

A FILOSOFIA DA HISTÓRIA E DA CULTURA EM FICHTE

DIOGO FERRER
(COORDENADOR)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

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 abdicamos 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 deshonor 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.