137).

contrário, o juízo a respeito da Revolução é principalmente negativo. É explicado que a Revolução Francesa partiu de um

“devaneio sobre tarefas especulativas ao acaso, sem princípios especulativos. [...] Não admira que, a partir de tais fundamentos, ela tenha corrido como correu!”¹⁹

Segundo Fichte, o fundamento teórico da Revolução foi uma concepção do contrato social, como um acordo arbitrário, imaginário e imaginado como meramente empírico. Pelo contrário, o acordo que permite fundar efetivamente o direito não pode ser entendido como empírico, contingente e arbitrário, mas tem de assentar em fundamentos necessários a priori. O fracasso da Revolução deve-se também, por isso, à incompreensão dos princípios do direito que só a Doutrina da Ciência pode fornecer.

Segundo a teoria da “visibilidade” dos princípios na sua exposição real, os dados históricos decisivos, as teses religiosas determinantes da história, as opções políticas fundamentais de cada momento trazem no seu seio o problema da liberdade como autonomia. O seu significado deve ser entendido e julgado consoante o grau e o modo como realizam este princípio de liberdade. Assim, também o esclarecimento na história e o derrube dos mitos e da substância convencional das crenças recebe sentido e é avaliado consoante é feito em nome de uma ainda maior heteronomia – como no caso referido do Estado como instrumento de defesa da propriedade – ou da livre autonomia da razão. Fichte entende que o Estado, entendido quer como utensílio de defesa de propriedade ou privilégios, quer como submetido ao acaso de acordos, votações empíricas ou também, a uma de uma vontade absoluta de domínio, sem princípios racionais na sua base, está condenado ao fracasso e à derrota histórica.

¹⁹ “[E]in Grübeln über spekulative Aufgaben auf gutes Glück, ohne spekulative Principien. Darauf die französische Revolution: kein Wunder, daß sie, aus solchen Grundsätzen hervorgehend, so abliefe” (GA II/16, 67).

Este necessário fracasso histórico resulta de que a base de todo o sentido é a liberdade como autonomia, cuja descoberta é feita na história e cujo projeto deve ser realizado politicamente. A avaliação histórica e política passa pelo projeto da liberdade e autonomia, que unicamente nos pode dar as condições de compreensão histórica e de ação política. Disse-se que a Doutrina da Ciência tardia se identifica, neste texto, com o Cristianismo, e isto acontece justamente na medida em que parece possível a Fichte pensar o Deus cristão como “Deus da liberdade”. A autonomia é o projeto necessário da história e, nessa medida,

“nós não existimos efetivamente, mas somos somente embriões, a partir do qual um homem poderá porventura surgir. [...] A razão por que um fenómeno é bom, i.e., para que serve, nenhum Deus no-lo dirá, mas nós próprios devemos concebê-la.”²⁰

É a liberdade que se cristaliza e expõe sob as formas histórica, religiosa e politicamente progressivas. Estas são a matéria da liberdade, onde ela, como o “incondicionalmente bom”,²¹ se torna visível.

A liberdade é a necessidade racional da história e o princípio absoluto do Estado. Este, segundo Fichte, não é um meio de restrição da liberdade, por princípio irrestrita do indivíduo, mas a efetivação da mesma, o garante de que a ordem ética se pode realizar na sua imagem real. A liberdade que o Estado retira ao indivíduo através do seu poder de coerção, não deve ser entendida como uma parte da liberdade efetiva do indivíduo mas, muito pelo contrário, como “o poder de uma natureza sem freio que deve justamente ser refreada pela liberdade.”²² No entanto,

²⁰ “Wir sind wirklich gar nicht da, sondern nur Embryone, aus denen etwa ein Mensch werden könnte. [...] Wozu eine Erscheinung aber gut, d.i. brauchbar sey, das will uns kein Gott sagen, sondern wir selbst sollen es begreifen [...] (GA II/16, 52).

²¹ GA II/16, 52.

²² “[Die] Gewalt einer unbändigen Natur, die durch die Freiheit eben schlechthin unterjocht werden soll” (GA II/16, 64).

conforme se encontra em toda a teorização jurídica e ética em geral de Fichte, reside nesta função do Estado relativamente à liberdade uma contradição. A *Doutrina do Estado* de 1813 parte justamente desta contradição para a exposição do conceito jurídico, como exponho em seguida.

3. O Estado entre a moral e o direito

A liberdade é definida por Fichte como “seguir a sua própria inteligência,”²³ o que exclui qualquer coerção sobre o indivíduo. “Isto não vale só para os estudiosos, mas para todos os homens; – não se trata aqui da liberdade académica, mas da liberdade civil em geral: que não se obedeça a nenhuma lei cuja necessidade não se compreenda.”²⁴ A questão será então a de como esta definição é compatível com a coerção necessária ao conceito do direito.

Embora, no *Fundamento do Direito Natural* de 1796/1797, tenha criado o conceito de *reconhecimento* (*Anerkennung*) como chave indispensável para o acesso à esfera da intersubjetividade e para a compreensão do tipo de objetividade da lei jurídica, Fichte mantém o conceito de liberdade kantiano estritamente como autonomia da ação individual. Conduz este conceito da autonomia aos seus limites últimos sem, porém, o pôr em causa ou de algum modo o ultrapassar. Assim, dada a manutenção da estrita autonomia do eu, a mediação essencial pelo outro que é específica do reconhecimento aparece inicialmente como contradição. A solução desta contradição consubstancia-se como o próprio processo histórico, i.e., a formação e evolução das instituições de reconhecimento.

Será útil aqui observar que o modo como Fichte estabelece a mediação entre a autonomia do eu e o estabelecimento dos seus limites difere sensivelmente da solução proposta por Hegel poucos anos mais

²³ “[...] nur seiner eigenen Einsicht folgen” (GA II/16, 64).

²⁴ GA II/16, 68.

tarde – o outro pensador que adotou o reconhecimento como conceito central para a filosofia prática. A solução de Hegel consiste no estabelecimento de uma instância mediadora, a *eticidade* (*Sittlichkeit*), que concretiza, ou engole, a moralidade subjetiva e absorve o direito abstrato em instituições de reconhecimento. Mas, para Hegel, a justificação destas instituições não é possível a priori, nem carece de ser explícita e imediatamente dada ao nível da razão. Para justificar uma instituição, basta o facto de que ela exprime usos e costumes vigentes a cada momento da história, na convicção de que a racionalidade está implícita nas instituições conforme existentes. Existe, assim, uma racionalidade objetiva a elas inerente, que não é acessível senão da perspectiva de um juízo histórico retrospectivo – não a priori. O resultado deste procedimento é, de facto, para Hegel, a dispensa do juízo moral, baseado em princípios abstratos, sobre as instituições conforme existentes – ou senão a dispensa de um tal juízo moral, pelo menos a sua irrelevância histórica e objetiva. Fichte, pelo contrário, ao não distinguir entre moral abstrata e eticidade, entende as instituições, o direito e a história como o lugar de visibilidade direta da ética, i.e., da moral abstrata, em termos hegelianos.²⁵ Para Fichte, o juízo moral não é objetivamente irrelevante e só são legítimas as instituições que servem o propósito explícito de promoção da ética, o que permite uma avaliação consciente das instituições conforme o seu conteúdo específico de maior ou menor racionalidade.²⁶ Isto não quer dizer que Fichte não reconheça a necessidade de instituições mediadoras entre a moral e os acontecimentos do mundo humano, entre o domínio da legitimidade a priori das leis para a liberdade humana e o acontecer histórico em sentido lato. Condiciona, no entanto, a legitimidade das instituições humanas à promoção específica da moral. Ao contrário de Hegel, que pensa que o mal pode dar origem, por uma astúcia da razão,

²⁵ Observe-se que já no *Fundamento do Direito Natural*, § 16, é entendido que os cidadãos têm direito à sublevação se as instituições do estado não se comportarem segundo o dever e a razão. Cf. GA I/3, 440-441, 456-457.

²⁶ *Ibid.*

ao bem, para Fichte a verdade não nasce do erro, nem o bem do mal. O constrangimento legal tem de ser a imagem da liberdade moral, e ser por ela integralmente determinado. Para Fichte, nem todas as instituições de poder humanas são mediadores da liberdade e, por isso, legítimas, mas somente a instituição que se apresenta como determinação da coação pela liberdade. No *Fundamento do Direito Natural* Fichte cria o conceito de *exortação* ou *apelo* (*Aufforderung*), como o conceito capaz de realizar essa mediação entre coação e liberdade. Na *Doutrina do Estado* de 1813 a função teórica da *Aufforderung* aparece de modo mais determinado sob a forma concreta da *educação*.

Nos termos estritos da liberdade como autonomia do eu, só é legítima a lei que seja aceite voluntariamente, e uma coerção à livre aceitação é um oxímoro. Fichte pretende resolver a contradição a partir da noção de que a coerção jurídica é feita justamente só sobre a vontade enquanto impulso natural, não autónomo. Por isso, a coerção é típica do direito, podendo-se distinguir aqui então do modo mais claro entre ética e direito. Na primeira, reina a pura autonomia, no segundo, é legítima a coerção. Sendo o direito a garantia da efetivação da liberdade ética, ele pode e deve legitimamente ser exercido de modo coercivo, e constitui aliás, por isso, a única coerção legitimamente admissível. Mas esta é uma coerção unicamente exterior, que não pretende constranger à moralidade, mas apenas deixar lugar a ela. O conceito do direito “não pode nem quer suprimir a má vontade interior. Ele serviu-se de uma lei da natureza como coação, e.g., o medo da punição. [...] Basta-lhe proteger a liberdade moral, caso ela exista nalgum lugar.”²⁷ Neste sentido, o direito é condição de possibilidade do exercício exterior e efetivo da moralidade mas, justamente, não mais que uma *condição de possibilidade*. A potência

²⁷ “Nicht aber kann er [sc. der Rechtsbegriff] noch will er aufheben den *innern* bösen Willen. Er hat ein Naturgesetz als Zwang gebraucht, z.B. Furcht von der Strafe. [...] Es ist ihm genug, die Sittliche Freiheit, falls sie irgendwo ist, zu schützen” (GA II/16, 66).

que move a realização da moral na história não está dada já no direito – que é construído de modo independente da moralidade.

No entanto, o direito não legitima a sua própria existência. Esta legitimidade geral deriva de uma lei mais elevada do que a do direito. O estado jurídico existe em função da liberdade, como uma imagem desta no seio da coerção natural, e o direito não pode legitimamente ser exercido a não ser como meio da manifestação e visibilidade real da liberdade moral.

Por isso, não é legítima “nenhuma coação, exceto em ligação com a educação para a inteligência do direito.”²⁸ No contexto histórico e teórico da guerra em que escreve, Fichte propõe que o poder seja entregue a um “*Zwingherr*” (déspota), cuja única legitimidade e função – como aliás de qualquer poder – se encontra na promoção da educação. O “*Zwingherr*” é, por isso, “simultaneamente educador, de modo a, nesta última função, anular a sua primeira função,” coerciva.²⁹ O poder político deve, pela educação, trabalhar no sentido de se tornar supérfluo e da sua própria dissolução. Fichte exprime-o de um modo que vale a pena recordar: Nas gerações futuras “o resto daqueles que talvez por nascimento se sintam destinados àquele lugar [de autoridade], [...] acabará por se cansar de prosseguir com uma pretensão a que ninguém mais liga, a não ser ele mesmo” e “o antigo Estado coercivo deverá [...] morrer em sossego.”³⁰ Sem desistir da denúncia radical de um *ancien régime* de desigualdade, contrário à razão, à moral e ao direito, trata-se para Fichte, nesta fase, de substituir a revolução violenta pela educação. Esta fará desaparecer

²⁸ “Kein Zwang ausser in Verbindung mit der Erziehung zur Einsicht in das Recht” (GA II/16, 67).

²⁹ “Der Zwingherr[ist] zugleich Erzieher, um in der letzten Funktion sich als den ersten zuvernichten” (GA II/16, 67). Sobre esta figura, veja-se o artigo de M. Bazzan, “El enigma del *Zwingherr*” neste volume. Sobre o contexto da “verdadeira guerra”, v. o artigo de J. Rivera.

³⁰ “[...] es ist zu hoffen, daß der Übrigbleibende, der etwa durch Geburt für diesen Platz sich bestimmt hält [...] müde werden wird, eine Prätension fortzusetzen, von der kein Mensch ausser ihm mehr Kunde nimmt. So wird der damalige Zwangstaat [...] ruhig absterben” (GA II/16, 176).

o estado coercivo ou, eventualmente, o Estado em geral, num princípio racional – e historicamente religioso – de igualdade. Até lá, porém, a educação deverá eliminar a necessidade do poder político coercivo. Assim, contrariamente a Hegel, para quem o Estado, como culminar da eticidade, subordina a moral abstrata, Fichte junta-se aos teóricos da dissolução do poder coercivo do Estado,³¹ como por exemplo Schelling que, por esta mesma época, considera o Estado como eminentemente contraditório e sinal da degradação do homem, posto que é chamado a realizar uma missão impossível, a saber, a unidade espiritual por intermédio da coerção física.³² Uma semelhante dissolução do Estado na igreja como instituição ética por excelência é prevista, neste período, tanto por Schelling quanto por Fichte.

No entanto, a dissolução final do Estado é somente algo a ocorrer já fora da história, na verdade um ideal irrealizável. Em geral, e antes dessa dissolução final de toda a coerção, as tensões históricas são as tensões inerentes ao referido oxímoro, ou seja, a oposição entre a autonomia, por um lado, e a natureza, por outro, no conceito de uma coerção à liberdade. Embora a contradição seja resolvida pela distinção do campo de aplicação entre a ética, onde impera a liberdade, e o direito, onde impera a coação, o problema da história reside em que os dois campos têm de se cruzar, porquanto a moral tem de se efetivar na realidade, e o meio dessa efetivação é o direito, moralmente legitimado pela educação.

³¹ Não é inteiramente claro se a posição de Fichte se altera aqui em relação ao que afirma nos *Grundzüge der gegenwärtigen Zeitalters*, onde apenas deverá desaparecer o estado como “coerção,” mantendo-se, porém, como “Leiter, Führer und treue Rath der Willigen” (SW VII, 168). Na *Doutrina do Estado* de 1813, por um lado, é o “Zwangsregierung” ou o “Zwangsstaat” que deve desaparecer; por outro, é feita referência à renúncia do “letzte[r] Erbe der Souveranitat”. A previsão do desaparecimento ou superfluidade do estado em geral encontra-se também em GA I/3, 37 e GA II/3, 53. Cf. 281, nota 217 da tradução espanhola de S. Turro. Foca o tema o artigo de M. Gaudio neste volume.

³² Schelling: *Conférences de Stuttgart. Stuttgarter Privatvorlesungen*. Ed. M. Vetö, L’Harmattan, Paris, 2009, 175.

4. A ligação entre ética e natureza, a relação entre os sexos e a humanidade originária

A posição acerca da educação da *Doutrina do Estado* representa como que uma síntese entre elementos de duas das mais destacadas obras de Fichte, o já referido *Fundamento do Direito Natural*, de 1796/1797 e os *Discursos à Nação Alemã*, publicados em 1808.³³ De certo modo, a teoria da educação nacional exposta nos *Discursos* já não é somente uma proposta política e pedagógica para a promoção da unidade alemã, como foi inicialmente apresentada, mas assume o lugar de condição a priori e fundamento da própria ordem jurídica e do poder político em geral.

Neste sentido, a *Doutrina do Estado* de 1813 parece culminar um desenvolvimento no pensamento político-jurídico de Fichte, ou pelo menos uma diferença de ênfase, desde os *Contributos para a Rectificação do Juízo do Público sobre a Revolução Francesa*, vinte anos antes. Já então “a questão do dever e do poder [...] ou a questão pelos direitos não pertence ao juízo da história,”³⁴ mas é um terreno da razão a priori. Esta questão só pode ser resolvida a partir “da pura forma originária do nosso si-mesmo”, “forma originária e imutável do nosso si-mesmo,”³⁵ a qual “é insusceptível de qualquer formação [Bildung]: ela é totalmente imutável.”³⁶ Aqui, a ênfase recai no facto de que a estrutura a priori da razão humana, a sua “forma originária,” é imutável e essencialmente independente de quaisquer considerações históricas. Uma semelhante

³³ Isto não significa que a este respeito a *Doutrina do Estado* de 1813 traga alguma inovação fundamental em relação ao *Fundamento do Direito Natural*, posto que a educação já neste texto era concebida como a síntese entre liberdade e natureza, nomeadamente, como a definição concreta da já referida *Aufforderung* (cf. GA I/3, 347). Há, no entanto, uma ênfase maior na legitimação educativa do Estado.

³⁴ “Die Frage vom Rechte gehört gar nicht vor den Richterstuhl der Geschichte” (GA I/1, 218).

³⁵ “[...] in der reinen, ursprünglichen Form desselben [sc. unseres Selbst]”, “Diese ursprüngliche unveränderliche Form unsers Selbst” (GA I/1, 219).

³⁶ “Die reine Form unsers Selbst ist es, die keiner Bildung fähig ist: sie ist vollkommen unveränderlich” (GA I/1, 242).

posição aparece no *Fundamento do Direito Natural*.³⁷ Esta concepção, eminentemente estrutural, dará crescente lugar à preocupação pelas mediações, às considerações históricas e genéticas, bem mais acentuadas nos *Discursos à Nação Alemã*, sobretudo no que respeita à questão política da unidade alemã e da educação nacional, e, finalmente, na *Doutrina do Estado* com especial referência à questão religiosa e da história universal.

Fichte sublinha de modo crescente o facto, que já embaraça o pensamento de Kant sobre os assuntos humanos, de que os dois planos de consideração – moral *a priori* e fenoménico *a posteriori* – têm de interferir entre si. Na direcção real-ideal, o plano *a priori* não pode de todo ser influenciado pelo plano empírico. Na direcção ideal-real, por sua vez, a questão é menos clara porque, por um lado, a razão deve dirigir a história em direcção à moralidade mas, por outro, os meios de intervenção efetivos da razão sobre a realidade histórica, nomeadamente, o plano do direito, não podem forçar à liberdade, mas somente torná-la possível, como se referiu, “onde ela possa eventualmente existir”. Algo é exigido ao plano do direito lá onde ele não pode, por definição intervir – conforme a já referida tese de Schelling sobre o Estado. A ênfase concedida à questão histórica e genética visa justamente responder a esta difícil questão, de transição entre os planos.

Na *Doutrina do Estado*, Fichte distingue, por isso, claramente duas partes conceptualmente distintas na questão do direito. “A primeira parte, [...] contendo [a lei], como *deve ser* [...]; em seguida [a pergunta]: como ela é?”³⁸ Ser e dever-ser são claramente distinguidos, como plano da natureza e plano dos princípios, e deve-se em seguida expor “o elo

³⁷ Trata-se em toda a discussão de estabelecer o *conceito* de direito válido para um “ser racional”, como “condição da sua autoconsciência” (Cf. GA I/3, 319), sem nenhuma referência a um desenvolvimento histórico.

³⁸ “Den ersten Theil [...] enthaltend, wie es [sc. das Recht] seyn soll; [...] Jetzo: wie ist es?” (GA II/16, 82).

mediador que tem de dar início imediatamente à intervenção³⁹ da ética sobre a natureza – por via do direito. A história contém, por conseguinte, “no meio entre o absolutamente dado e o produto da liberdade absoluta, como que um elo de ligação entre os dois.”⁴⁰

Este elo essencial de ligação, que determina também a eleição do conceito de *imagem* como conceito central da Doutrina da Ciência tardia, é justamente a já referida tese da *visibilidade* da liberdade ética. A relação entre os planos diversos é de tornar visível, por isso, uma relação de “*Bildung*” (formação, educação, ligada a “*Bild*”, imagem), trata-se de dar forma ao fenómeno de tal modo que ele possa ser imagem do que não é fenoménico. Ser imagem significa que a *liberdade* está lá segundo a sua forma, mas que, simultaneamente, não se confunde com a imagem, deve estar presente na imagem, mas sem se confundir com o plano desta. A condição do reconhecimento da imagem é que ela se reconheça *como* (*als*) imagem – segundo a formulação de princípio da Doutrina da Ciência, – ou seja, que ela tanto deve mostrar o modelo quanto, no mesmo ato, mostrar também a sua *diferença* relativamente ao seu modelo e, logo, a *ausência* deste. Esta é a condição reflexiva da consciência humana e, por isso, a liberdade ética absoluta tanto tem de estar presente no mundo das instituições humanas quanto simultaneamente, por outro lado, evidenciar a sua ausência. Toda a instituição humana vive desta condição, a começar pela própria linguagem, que tanto diz o seu referente quanto a sua ausência. A ética, desta perspetiva, é a reflexão do direito, o sinal da sua insuficiência e limite, mas também o modelo que ele tem por função tornar visível. Esta é a condição necessariamente reflexiva e imagética da consciência humana.

No que se refere à necessidade da existência de um mundo histórico para essa consciência, a par do mundo natural, Fichte pressupõe, para a

³⁹ “[...] bei welchem Zwischengliede die Einwirkung unmittelbar beginnen müsse” (GA II/16, 82).

⁴⁰ “[...] in der Mitte zwischen em absolut Gegebenn, und dem Produkte absoluter Freiheit, ein Vereinigungsglied etwa der beiden” (GA II/16, 83-84).

existência do mundo histórico, uma natureza como lugar de exercício e imagem da liberdade, e a multiplicidade dos indivíduos.⁴¹

“Este é então própria e claramente o objeto da história do homem até aqui: a exposição da liberdade e, por conseguinte, não da natureza; mas uma exposição que não se pode explicar pela lei ética; – trata-se [na história] das ações livres, arbitrárias, desregradas do homem.”⁴²

Isto não significa que esta liberdade, ainda que relativamente cega, seja inexplicável. Se ela tem uma relação com a liberdade ética e é o campo da sua visibilidade, ela de algum modo corresponde ao conceito da liberdade e a ausência de regra é apenas aparente.

O elo necessário de ligação entre o plano ético e o plano da natureza, a que o direito, como exercício da força coerciva se liga, é estabelecido pelo conceito de “natureza ética” (“*sittliche Natur*”),⁴³ referida também como “geração ética ou natureza do homem.”⁴⁴ A consciência tem, em geral, como sua condição de possibilidade a separação crítica em relação a um imediato, pressuposto de toda a reflexão e imagem,⁴⁵ e o mesmo acontece na história. Para compreender o processo histórico, Fichte precisa também, pela mesma razão, de colocar como pressuposto necessário da história um momento imediato, onde a coerção não se separou ainda da liberdade, porque a natureza, neste estágio, é em si mesma ética. Se a condição de possibilidade ética do direito é a educação, anteriormente à educação como liberdade humanamente pro-

⁴¹ GA II/16, 83.

⁴² “Dies nun eigentlich und notorisch der Gegenstand der bisherigen Menschen-geschichte: Aeusserung der Freiheit, drum nicht der Natur, aber nicht aus dem sittlichen Gesetze zu erklären; – die freien, willkührlichen, gesetzlosen Handlungen des Menschen” (GA II/16, 86).

⁴³ GA II/16, 89.

⁴⁴ “sittliche Erzeugung, oder Natur des Menschen” (GA II/16, 90).

⁴⁵ Chamamos a esta separação diferença crítica, que se pode manifestar como a diferença entre sensibilidade e entendimento, por exemplo.

duzida, tem de existir uma ética e formação produzidas *naturalmente*, anteriores à reflexão. Como condição do despontar da consciência, é pressuposto, previamente à reflexão representada pela separação entre a lei moral e o impulso natural, e a sua reunificação pela educação, o “aparecer pura e simplesmente imediato do próprio absoluto.”⁴⁶ Este “aparecer imediato” significa uma associação humana que é, natural e imediatamente “aquilo que as outras se *tornam* com liberdade, pela sua educação.” Fichte pressupõe, conseqüentemente, uma “humanidade originária, que é qualitativamente ética,”⁴⁷ uma natureza livre que é aquilo que as outras se têm de *tornar* pela coerção e pela educação. A separação entre os planos do direito ou da natureza, por um lado, e da ética, por outro, não pode ser ultrapassada, e a história receber sentido sem a suposição de uma imediata e originária “base moral do mundo.”⁴⁸ Uma vez que esta *natureza moral* é um facto que não pertence propriamente ao mundo natural, Fichte compara-o a um milagre e à providência no seu verdadeiro sentido. Esta não é, contudo, “uma intervenção de Deus no tempo”,⁴⁹ mas o *facto* originário de uma ligação primitiva entre natureza e ética. Como o verdadeiro sentido da providência, este elemento tem de estar presente não só no início da história, mas de a acompanhar, como sustentáculo natural do desenvolvimento da moralidade. Levanta-se a questão do que é este *facto* imediato ético-natural, que está presente na origem e no desenvolvimento da história, e é como que a sua fonte que corre em permanência e criação contínua.

Fichte faz ligar esta condição imediata de possibilidade do progresso ético da humanidade a dois momentos diferentes da associação humana: (1) no começo da história, a uma “humanidade originária”, segundo a

⁴⁶ “[...] das Eine schlechthin unmittelbare Erscheinen des Absoluten selbst” (GA II/16, 89).

⁴⁷ “[...] wozu Andere unter ihrer Bildung sich machen mit Freiheit”, “eine ursprüngliche Menschheit, die qualitativ sittlich ist” (GA II/16, 91).

⁴⁸ “sittliche Grundlage der Welt” (GA II/16, 93).

⁴⁹ “[...] ein Eingriff Gottes in der Welt” (GA II/16, 92).

ideia da “idade de ouro”⁵⁰ que já tinha apresentado nos *Grundzüge der gegenwärtigen Zeitalter* sob o título de “Normal-Volk”;⁵¹ (2) na conservação e permanência do tempo histórico, que é conservação simultaneamente ética e natural da humanidade, que é a relação entre os sexos.

Assim, começando pelo segundo ponto, Fichte associa esta produção e reprodução constante da humanidade à livre ligação entre homem e mulher. Na sequência imediata da apresentação da tese de uma “eticidade inata,”⁵² que corresponderia à humanidade originária historicamente pressuposta, o autor recorda que, na compreensão do fundamento da história

“em primeiro lugar há que observar a existência natural do homem em dois sexos, o masculino e o feminino, que vale para toda a vida presente [...]; e a contínua geração da espécie humana por si mesma através desta disposição.”⁵³

A tão problemática ligação entre ética e natureza numa unidade indissociável não é somente, ou principalmente, um mito pré-histórico de uma idade do ouro,⁵⁴ mas está afinal presente na simples ligação de “duas vontades individuais”⁵⁵ masculina e feminina. “E se se deve chegar efetivamente à geração de um homem, então tem de intervir a liberdade e, na verdade, a liberdade unificada e consentida de dois.”⁵⁶

⁵⁰ GA II/16, 103.

⁵¹ Cf. GA I/7, 302-303.

⁵² “angeborene[s] Sitliche” (GA II/16, 93).

⁵³ “Zuerst anzumerken ist das natürliche Daseyn des Menschen in *zwei* Geschlechtern, dem männlichen und dem weiblichen, geltend für das ganze gegenwärtige Leben, [...] und die Fortsetzung des Menschengeschlechts aus sich durch diese Veranstaltung” (GA II/16, 93).

⁵⁴ Cf. GA II/16, 103.

⁵⁵ GA II/16, 94.

⁵⁶ “und soll es wirklich zur Erzeugung eines Menschen kommen, so muß Freiheit, und zwar vereinigte und einverständene Freiheit Zweier zwischentretten” (GA II/16, 94).

O estado primitivo da natureza ética é a livre ligação entre homem e mulher e a geração ético-natural do homem assim tornada possível. Com a família,⁵⁷ trata-se de uma

“lei supra-natural e ética interior à natureza, a unidade da vontade de pelo menos dois indivíduos livres como condição do exercício do direito humano supremo: a criação da humanidade por si própria.”⁵⁸

Tal é o começo e a base ética do curso da história, a plena identidade, diz o autor, entre coração e vontade como amor conjugal: “das Herz = der Wille” (“o coração = a vontade”).⁵⁹

5. A humanidade originária e as potências da história: crença e entendimento

A suposta humanidade originária, “*Urgeschlecht*” que, a par da relação entre os sexos, é a primeira condição da efetivação da liberdade e do início da história, seria dotada da natureza ética inata onde coração e vontade não se distinguem. Tal humanidade não experiencia, é claro, progresso ou história e, por conseguinte, “não tem propriamente liberdade e desenvolvimento do entendimento.”⁶⁰ Por esta razão, não pode por si só fornecer o princípio da visibilidade da liberdade do seu devir. A humanidade da idade de ouro está situada no domínio do ser, e não pode efetivar o dever-ser, o movimento que define a liberdade. A ima-

⁵⁷ Cf. GA II/16, 100.

⁵⁸ “Und so ist denn durch dieses innerhalb der Natur übernatürliche und sittliche Gesetz die Willensvereinigung wenigstens zweier freier Individuen zur Bedingung der Ausübung des höchsten Menschheitsrechtes gemacht worden, der Erschaffung der Menschheit aus sich selbst heraus” GA II/16, 94-95.

⁵⁹ GA II/16, 87.

⁶⁰ “keine eigentliche Freiheit und Verstandesentwicklung” (GA II/16, 103).

gem pressupõe necessariamente a ausência do ser, e a relação imagética é, em si mesma, um movimento, uma instabilidade e tensão oscilatória entre imagem e ser. A idade de ouro originária não é justamente imagem, por *não lhe faltar o ser*, ou pelo menos por não poder reconhecer que lhe falta. Para provocar o início da história é necessário, por conseguinte, um segundo princípio que se vai opor ao primeiro. Este tem de ser, segundo Fichte, uma “segunda humanidade originária”, o “*zweites Urgeschlecht*”, que é indeterminadamente variada, ao contrário da primeira humanidade, essencialmente una. É necessário supor que esta segunda humanidade é uma humanidade sem revelação, diversa e livre, que deverá construir para si aquilo que a primeira já possui.⁶¹

“E agora, na reunião das duas humanidades, está dado o ponto inicial da história, o seu espírito e a sua lei fundamental próprios”,⁶² como uma terceira humanidade-princípio que vem unificar as duas humanidades anteriores. Só da ligação entre estas duas humanidades pode aparecer a história com as duas potências fundadoras que a regem: a *crença* e o *entendimento*. A primeira humanidade é a humanidade da crença, a segunda, a do entendimento e da crítica – a primeira a da ligação imediata ao ser, a segunda à da reflexão, da cisão e do processo da “*Aufklärung*”. A crença é o elemento da primeira humanidade, o entendimento, o modo como a segunda humanidade irá desenvolver a sua liberdade específica. Fichte concebe o começo da história como um momento, um acidente ‘pré-histórico’ em que as duas humanidades se encontram e relacionam entre si, sendo a segunda humanidade submetida ao respeito pela crença da primeira, por meio de uma “crença por autoridade”. A crença divide-se, assim, em crença original, ou natural, da primeira humanidade e

⁶¹ Cf. GA II/16, 103. Uma idêntica descrição, de um povo uno, marcado pela consciência una de um monoteísmo originário, ao qual se irá opor uma multiplicidade de povos caracterizados por uma consciência plural e politeísta, se reencontrará, bastante mais tarde, na *Filosofia da Mitologia* de Schelling.

⁶² “Und jetzt an dem Zusammentreffen der beiden Urgeschlechter ist der Anfangspunkt der Geschichte, ihr eigentlicher Geist und ihr Grundgesetz” (GA II/16, 106).

crença por autoridade, da segunda humanidade. Esta crença por autoridade, que a segunda humanidade assume relativamente à crença natural da primeira humanidade, mantém-se, no entanto, como uma crença estranha, sempre alheia,

“porque não está apagada a faculdade obscuramente sentida, só que ainda não activada, de ir além dela.”⁶³

Na humanidade gerada pela união da primeira com a segunda humanidade, o entendimento plenamente realizado num processo de esclarecimento sucessivo deverá resgatar a originalidade da crença.

A suspensão da liberdade da segunda humanidade numa crença por autoridade é a verdadeira origem e fermento da mudança e do progresso histórico, na medida em que é uma suspensão necessariamente instável, provisória ou relativa. A faculdade de ultrapassar e derrubar a crença está sempre presente logo abaixo da superfície, e constitui mesmo uma condição necessária da submissão da segunda humanidade à autoridade de uma crença. E Fichte entende, por conseguinte, que a história é um estado da consciência em processo de esclarecimento e, mais exactamente, uma questão de partidos que protagonizam as potências da crença e do entendimento, por assim dizer um conservador, votado à unidade, ao existente, ao respeito pelo recebido, e outro, progressista, votado à crítica das instituições e do existente. Mas é somente a abertura da primeira humanidade à segunda e, com ela, à inteligência pela razão, que permite o desenvolvimento mais além da tensão histórica: “o primeiro partido entende que o segundo tem razão, e faz-se livre.”⁶⁴ Esta é uma “nova ligação” (“neues Band”) da história, onde a unidade conservadora da primeira humanidade permanece válida, e a liberdade da

⁶³ “[...] weil das dunkel gefühlte, nur jetzt noch nicht ins Werk gesetzte Vermögen, dennoch darüber hinauszugehen, nicht vertilgt ist” (GA II/16, 106).

⁶⁴ “Die erste Parthei sieht ein, daß die zweite Recht hat, macht sich selbst frei” (GA II/16, 107).

segunda humanidade se transforma em “intelecção clara,” em instância crítica e transformadora da ordem institucional.

“Sobre os pontos disputados tem de ser encontrada uma ordem que deixe à liberdade o seu direito de prosperar, e essa ordem obriga somente por meio de razões compreensíveis, por meio da persuasão, ordem que poderá talvez diferenciar-se muito da primeira.”⁶⁵

A história será, por conseguinte, definida como o equilíbrio e movimento entre crença e entendimento, um processo de esclarecimento e mutação política, social e de representações, onde a crença desempenha a função do ser, a manutenção do recebido, a duração, a autoridade, enquanto que ao entendimento cabe a função do devir, do movimento e da destruição crítica da crença existente. Uma crença sem entendimento não admite o devir e o dever-ser, condição da liberdade. Por sua vez, um entendimento sem crença dissolver-se-ia numa reflexão vazia e formal, em nada.

A história é, por conseguinte, a passagem da humanidade da crença ao entendimento, ou “poderia também dizer-se, da *desigualdade para a igualdade*.”⁶⁶ A crença representa a desigualdade herdada, o entendimento todas as igualdades legais e formais dentro do Estado. Num esboço histórico desta confrontação de partidos que move a história, o princípio da igualdade vai-se impondo, numa sucessão de lutas civis e políticas, até ao fim da Idade Antiga, o qual é anunciado por Sócrates

⁶⁵ “Also – es müßte über die streitigen Punkte eine Ordnung gefunden werden, die der Freiheit ihr Recht angedeihen läßt, und sie bindet nur durch Verstandesgründe, durch Überzeugung; welche Ordnung vielleicht von der ersten gar sehr unterscheiden könnte” (GA II/16, 107).

⁶⁶ “ebenso könnte man sagen; von *Ungleichheit* zu *Gleichheit*” (GA II/16, 120). A importância do conceito de passagem também na filosofia política de Fichte é acentuado por M. Maesschalk, “Introduction”. In: Fichte, *La Doctrine de l'état (1813)*, Vrin, Paris, 2006, 50, permitindo compreender o sentido da história não como apontando para um ser absoluto exterior a ela, mas como contido na acção que realiza as sucessivas passagens da desigualdade à igualdade.

tes e cumprido com o Cristianismo. A história moderna é, sobretudo a transformação da forma da igualdade, de uma crença religiosa, numa inteligência racional, ou seja, trata-se, na história moderna, de conferir à igualdade enunciada na religião cristã a forma secularizada do entendimento – que significa a compreensão do Cristianismo como Doutrina da Ciência e inversamente.⁶⁷

No percurso que procurámos acompanhar, a *Doutrina do Estado* de 1813 atravessa então todo o espectro do pensamento, desde a Doutrina da Ciência como teoria da imagem, através da doutrina do direito, como justificação do poder coercivo do Estado, até à reflexão sobre a história, como processo de realização da igualdade, determinada necessariamente sobre uma base de determinabilidade de crença e autoridade. Esta oposição que move a história confronta, então, as concepções convencionais, as diferenças existentes cuja justificação reside na crença estabelecida, como momento de repouso e conteúdo com as concepções do entendimento crítico e reflexivo, cujo principal poder é o da igualdade, que rege toda a relação jurídica e toda a livre reciprocidade entre os indivíduos.

⁶⁷ Acerca da a teologia política de Fichte, e de que modo a filosofia transcendental vai incorporar a revelação, cf. M. Maesschalck, *op. cit.*, 54-55; e J.-Ch. Goddard, "Présentation". In: Fichte, *op. cit.*, 16, 22.

ESTADO, CRISTIANISMO E HISTORIA EN FICHTE STATE, CHRISTIANITY AND HISTORY IN FICHTE

Salvi Turró

ORCID: 0000-0002-2279-824X

Resumen: Centrándose fundamentalmente en las *Lecciones de filosofía aplicada. Doctrina del Estado* de 1813, este artículo analiza la función política del cristianismo en la comprensión fichteana de la historia como realización progresiva de la razón. Tal función es doble: por un lado, una función política en tanto que educación del ciudadano y religión civil del Estado de Derecho; por otro, una función meta-política o utópica (milenarista) en tanto que exigencia de un horizonte federativo internacional para el logro de una única sociedad cosmopolita en la tierra.

Palabras clave: Fichte; Filosofía de la historia; Religión; Política; Derecho

Abstract: Focusing fundamentally on the *Lessons of applied philosophy. Theory of the State* of 1813, this paper analyzes the political function of Christianity in the Fichtean understanding of history as the progressive realization of reason. This function is twofold: on the one hand, a political function as a moral education of the citizen and as the civil religion of the State of Right; on the other, a meta-political or utopian (millenarian) function as a requirement of an international federative horizon for the achievement of a single cosmopolitan society on earth.

Keywords: Fichte; Philosophy of History; Religion; Politics; Right

Estado, religión y cristianismo

En las *Lecciones de filosofía aplicada* [LFA]¹ de 1813, conocidas usualmente como *Doctrina del Estado*, la cuestión de la relación entre Estado y religión, en especial respecto al cristianismo, es de alguna manera el eje del texto. Tratándose de un curso de “filosofía aplicada”, no se trata tanto de elaborar una doctrina sistemática sobre el Estado –tema expuesto por Fichte en el curso anterior de 1812– cuanto de ocuparse de los factores que determinan su realización. Y aquí radica la primera dificultad, pues el mismo concepto de “realización del Estado” genera una doble antinomia. Considerada la cuestión desde el plano estrictamente práctico tenemos:

“Tesis: cada uno debe ser libre, sólo debe seguir su propia intelección. Decimos cada uno: por tanto, en el mundo de los yoes libres no debe haber absolutamente nadie que obedezca a otra cosa que no sea su libre intelección. [...]

“Antítesis: cuanto radica en el concepto de derecho simplemente debe ser [...], pero el concepto de derecho tendría que imponerse incluso por coacción y por fuerza [...]. Para el derecho la coacción es mandato y, por tanto, le está permitida.”²

Ahora bien, como la realización del Estado de derecho se encuentra entre los fines de la razón y –recuperando la expresión de 1798– debe existir un “gobierno divino del mundo” que justifique la realización de

¹ Estas lecciones se encuentran en el volumen GA II/16. Las citaremos por nuestra edición y traducción recientemente publicada: Fichte, *Lecciones de Filosofía aplicada. Doctrina del Estado*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2017. Como en la versión española se indica entre corchetes la página de la edición crítica, consignamos exclusivamente la paginación de la GA.

² GA II/16, 64.

tales fines, surge una nueva antinomia respecto a la libertad y la constitución del mundo:

“Tesis: no existe tal gobierno del mundo pues lo verdaderamente real ha de engendrarse simplemente por la libertad, y suponiendo tal gobierno nada se produciría por la libertad. [...]

“Antítesis: ciertamente puede existir un gobierno divino del mundo [...] en caso que la visibilidad de la libertad [...] estuviera aún condicionada por algún *estado dado* del mundo de la libertad –una cierta determinación de voluntades dadas, individuales–. En efecto, como, según la primera ley, la visibilidad de la libertad ha de ser sin más, también ha de ser sin más la citada condición.”³

Por su estatuto ontológico, la solución de la segunda antinomia es la condición para la resolución de la primera: si se puede pensar un gobierno divino del mundo como manifestación del ser absoluto, se pueden pensar los fines de la razón y, por tanto, también la efectuación conjunta del derecho y de la libertad. La solución de la mayor se sigue de la doctrina de la manifestación elaborada en la segunda época del autor, que en las *Lecciones* de 1813 se resume así:

*“La constitución moral de la voluntad individual radica en la ley formal del manifestarse divino –como radica en ella la yoidad, la inteligencia, el mundo sensible y todo lo restante– y es, por tanto, el manifestarse Uno, absolutamente inmediato, de lo absoluto mismo que *existe*, pero que ni llega a ser en el tiempo ni se convierte en cosa alguna. Este ser puesto simplemente por aquella ley se despliega entonces en la intuición real en el tiempo: ser al cual [el tiempo] nada añade ni quita.”⁴*

³ GA II/16, 88-89.

⁴ GA II/16, 89.

Esto es: lo absoluto –en su unidad y totalidad en sí y para sí al margen del tiempo– se manifiesta, “ex-siste” en cada conciencia –su estructura transcendental– y, como esta ex-sistencia, es esencialmente libertad, el sistema de fines de la razón –lo absoluto-práctico– sólo puede ser real como producto de aquella libertad. En términos de la *Doctrina de la Ciencia* de 1811: “la manifestación es una pura potencia absoluta de creación real, y lo que ella es a partir de esta potencia no lo es por Dios sino absolutamente por sí misma; esta potencia absoluta de ser algo por sí misma lo es por Dios, pero Él mismo la aparta [de sí] en tanto que libre y autónoma”⁵.

Pues bien, si los fines de la razón (derecho, Estado, moralidad, religión) son manifestación del ser absoluto a través de la libertad de la conciencia y la libertad de los yoes se despliega necesariamente en una sucesión de acciones, es claro que aquellos fines han de ser pensados *realiter* como “resultado” de la acción humana en el tiempo. El tiempo, así, “nada añade ni quita”: es el “medio” en que las acciones libres despliegan los fines de la razón puestos (*ab initio, in aeternum*) por lo absoluto mismo, es el lugar de realización del gobierno divino del mundo a través de la libertad. Pero hablar de tiempo es hablar de historia. Por tanto, sólo una lectura de la historia –ciertamente “según los principios de la Doctrina de la Ciencia”–, puede permitirnos comprender las condiciones dadas –resultado, a su vez, de acciones libres anteriores– para la realización *hic et nunc* del Estado y del derecho. Las cuestiones de la “filosofía aplicada” sobre la efectucción del derecho revierten así en mostrar el hilo conductor de la historia humana hasta la actualidad.

Por su parte, la libertad es potencia esquematizadora que, generando “imágenes”, da una “visión del mundo”, esto es, produce en verdad un “mundo”, pues para una conciencia tener un mundo es “verlo”, “darse cuenta de él”, “hacerlo palabra o imagen”. Pero “hay dos modos fundamentales de imaginar y dos concepciones fundamentales de la imagen:

⁵ WL-11, GA II/12, 182.

de entrada, la imagen del ser *dado* y simplemente *presente*, después la del ser que se produce por la *libertad; naturaleza, moralidad*⁶. Consiguientemente, hay dos posibilidades de “mundanización”⁷: una inferior en que los procesos esquemáticos sensibles determinan la posibilidad de cuanto aparece; otra superior en que, reconociéndose la propia actividad constitutiva de la subjetividad, se entiende que toda realidad es producto de la libertad y el sentido de lo real no es más que ser un eslabón para la efectuación completa de ésta.

Si hay dos formas de mundanización inherentes al ser mismo de la conciencia, se entiende la propuesta subsiguiente de Fichte como clave de lectura de la historia humana. Podemos distinguir dos “géneros humanos originarios” según domine en una colectividad la forma de esquematización sensible o la inteligible-moral. La historia constituye así una dialéctica entre pueblos impulsados por uno u otro tipo de esquematización o producción de mundo:

“En el encuentro de los dos géneros originarios radica el inicio de la historia, su espíritu propio y su ley fundamental, así como [están implicados] todos los momentos principales que han de acontecer necesariamente: todo lo cual puede conocerse ciertamente *a priori*. Como filósofos sólo tenemos que ocuparnos de tales conocimientos; cada cual puede localizarlos por sí mismo en las narraciones de que disponemos sobre la vida de nuestra especie.”⁸

Así pues, conocer las condiciones de efectuación de los fines racionales, especialmente en relación al Estado, significa entender el momento actual de una historia en que se contraponen dos formas culturales,

⁶ GA II/16, 104.

⁷ Para una lectura de la filosofía trascendental y el idealismo en referencia al tema ontológico-cosmológico del “orden del mundo” y, por tanto, como ensayo moderno de “mundanización”, véase especialmente la segunda parte de mi estudio: *Filosofía i Modernitat. Les reconstruccions de l'ordre del món*. Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona, 2016.

⁸ GA II/16, 106.

políticas y religiosas. En tanto que una, la sensible, identifica lo divino con la configuración político-social manifiesta en una potencia coactiva real –sea la del *pater familias* como la de los magistrados o del mismo soberano– que sólo exige obediencia, mientras que la obra, la inteligible-moral, rehúye toda configuración dada para buscar lo exigido por la libertad como lo único verdaderamente divino⁹, aquella contraposición se convierte a su vez en división de la historia humana en dos épocas radicalmente diferenciadas:

“Desarrollo del Estado en el conflicto entre la fe y el entendimiento: esto es la historia tomada en su núcleo central. Épocas principales:

1. El Estado como algo absoluto en la fe: en la fe, por tanto, en una figura dada. Para cada Estado en la figura en que la fe le es dada. Determinación progresiva de esta figura y forma por un entendimiento parcialmente desarrollado, mientras la fe se refuerza en el Estado en general. *Mundo antiguo.*
2. Decadencia completa del Estado por el principio del entendimiento perfeccionado: *inicio del mundo nuevo.* El Estado se convierte en un mal. Desarrollo progresivo del entendimiento. Validez del Estado como medio y preparación de las condiciones para resolver la tarea procedente del arte libre –el establecimiento del reino [de la razón]–. Historia moderna hasta nuestros días.”¹⁰

El Estado en el mundo antiguo gira en torno a la figura del padre-fundador de la familia, linaje o ciudad que estable la ley, la coacción y el

⁹ Dada la imbricación esencial que establece Fichte entre el aspecto jurídico-político y el religioso-teológico de las dos posibles esquematizaciones, las *Lecciones de filosofía aplicada* constituyen una verdadera lectura “teológico-política” de la historia en continuidad y clara proximidad con la efectuada por Kant en *Conjeturas sobre el inicio de la historia humana* (véase al respecto mi artículo “Lectura kantiana del Génesis como texto teológico-político” en: RV. Orden Jiménez – JM. Navarro Cordón – R. Rovira (eds.), *Kant en nuestro tiempo: Las realidades que habitamos*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2016, 355-373).

¹⁰ GA II/16, 110.

culto al dios que se manifiesta en aquel acto fundador: quienes pertenecen a la familia, linaje o ciudad comparten la creencia en ser los elegidos por el dios y, al rendirle culto, afianzan su fe en la estructura social que los determina. Quienes no pertenecen a la familia, linaje o ciudad están desposeídos tanto de derechos como de divinidad, culto e identidad político-religiosa, son los excluidos del Estado o sometidos absolutamente a él. Fichte describe aquí claramente la comprensión teológico-política de la religión antigua como pura *religatio* al Estado, a sus estructuras y estirpes fundacionales en que se manifiesta visiblemente lo divino. En una visión teológico-política de este tipo, el papel del entendimiento y las exigencias de la libertad –segundo género humano, esquematización inteligible-moral– sólo podía consistir en intentar extender progresivamente el principio de la igualdad –exigencia racional y no fáctica– dentro de la matriz de las estirpes fundacionales que determinaban el Estado: sustitución de la familia monárquica por las dinastías aristocráticas o patriciado, incorporación posterior del *démos* o la *plebs* a la ciudadanía al atribuírseles también héroes tribales fundadores, concesión de poder político a los líderes populares (tribunos) por equiparación con las autoridades tradicionales del patriciado, etc. Pero, por su matriz constitutiva, siempre queda en la ciudad antigua un “resto” de excluidos de la ciudadanía por carecer de linaje fundacional y, por tanto, de *religatio* y derechos, sean los esclavos, los extranjeros o las mujeres¹¹:

“En suma, el ser humano no es nada por sí mismo, sino sólo el *ciudadano*, y ciertamente sólo como tal, en el lugar que le corresponde según su linaje. Por ello, quien no es ciudadano, quien no pertenece, a través de su linaje, a la conciencia del dios que ha erigido el Estado, no tiene ningún derecho, es *cosa* de uso, es propiedad de los ciudadanos sobre cuya posesión sólo deciden las leyes [...]. Con precisión y desde la perspectiva contraria: entre nosotros el fundamento de los derechos es la humanidad, que es también fundamento

¹¹ GA II/16, 129-130.

de la ciudadanía, pero como algo superior a ella. En su momento veremos cómo esta visión se ha realizado en el mundo llegando a formar parte de las creencias comunes. En la antigüedad no se trataba en modo alguno de la humanidad, sino de la *ciudadanía*: ésta exclusivamente era el fundamento de los derechos relativos del individuo, que a su vez sólo tenía valor por el lugar que ocupaba.”¹²

Desde un punto de vista transcendental-sistemático, el mundo antiguo y su concepción de la religión y el Estado se mueven en el ámbito de las dos primeras visiones del mundo establecidas en la *Exhortación a la vida bienaventurada* –la sensible y la ético-coactiva¹³–: primado de lo sensible-natural en tanto que comprensión del derecho en función de la generación de familias y clanes, concepción quasi-sensible de lo divino en tanto que se visibiliza en el culto asociado a las instituciones políticas, reducción del Estado a mecanismo coactivo de obediencia (político-religiosa) a las leyes de la ciudad operantes desde la matriz del momento fundacional. Precisamente por ello, el mundo antiguo nos aparece como lo más opuesto a lo exigido por las tres visiones del mundo superiores¹⁴: la moralidad de la acción por convencimiento racional y no por coacción, la religión como experiencia de sentirse inmerso en el hacerse divino a través de la libertad, la ciencia como comprensión intelectualiva en lugar de obediencia y fe. En este sentido, la *religatio* del mundo antiguo nada tiene que ver con la religión de la cuarta visión del mundo: es más bien su negación y antítesis perfecta, pues sólo exige obediencia-fe-ritual a las leyes y los cultos fundacionales de la ciudad.

Mientras permanece vigente la matriz natural-genealógica de lo político y lo religioso, el principio intelectualivo queda preso de aquellos límites y no puede completar el paso de la “ciudadanía” (siempre particular)

¹² GA II/16, 117-118.

¹³ AzsL, lección V, GA, I/9, 106-109.

¹⁴ AzsL, lección V, GA, I/), 110-114.

a la “humanidad” (igualdad de todos), es decir, no pueden efectuarse los fines superiores de la razón. Por tanto, la segunda época histórica sólo podía surgir de una “revolución” que –a la manera de la inversión kantiana del mal radical por la conversión de la conciencia a la ley– subvirtiera el principio originario de la visión antigua –esto es, su modo de esquematización–: esta inversión revolucionaria engendra *a fortiori* un “mundo nuevo”. La esencia del cristianismo constituye ese elemento radicalmente innovador y subversivo: “el concepto del *reino de los cielos* en oposición al *reino de este mundo*”¹⁵. Tal concepto implica una nueva visión del mundo:

“La humanidad no concuerda con la voluntad divina a través del ser dado, sino a través del actuar: es, pues, completamente libre. Metafísicamente: cada uno ha de actuar según su *propio* concepto, de modo que entre éste y la voluntad de Dios no ha de haber ningún intermediario; nadie tiene, pues, señor, a no ser físicamente a uno mismo y moralmente a Dios; por tanto, también es *políticamente* libre e independiente de todo poder superior. La humanidad no es más que esta libertad que debe concordar con la voluntad divina. En esto consiste vuestra esencia, la *de la humanidad*. Por tanto, todo lo que el ser humano es, lo es justamente en vistas a la libertad. El cristianismo es, pues, el evangelio de la libertad y de la *igualdad*: lo primero no sólo en sentido metafísico, sino también civil, en tanto que supresión de toda autoridad y desigualdad civil.”¹⁶

Considerado de este modo, el principio religioso cristiano exige, más allá de la coacción jurídica propia de la segunda visión del mundo, la efectuación de una existencia moral y religiosa en todos los individuos en pie de igualdad. Pero como el Estado es siempre, por definición transcendental, una potencia coactiva, el nuevo mundo engendrado por el

¹⁵ GA II/16, 131.

¹⁶ GA II/16, 132.

cristianismo exige de hecho sobrepasar la forma política estatal –siempre condicionada *vollens nollens* por el principio antiguo– en una nueva “constitución del género humano”:

“el cristianismo se realiza interiormente en la voluntad del ser humano, de lo que se sigue que un Estado según la forma antigua –si todavía existe algo así y coacciona los hombres– carece, cuanto menos, del asentimiento y fe interiores, de modo que cada conciencia le sería hostil y lo derribaría tan pronto como tuviera suficiente energía externa. O bien –lo que constituye el segundo modo del ser real, condicionado por el primero–, Dios deviene efectivamente y de hecho el único Señor porque derroca sin ninguna duda a cualquier otro señor: entonces aparece una disposición por la que cada uno sólo obedece la voluntad de Dios reconocida nítidamente por él mismo. Es manifiesto que sólo en el último caso el cristianismo llegaría a ser la constitución efectiva del género humano.”¹⁷

Por tanto, el mundo nuevo resultado del cristianismo no puede ser descrito ni interpretado en los términos teológico-políticos del antiguo: ni su religión tiene nada que ver con lo estatutario-ritual-estatal ni su constitución se vertebra sobre una ciudadanía de enraizamiento territorial-genealógico según leyes coactivas¹⁸. La categoría empleada por Fichte para referirse a la originalidad del mundo nuevo es la de “reino de Dios”, “reino de los cielos” o “reino de la razón”: tales serían los términos que, desde una perspectiva histórica, corresponderían a lo que, desde una perspectiva sistemática, serían las visiones del mundo moral, religiosa y científica de 1806. En suma:

¹⁷ GA II/16, 134.

¹⁸ En este punto coincide plenamente el análisis fichteano con la comprensión –ciertamente en una perspectiva mucho más “culturalista”– de la modernidad expuesta por Sloterdijk en su reciente estudio *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das anti-genealogische Experiment der Moderne*. Stuttgart, Suhrkamp, 2015.

“con el reino [de Dios] desaparece toda coacción jurídica externa, pues en él no es posible antagonismo alguno: desaparece en general toda desigualdad debida al *linaje*, a la familia (todos son una familia), a la propiedad personal (todos son propietarios y disfrutan por igual de la tierra), en suma, desaparecen todas las manifestaciones del Estado antiguo transmitidas al tiempo nuevo.”¹⁹

Esta perspectiva nos sitúa ante una aporía que recorre y tensiona todo el texto fichteano de 1813, si no la totalidad de su última filosofía política. Expresada de modo sistemático: siendo el Estado esencialmente –incluso el Estado de derecho del “mundo nuevo” en su “modernidad” más reciente posterior a la revolución francesa– una institución coercitiva –, ¿cómo puede ser compatible con la realización del reino de la razón o estadio de plenitud moral-religiosa de la humanidad que excluye toda coacción?, ¿puede subsistir el Estado propiamente dicho en el reino de la razón? Expresada de modo histórico: con la irrupción de la llamada evangélica a realizar el reino de Dios, ¿se promueve propiamente la realización del Estado o su desaparición?, ¿qué función histórica cumple, pues, la religión cristiana con respecto a la aparición y efectuación del moderno Estado de derecho? Hay que reconocer que la respuesta fichteana a estos interrogantes no está exenta de ambigüedades. Por un lado se afirma que “el reino del derecho exigido por la razón y el reino de los cielos en la tierra prometido por el cristianismo son uno y el mismo; el segundo garantiza, pues, el primero”²⁰, con lo cual se otorga al cristianismo una función histórica como instrumento de realización del Estado. Pero por otro lado se sostiene taxativamente que “si desaparecen tales condiciones [restos del Estado antiguo en el nuevo], desaparece el Estado” de modo que finalmente “el Estado de este mundo se disolverá

¹⁹ GA II/16, 171.

²⁰ GA II/16, 164.

en favor del reino de Dios”²¹, con lo cual la función del cristianismo más bien apunta a la disolución o superación de la estructura estatal en pro de unas exigencias racionales últimas.

Lejos de querer disolver esta equivocidad o tensión, nuestro propósito aquí es explicitarla al máximo distinguiendo la argumentación fichteana para otorgar al cristianismo una función política en el Estado (a modo de “religión civil”) de los argumentos en pro de su función metapolítica o utópica de superación del Estado.

Función política del cristianismo: la religión civil.

¿De qué modo el reino de los cielos es garantía del nuevo Estado de derecho? La respuesta fichteana remite a su reconstrucción histórico-filosófica de los orígenes de las modernas naciones europeas²², donde el cristianismo juega un papel esencial:

“Esas naciones [germánicas y las que después conformaron con ellas una unión de pueblos], por vivir en estado de naturaleza, propiamente no habían conocido un Estado, y sólo llegaron a formar uno mediante la adopción del cristianismo, con lo cual no necesitaban olvidar al dios pagano del Estado, pues nunca lo habían tenido. No conocieron un dios fundador del Estado y absorbido por esta tarea, sino un legislador moral.”²³

Como el cristianismo, por ser el anuncio de la realización del reino de Dios, había de convertirse necesariamente en una “institución docente”²⁴ para transmitir aquel mensaje, las naciones surgidas en su seno incorporaron constitutivamente el principio de la “humanidad” y ya no de la

²¹ GA II/16, 171.

²² Para un desarrollo detallado de la temática véase mi artículo “La idea de Europa en Fichte”. In: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 30-1 (2013), 107-135.

²³ GA II/16, 172.

²⁴ GA II/16, 171.

“ciudadanía genealógica”: nuevo origen y fundamento de la sociedad que, a través del decurso histórico, había de llevar a la realización progresiva del derecho y, por tanto, de una forma política basada exclusivamente en la libertad, igualdad y fraternidad de todos sus miembros.

Ahora bien, dada la reciprocidad transcendental entre todas las esferas de la conciencia, se comprende que el progresivo desarrollo del Estado de derecho fuera paralelo a la más plena comprensión que el cristianismo tenía de sí mismo y de su mensaje. Lo que inicialmente se transmitió como una fe histórica en la figura de Jesús, gracias a la mediación intelectual del elemento formal socrático²⁵ y a través de Lutero y Kant, se purificó de sus componentes fácticos y ha sido capaz de entender la esencia del evangelio en su completa coincidencia con la verdad racional, es decir, con la misma Doctrina de la Ciencia:

“Pues bien, hasta que finalmente se dio el último paso con *Kant*, ocurrió que aquella forma socrática, aquel arte del entendimiento se conoció a sí mismo, aprendiendo a distinguirse de la comprensión intuitiva, con lo cual finalmente se eliminó la confusión entre la comprensión histórica y el conocimiento por leyes. Sólo entonces el Espíritu pudo convertirse en algo santo y comunicar *todo* a los cristianos, guiarlos en toda verdad y dar testimonio por el Jesús histórico –frente al que ha ganado su autonomía– y transfigurarlos. Esta época tiene lugar propiamente en nuestro tiempo, en el que se así se cumple en plenitud aquella profecía.”²⁶

²⁵ “Este Espíritu procedente del Padre ya se había objetivado antes de Cristo sin que él lo supiera o tuviera necesidad de saberlo: irrumpió fáctica y objetivamente en el ateniense Sócrates. En Sócrates el entendimiento se captó por primera vez a sí mismo y se descubrió como fuente específica y puramente a priori de conocimientos, sirviendo al desarrollo de la verdad. En relación a la forma de la verdad, Sócrates fue un milagro tan inmenso y un desafío tan poderoso para la humanidad como lo fue Jesús en relación a su contenido. El entendimiento así cultivado [según la forma] –tal era el sentido de la profecía de Jesús– debía unificarse después con el cristianismo y el contenido cristiano debía ser acogido en la forma [intelectiva] de Sócrates, pues sólo en esta unificación se alcanza indudablemente la claridad universal del conocimiento” (GA II/16, 158).

²⁶ GA II/16, 158.

Esta comprensión del cristianismo como la religión propia del “reino de la razón” –la cuarta visión del mundo de la *Exhortación*–, reino que tiene en el derecho su otra manifestación, permite recuperar a Fichte la idea de la “religión civil” que había tematizado Rousseau en el último capítulo de *El contrato social*. Los jacobinos franceses habían instaurado el culto al ser supremo y un ceremonial festivo en su honor, e incluso la Convención termidoriana había declarado la “teofilantropía” como religión republicana: ambas propuestas acabaron en estruendoso fracaso. Fichte sustituye tales construcciones por el cristianismo leído a la luz del Kant y la Doctrina de la Ciencia. En su proyecto de “república de los alemanes” el “cristianismo universal” se convierte efectivamente en la “religión civil” del Estado:

“Los legisladores, por un lado, encuentran las tres confesiones reconocidas. Por otro lado, consideran como necesario que se ha de promulgar y reconocer claramente una cuarta confesión, y elevarla a auténtica religión civil, a religión legítima para la tarea del Estado.

Esta nueva confesión se denomina religión cristiana universal, expresada con el nombre alemán y dejando al margen el [nombre griego] de católica. Se caracteriza por reconocer como verdadera la doctrina de Dios del cristianismo porque y en la medida que concuerda con la propia razón. Contrariamente, los que permanecen en la confesión antigua no lo sostienen por sí mismos, sino porque le dan crédito. [El cristianismo universal] rememora la persona de Jesús con honor, sin entrar en modo alguno en la polémica histórica que [considera] una banalidad; respeta a cualquiera [de las otras confesiones] y las reconoce.”²⁷

Este cristianismo civil no se limita a enseñar –en coincidencia con la Doctrina de la Ciencia– que “cada uno ha de entender con intelección clara la voluntad de Dios para con él; cada uno, con una auto-intuición

²⁷ *La república de los alemanes*, GA II/10, 397.

clara, ha de subsumirse en aquella ley universal del mundo espiritual”²⁸, sino que, como religión que es, se enraíza en la afectividad y ha de abarcar la totalidad de la experiencia inmediata. De este modo, Fichte no sólo diseña los aspectos arquitectónicos de las iglesias, su coro y altar, sino que determina igualmente el modo de celebración de la fiesta dominical, de las ceremonias fúnebres o el ritual de incorporación de los recién nacidos a la comunidad²⁹. Es más, como auténtica y total *religatio* del ciudadano a su Estado, la propuesta fichteana también se ocupa de la vestimenta apropiada de hombres y mujeres tanto en los días laborales como festivos o en tiempo de guerra³⁰. Sin duda, un cristianismo racional convertido en religión civil de este tipo constituye una garantía eficaz para la perduración del Estado, tanto en su fundamentación teórica, como en su vertiente educativa, como en los usos y costumbres más inmediatos. En este punto, la posición de Fichte, aunque expresada de forma distinta y sin duda menos estricta, coincidiría plenamente con la formulada por Hegel algunos años después:

“De esta manera, finalmente, el principio de la conciencia religiosa y el principio de la conciencia ética se hacen uno solo en la conciencia protestante, en el espíritu libre que se sabe en su racionalidad y verdad. La constitución y la legislación, así como su eficacia, tienen como contenido suyo el principio y el desarrollo de la eticidad, el cual procediendo y sólo pudiendo proceder de la verdad de la religión, se ha situado [ahora de nuevo] en su principio original que solamente como principio ético es realmente efectivo. La eticidad del Estado y la espiritualidad religiosa del Estado son así las garantías que se prestan solidez mutuamente.”³¹

²⁸ GA II/16, 165.

²⁹ *La república de los alemanes*, GA II/10, 417-423).

³⁰ *Ibid.*, GA II/10, 424-425.

³¹ Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 552, observación. Trad. R. Valls, Abada Editores, Madrid, 2017.

Ahora bien, mientras haya Estado subsiste la coerción y, por tanto, también en un Estado de derecho el ejercicio de la soberanía implica la existencia del “señor de la coacción”³². Pues bien, también en esto el cristianismo, como religión civil, puede ser visto como instrumento eficaz al servicio del poder político. En este caso, como un instrumento retórico de persuasión y justificación del ejercicio de la coacción, no demasiado alejado de la “mentira piadosa” platónica:

“De hecho aquel entendimiento [que comprende el plan divino del mundo] no existe en todos sino sólo en algunos y, en este sentido, los últimos habrán de seguir la intelección de los primeros. Ahora bien, para que así todos sigan sólo su propia intelección, habrá de surgir una conciencia común y enteramente concordante en los que son llamados a la primera tarea de dirección y en los que, por el contrario, lo son a la tarea de obediencia a la dirección. Si estos últimos lo entienden en relación a sí mismos, entenderán además que el concepto de Dios comporta que tanto la carencia de capacidad intelectual en ellos como su presencia en los otros es también una disposición de Dios: así reconocerán claramente que, en las órdenes recibidas de los primeros, no les están obedeciendo propiamente a ellos, sino tan sólo a la ley natural determinante de sus distintas capacidades intelectuales y reconocida como voluntad de Dios.”³³

En este punto la argumentación fichteana ofrece una doble dificultad. (1) *De facto*: la distinción entre el “señor de la coacción” cuya soberanía es “contraria a derecho, abominable, diabólica” y el que es “a la vez edu-

³² En las *Lecciones de Filosofía Aplicada* (StL, GA II/16, 66-68), la figura del *Zwingerherr* (el “señor de la coacción”) permite a Fichte expresar a la vez la esencia del Estado como potencia coactiva y su tendencial deriva autocrática en el ejercicio de la soberanía –caso paradigmático de Napoleón– y, por tanto, tematizar la cuestión de los límites del mismo Estado de derecho. Véase al respecto mi estudio: *Fichte. De la consciència a l'absolut*. Badalona, Editorial Omicron, 2011, 183-189. Tb. el estudio de M. Rampazzo Bazán en este volumen.

³³ GA II/16, 166-167.

cador para desaparecer lo primero [coacción] en su función educativa”³⁴ es ciertamente sutil –si no meramente nominal–, pero en cualquier caso depende enteramente de si la formación (cívico-religiosa) consiste en una mera legitimación del poder establecido o de si es capaz de elevar a intelección autónoma a los ciudadanos. Dificultad no menor, pues, “¿quién educa a los educadores y quién educa a los que escogen a los educadores?”³⁵ (2) *De iure*: todo Estado, también el de derecho, es un mecanismo coactivo –incluso “policial” según el diseño del *Fundamento del derecho natural* de 1796–, mientras que la esencia del cristianismo –en su fusión con el principio socrático– apela a la libre intelección y convencimiento de cada uno. Por tanto, si el cristianismo se limita a una función educativo-civil legitimadora de la coacción, necesariamente se pone al servicio del Estado y renuncia a la exigencia de moralidad interior extensible a toda la humanidad.

De hecho, un cristianismo como mera religión civil del Estado no iría más allá de ser una mutación del Estado antiguo que extiende ahora la ciudadanía a todos los individuos, pero deja inalterado el fundamento teológico-político que lo caracterizaba: totalidad política vinculada a su dios, exigencia de obediencia incondicional al “señor de la coacción” como su representante esclarecido, *religatio* de todos sus miembros al sistema de valores, usos y costumbres exigidos por aquella totalidad. “Sociedad cerrada”, pues, que tendría por soberano a “aquel individuo en nombre de todos como su representante por la gracia de Dios obrando en él [...], ‘señor de la coacción’ instaurado por Dios”³⁶ y que

³⁴ GA II/16, 67.

³⁵ *Doctrina del derecho* (RL-1812, GA II/13, 282). Y en nuestro texto escribe irónicamente Fichte: “Platón y los filósofos-reyes o los reyes-filósofos: ¡graciosa ocurrencia! O bien se parte de un rey que ya está determinado por algún otro factor; o bien de filósofos que, en el reino de los espíritus, no están determinados por su soberanía ni por el derecho a crearla. ¿Quién es, pues, el filósofo? ¿Basta con que lo diga? ¡Muchos reyes se encontrarían entonces! ¿Qué signos y prodigios hará el profeta que debe venir al mundo? Que dé vida a los *muertos*, que la fuerza vivificante proceda de él” (GA II/16, 82).

³⁶ GA II/16, 66.

Fichte ve personificado en Napoleón. Por tanto, el cristianismo no puede reducirse a su papel de religión civil, es decir, no puede limitarse a su dimensión “educativa nacional” sino que ha de sobrepasarla en vistas al horizonte universal-cosmopolita a que apunta su esencia constitutiva. Pero esto significa postular una función “metapolítica” o utópica del cristianismo como germen “superador” de los Estados históricamente existentes, también del de derecho. Y, en efecto, conviene recordar que, ya desde su primera exposición programática en 1794, la Doctrina de la Ciencia sostiene que:

“La vida en el Estado no se encuentra entre los fines absolutos del hombre [...], sino que es sólo, bajo ciertas condiciones, *un medio para la fundación de una sociedad perfecta*. Por esto el Estado, como todas las instituciones humanas que sólo son medios, se dirige a su misma aniquilación: el fin de todo gobierno es hacer superfluo el gobierno. Ahora aún no estamos en este punto del tiempo [...], pero con toda seguridad en el curso (esbozado a priori) del género humano se encuentra un punto en que todas las relaciones estatales se volverán superfluas.”³⁷

Función metapolítica del cristianismo: la utopía milenarista.

En su análisis del mensaje evangélico Fichte subraya que “el cristianismo no es meramente una doctrina, sino el principio de una constitución mundial, de modo que sólo es doctrina temporalmente en tanto que estado intermedio para llegar a ser lo segundo”³⁸. Como doctrina es ciertamente una comprensión de lo divino y de la destinación del género

³⁷ BdG, GA I/3, 37. Del mismo modo, en el curso sobre derecho de 1812, leemos: “El principal desarrollo de la libertad consiste en que el Estado, como principio motor de la voluntad, desaparezca. El Estado se encamina, pues, a su supresión, pues su meta última es la moralidad” (RL-1812, GA II/13, 53).

³⁸ GA II/16, 161-162.

humano que, como hemos visto, invierte el principio esquematizador del mundo antiguo. Pero, precisamente porque tal doctrina implica una transformación radical de la conciencia y de las relaciones intersubjetivas, es también “profecía” de una nueva humanidad: el advenimiento del reino de Dios en el milenio y el Juicio final. A pesar de que las imágenes narrativas y plásticas que la tradición ha asociado a los temas apocalípticos sean del todo inadecuadas o incluso ya no conmuevan la sensibilidad contemporánea³⁹, la posición de Fichte es taxativa respecto a su valor como comprensión de los fines de la historia humana y en plena concordancia con la teleología histórica según los principios de la Doctrina de la Ciencia:

“Pues bien, nosotros la retomamos [la profecía apocalíptica] como la verdadera clave de bóveda y punto culminante del cristianismo, pues nosotros obtenemos su contenido de otro lugar –a partir del conocimiento intelectual plenamente efectuado– y entendemos a priori su necesidad. El cristianismo no es mera doctrina, debe llegar a ser precisamente el principio de una constitución; en este mundo todavía ha de suceder que sólo Dios, como ser moral, domine universalmente a través de la voluntad libre y la intelección, y que todos los seres humanos sean simplemente verdaderos cristianos y ciudadanos del reino de los cielos, y que todo otro dominio sobre los hombres desaparezca pura y completamente. Este es y ha de ser el sentido de aquella profecía, pues sólo existe este sentido acerca del fin último del género humano en la tierra. Lo que Jesús expresó como un suceso necesario en el futuro porque Dios gobierna el mundo, concuerda con lo que al comienzo

³⁹ “Esas imágenes [apocalípticas] afectaban el sentimiento, pero como consecuencia de otras formas de ver la duración del género humano surgidas de la filosofía y de amplia difusión, el descanso de los cuerpos humanos en las sepulturas hasta el día del juicio final y la revivificación de los mismos cuerpos por Jesús han perdido su crédito. Igualmente, por la larga duración del mundo desde entonces, la cantidad de hombres que han vivido se ha incrementado tanto que la fantasía no alcanza a encontrar un lugar para reunirlos para el día del juicio universal, de modo que últimamente esta profecía se ha situado más o menos en su sitio, ha sido abandonada y se ha experimentado claramente que era ininteligible” (GA II/16, 162).

de estas lecciones, a partir de la filosofía, hemos reconocido como la tarea de la libertad. La filosofía también reconoce que Dios gobierna el mundo en tanto que éste sólo es su manifestación: por eso concuerdan enteramente la filosofía y aquella profecía.”⁴⁰

Desde esta perspectiva es claro que el cristianismo sobrepasa su función al servicio del derecho estatal: la nueva “constitución mundial” anunciada equivale al advenimiento del reino de Dios en su integridad y, por tanto, al imperio universal de la moralidad superior exigido por la razón.

Como las naciones europeas, según se ha indicado antes, han nacido del crisol del cristianismo, se entiende que Fichte haga de ese horizonte profético-utópico un impulso inmanente –a modo del grano de mostaza– al desarrollo de la historia europea, que permite leerla teleológicamente en clave “cosmopolita”: no sólo como la aparición y consolidación de los Estados nacionales sino también como una dialéctica de aproximación a aquella constitución mundial. Especialmente en los *Caracteres fundamentales de la Edad Contemporánea*, Fichte esboza este papel del cristianismo. Dada la dispersión política del feudalismo y la consiguiente división del poder secular (Imperio) y espiritual (Pontificado), la Iglesia se reservó la tarea educadora de los pueblos cristianos en su conjunto enseñándoles, más allá de las diferencias de lengua o tradiciones, su pertenencia a una única humanidad. De este modo “la religión se convirtió en la supervisora del derecho de gentes”⁴¹, estableciendo por vez primera sus principios fundamentales: respeto a los diferentes pueblos y territorios, prohibición de las guerras de exterminio, necesidad de lograr un estado de paz permanente⁴². Consiguientemente, a pesar de las diferencias e intereses particulares de las distintas entidades políticas, Europa con-

⁴⁰ GA II/16, 163.

⁴¹ GgZ, GA I/8, 349.

⁴² GgZ, GA I/8, 349-350.

figuraba en el Medievo un solo “imperio cristiano de pueblos”⁴³ o una auténtica “república cristiana de pueblos”⁴⁴. Este dinamismo universalizador del cristianismo medieval no se desvaneció con la reforma y los nuevos estados nacionales, sino que se manifestó de modo distinto: en la época moderna “cada Estado tiende a la monarquía universal cristiana o, cuanto menos, a tener la capacidad de tender a ella”⁴⁵.

No obstante, Fichte es plenamente consciente que, por más que el impulso universalizador siga presente en las naciones modernas, sus intereses contrapuestos lo transmutan en un “impulso expansivo”⁴⁶ causante de todas las guerras que han asolado el continente, de modo que el “conocido sistema de un equilibrio de poder en Europa”⁴⁷ no es más que un “sucedáneo de una garantía [de paz]”⁴⁸, ya que sólo consiste en “un silencio de las armas por cansancio pero con la intención de proseguir la guerra”⁴⁹. Por ello, en las propuestas relativas a la formación del ciudadano en el nuevo Estado de derecho, Fichte siempre insiste en vincular el cultivo del sentimiento patriótico al necesario horizonte cosmopolita en que se inserta toda comunidad humana, esto es, integrar el principio antiguo de la “ciudadanía” en el nuevo y cristiano de la “humanidad”: lo hace explícitamente en las *Cartas a Constant* al definir la reciprocidad entre ambos elementos⁵⁰, en *La república de los alemanes* al condicionar el sentido de la humanidad en la nación a los fines últimos del género

⁴³ GgZ, GA I/8, 349.

⁴⁴ GgZ, GA I/8, 350.

⁴⁵ GgZ, GA I/8, 357.

⁴⁶ GgZ, GA I/8, 356.

⁴⁷ Reden, GA I/10, 269.

⁴⁸ RL-1812, GA II/13, 292.

⁴⁹ GA II/13, 292.

⁵⁰ *Cartas a Constant*, GA I/8, 450.

humano⁵¹, y en *El patriotismo y su contrario* al definir el patriotismo en función del esfuerzo de la nación por contribuir al cosmopolitismo⁵².

De todo ello se deduce que, en los nuevos Estados nacionales de derecho, mientras impere una educación centrada en el principio de la soberanía y ciudadanía intraestatal de dimensión coactiva –esto es, mientras el Estado no vaya más allá de la figura del *Zwingherr*–, no se realizará el reino de Dios. Pero la profecía cristiana, fundamentada racionalmente por la Doctrina de la Ciencia, anuncia y exige su efectuación. Por tanto, su realización sólo podrá provenir de un elemento “metapolítico” o “metajurídico”, esto es, de una educación que eleve a todos los ciudadanos a la plena capacidad intelectual:

“está claro que para la posibilidad de aquella constitución [reino de Dios] se presupone que *todos* sean educados en la capacidad de comprender claramente la voluntad de Dios. Y como *todos* los nacidos, sin excepción ni diferencia entre ellos, deben formarse en tal intelección –sin suponerse una genialidad específica ni una afinidad con lo suprasensible–, tiene que darse un *arte* seguro e infalible de la formación del ser humano que alcance su fin en cada individuo dado.”⁵³

Es claro, sin embargo, que tal educación no puede ser exclusivamente “intelectiva” en sentido teórico, sino que ha de despertar “la formación del espíritu y el impulso para la *sensibilidad* moral”⁵⁴ sin lo cual no podría darse el sentido del deber y la convicción interior necesarios para ir más allá de una actuación coaccionada externamente. Por ello mismo, el resultado final de la labor docente inaugurada por el cristianismo y culminada por el “arte racional” no puede ser más que la desaparición

⁵¹ *La república de los alemanes*, GA II/10, 410-411.

⁵² *El patriotismo y su contrario*, GA II/9, 435-436.

⁵³ *StL*, GA II/16, 165.

⁵⁴ *Cartas a Constant*, GA, I-8, 429.

de la coerción jurídica, esto es, la desaparición de la potencia coactiva del Estado y, por tanto, del Estado mismo. El quiliasmo de la historia para Fichte no es, pues, sólo jurídico como lo era para Kant⁵⁵, sino también moral:

“tan cierto como que este arte [formativo] no puede entrar en decadencia sino que más bien ha de avanzar mediante su ejercicio, es seguro que su efecto habrá de perdurar y la necesidad de coacción, una vez suprimida, nunca más regresará. Ya antes se nos ha hecho evidente que, con el conocimiento de la destinación particular de cada uno y el amor de cumplirla como resultado necesario de la formación universal del pueblo, desaparece cualquier otra coacción para evitar la injusticia, así como cualquier tentación de cometerla [...]. En esta época, donde sólo será posible una coacción interna [moral], surgirá por vez primera la clara percepción de que no es necesaria ninguna otra [jurídico-externa], de modo que quienes coaccionan y gobiernan se quedarán sin ocupación, ya que, por la fuerza de la educación universal, encontrarán realizado todo lo que hubieran ordenado y omitido todo lo que hubieran prohibido [...]. Lo que un hombre bueno y honesto ahora ya puede hacer y de lo que no faltan ejemplos entre nosotros –no tener ningún asunto pendiente con el juez, con la policía, ni con cualquier poder coercitivo–, lo harán entonces todos, y así la autoridad de año en año no encontrará asuntos que ejecutar. Los funcionarios buscarán, pues, otra ocupación: es de esperar que los restantes cargos, que creen estar destinados por nacimiento a una cierta plaza, aunque sea en una generación futura, se cansarán de proseguir con una pretensión de la que ningún hombre, a excepción de ellos, tendrá ya noticia. Así el actual Estado coactivo, al no manifestarse ninguna fuerza en su contra y por su propia futilidad, fallecerá sosegadamente a lo largo del tiempo, y el último heredero de la soberanía, en caso de existir, habrá de integrarse en la igualdad universal, confiándose a la escuela del pueblo y viendo lo que ésta puede hacer por él. Si algo de esta profecía llegara a sus oídos, puede

⁵⁵ Kant, *Idea para una historia universal en intención cosmopolita*. AK, VIII, 27-28.

añadirse para su consuelo que la soberanía cederá su lugar sólo a Dios y a su Hijo Jesucristo.”⁵⁶

Ahora bien, la desaparición de la coacción intraestatal, para efectuar íntegramente el reino de Dios, ha de ir acompañada de la supresión paralela de la coacción “extraestatal” que supone la guerra o la simple subsistencia de un equilibrio de potencias como supuesta garantía de la paz. En este punto, la profecía cristiana apunta a la consecución de una forma de organización mundial que, respetando las diferencias fácticas entre los distintos según un modelo federal, logre finalmente un estado e paz perpetua en la tierra:

“No obstante, si la posibilidad de la guerra no fuese completamente suprimida en el mundo y si aún existiera un pueblo –en que la teocracia hubiera enraizado con fuerza– golpeado por ella, no hay duda alguna de que este pueblo haría frente al enemigo exterior con una fuerza común como un solo hombre, del mismo modo que se comporta constantemente contra el enemigo interior –la naturaleza–, y que será el vencedor incontestable por su inmenso conocimiento de la naturaleza, su destreza en las artes y su valor de inspiración divina. Aunque no se dé otra circunstancia, bastará con esto para incitar a los restantes pueblos cristianos a seguir su ejemplo y apropiarse de las condiciones de su constitución y de su constitución misma, que así se extenderá gradualmente a todos los pueblos cristianos. Estos pueblos no se hacen la guerra, y entre ellos existe una paz perpetua y una federación eterna. Con el resto de pueblos incivilizados no-cristianos se encuentran en una guerra natural –o, mejor, éstos con ellos–. Indefectiblemente, la victoria no puede ser de los últimos, y esa victoria no puede tener otro efecto que la incorporación de éstos al seno del cristianismo y, por imitación, a su constitución. Así, todo el género humano sobre la tierra será abarcado por un único

⁵⁶ StL, GA II/16, 175-176.

Estado cristiano internamente federado que, según un plan común, vencerá a la naturaleza entrando en la esfera superior de otra vida.⁵⁷

Obsérvese que la escatología diseñada por Fichte en estas líneas sea adecuada por entero el esquema apocalíptico, pues reúne a la vez el momento moral y el religioso de las visiones superiores del mundo de la *Exhortación*: el milenio de paz y felicidad en la tierra (“un único Estado cristiano internamente federado”) precede al Juicio final y al momento en que Cristo entregará su reino al Padre para que así Dios sea todo en todos (“esfera superior de otra vida”). Que ello no es una mera expresión retórica, sino que apunta efectivamente a que al quiliasmo intramundano sucederá “otro mundo”, lo corrobora incluso terminológicamente lo expresado años antes a Constant: “El fin final de la existencia humana no se encuentra de ningún en este mundo presente. Esta primera vida es sólo preparación y semilla de una existencia superior cuya certeza sentimos de la manera más íntima, por más que nada podamos pensar sobre la característica, género o modo de tal existencia”⁵⁸. Y el hecho de que “nada podamos pensar sobre la característica, género o modo de tal existencia”, lejos de invalidarla o problematizarla, no deja de ser el correlato expresivo, respecto a nuestra destinación final, de lo que es –por necesidad transcendental– el “absoluto inconcebible” respecto a nuestro origen.

Dejando al margen esta derivación espiritual-transcendente, la profecía cristiana del reino de Dios –elevada a escatología racional por Fichte– dibuja cuanto menos un horizonte metapolítico y utópico en que la idea de la realización final de las exigencias morales de la razón permite orientar la acción humana para dar cumplimiento a su fin final en tanto que estadio cosmopolita fraternal más allá de la mediación coactivo-estatal. Desde una perspectiva estrictamente historiográfica, es

⁵⁷ StL, GA II/16, 176-177.

⁵⁸ *Cartas a Constant*, VIII.

manifiesto que este milenarismo religioso-filosófico de Fichte no deja de ser un fruto maduro de la simiente sembrada por Lessing y su “nuevo evangelio eterno” de la “tercera edad del mundo”⁵⁹. Por ello tampoco es extraño que Fichte se muestre próximo a Novalis y su expectativa de un nuevo cristianismo que, “sin relación alguna con las fronteras de los países”, consiga realizar “el tiempo sagrado de la paz perpetua en que la nueva Jerusalén será la capital del mundo”⁶⁰.

Sin duda, tales posiciones podrían considerarse, kantianamente, como nuevo sueño de un visionario que, afirmando temerariamente la instauración de la moralidad pura, cree poder llevar la humanidad a aquel estado angélico en que ya no sería preciso diseñar la constitución republicana pensando en un pueblo de diablos⁶¹. Juicio de realismo político que coincidiría enteramente con el de Hegel cuando advierte que la filosofía –en concreto, la del derecho– “consiste en la captación de lo presente y lo real, y no en un poner un *más allá*, que Dios sabe dónde debería estar, aunque de hecho bien puede decirse dónde: en el error de un razonamiento unilateral vacío”⁶².

No obstante, también es cierto que, según el mismo Kant, “nadie puede ni debe determinar cuál pueda ser el máximo grado en que se detenga la humanidad y cuán grande pueda ser el abismo que necesariamente permanezca entre la idea y su realización, justamente porque se trata de la libertad, que puede sobrepasar todo límite dado”⁶³; o que, en términos de un hegeliano-marxista como E. Bloch, el pensamiento profético-utópico de la tradición judeocristiana no deja de expresar el “principio esperanza” de la razón en su proceso de liberación histórica progresiva. Sin dejar de mencionar, en la discusión política de más

⁵⁹ Lessing, *La educación del género humano*, §§ 86-89.

⁶⁰ Novalis, *La cristiandad o Europa*, W. II, 750.

⁶¹ Kant, *Paz perpetua*, AK, VIII, 366.

⁶² Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg, 2009, 14-1, 270.

⁶³ KrV, A317/ B374.

rabiosa actualidad, la utilización por Zizek, en diálogo con Sloterdijk, de la idea del juicio final: “noción que existe en un momento futuro en el que todas las deudas acumuladas quedarán bien saldadas y nuestro descoyuntado mundo se verá definitivamente enderezado”, permitiendo pensar así que tras todo cambio social “siempre queda un remanente de rabia capaz de propulsar una *segunda* revolución –esta sí auténtica y total– llamada a satisfacer a los descontentos y a culminar realmente la tarea de la emancipación” ⁶⁴.

“Entre unos y otros, acerca de tales cosas, amigo Teeteto, se da siempre una batalla inacabable”.⁶⁵

⁶⁴ S. Zizek, “De la democracia a la violencia divina”. In: AA.VV., *Democracia en suspenso*, Madrid, Casus belli Ediciones, 2016, 141.

⁶⁵ Platón, *El sofista*, 246c.

(Página deixada propositadamente em branco)

Diogo Falcão Ferrer nasceu no Rio de Janeiro. É professor de filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Portugal, nas áreas de Ontologia e Antropologia Filosófica. Orienta regularmente os seminários de Mestrado Temas Monográficos de História da Filosofia e Idealismo Alemão. É Coordenador local do Master 'Philosophies allemandes et françaises: enjeux contemporains- Europhilosophie'.

Doutorado em Filosofia pela Universidade de Coimbra, Mestre e Licenciado pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, tem centrado muito da sua atividade filosófica no estudo da filosofia clássica alemã e das suas influências e interações no pensamento do Séc. XX e XXI. Traduziu para o português obras fundamentais de Husserl e Fichte.

Lecionou cursos em diversas universidades no estrangeiro e colaborou com largas dezenas de cursos, conferências, seminários, artigos e capítulos de livros em Portugal, Brasil, Espanha, Alemanha, França, Argentina, Bélgica, República Checa e Itália.



ΦDEIA

1 2



9 0

UNIVERSIDADE D
COIMBRA