

# ÉTICA Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN FICHTE<sup>1</sup>

VICENTE SERRANO MARÍN  
Universidad Austral de Chile

RESUMEN: El presente trabajo intenta mostrar la implicación entre ética y filosofía de la historia en la obra de Fichte. Para ello se considera necesario integrar su filosofía de la historia en el conjunto de su filosofía, entendida como una unidad y como sistema de la libertad. A partir de ahí propone un análisis de las llamadas cinco épocas recogidas en *Los Caracteres de la Edad Contemporánea* y los cinco puntos de vista presentados en su *Exhortación a la vida bienaventurada o doctrina de la religión*.  
PALABRAS CLAVE: Filosofía de la historia; crítica; ética; libertad; sistema.

## *Ethics and Philosophy of history in Fichte*

ABSTRACT: The present article tries to show the implication between ethics and philosophy of history in the work of Fichte. For this purpose, it is considered necessary to integrate its philosophy of history into the whole of its philosophy, understood as a unit and as a system of freedom. From there we propose an analysis of the so-called five epochs collected in *Characteristics of the Present Age* and the five points of view presented in his *Blessed Life or the Doctrine of Religion*.

KEY WORDS: Philosophy of History; Critics; Ethics; Liberty; System.

## INTRODUCCIÓN

El papel de la filosofía de la historia de Fichte sigue siendo a día de hoy un papel de rango menor y en todo caso apenas comprendido. En cierta medida se trata del mismo rango menor que durante mucho tiempo tuvo el conjunto de su filosofía, entendida como un tránsito entre Kant y Hegel<sup>2</sup>. Sin embargo, desde un punto de vista más amplio y general las cosas han cambiado en las últimas décadas, especialmente a partir los años sesenta del siglo pasado y de forma paralela a la edición crítica de su obra por la Academia de Ciencias de Baviera<sup>3</sup>, emprendida por Reinhard Lauth y que culminó su trabajo ya entrado el siglo XXI. Desde entonces se ha producido una investigación amplia, rica en perspectivas y puntos de vista y liberada de los tópicos en los que le habían encerrado las historias de la filosofía. La profundidad de sus aportaciones al problema de la

---

<sup>1</sup> El presente trabajo se enmarca dentro del proyecto FONDECYT REGULAR 1160378, LA HISTORIA FRAGMENTADA. ÉTICA Y POÉTICA DE LA FACTICIDAD EN LAS FILOSOFÍAS DE LA HISTORIA DE J. G. FICHTE Y F. SCHELGEL, financiado por el CONICYT de Chile, al que expreso aquí mi agradecimiento.

<sup>2</sup> El modelo fue el texto de R. KRÖNER. *Von Kant bis Hegel*. 2 Bd. Tübingen, JCB Mohr, 1921.

<sup>3</sup> FICHTE, Johann Gottlieb: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Herausgegeben von Reinhard LAUTH, Erich FUCHS, Hans GLIWITZKY und Peter K. SCHNEIDER. 1962-2012. 42 Bände. En lo sucesivo mencionada como GA, seguida de número latino para la serie y arábigo para el volumen.

autoconciencia<sup>4</sup>, la importancia de su contribución pionera al problema de la intersubjetividad<sup>5</sup>, lo decisivo de su concepción inicial de la dialéctica, su filosofía de la religión o su concepción de lo jurídico y de lo político<sup>6</sup>, entre otros aspectos, se han desarrollado extensamente y al margen de ese esquema simple.

Sin embargo, en lo que afecta a la filosofía de la historia se detecta aún un desequilibrio con respecto a esos ámbitos mencionados. La escasez relativa de trabajos sobre su filosofía de la historia demuestra, a pesar del indudable valor de las mismas<sup>7</sup>, que no se le ha prestado una atención comparable. Pero se da además la circunstancia de que el florecimiento de la *Fichte Forschung* ha corrido paralelo cronológicamente a la crisis de la filosofía de la historia<sup>8</sup>, particularmente aguda en las dos últimas décadas del siglo XX.

<sup>4</sup> En este punto fue un hito el texto de Dieter HENRICH, *Fichtes Ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt. V. Klostermann, 1967. Posteriormente cabe mencionar obras como la de U. CLAESGES, *Geschichte des Selbstbewusstseins. Der Ursprung des Spekultativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794-95*, Den Haag, Marina Nijhoof, 1974, el de Manfred FRANK, *Selbstbewusstseinstheorie von Fichte to Sartre*. Frankfurt, Suhrkamp, 1991, o el de Jürgen STOLZENBERG *Ein Problem der Philosophie nach Kant. Zum Verhältnis Reinhold-Hölderlin-Fichte*. En *Daimon*, 9, 1994, pp. 63-79.

<sup>5</sup> Tras la aportación de R. LAUTH «Le probleme de l'intersubjetivité chez Fichte», en *Archives de Philosophie*, 25, 1962, 325-344) o la de PHILONENKO (*La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Paris, Vrin, 1966), hay una extensa literatura al respecto, como la I. RADRIZZANI (*La fondation de l'intersubjetivité chez Fichte*, Paris, Vrin, 1993). Particular interés despertó en la literatura de habla hispana en obras como las de Manuel RIOBÓ (*Fichte, Filósofo de la intersubjetividad*. Barcelona, Herder, 1988) y de Virginia LÓPEZ DOMÍNGUEZ.

<sup>6</sup> En este punto es inevitable mencionar la obra de A. RENAULT, *Le système du droit: philosophie et droit dans la pensée de Fichte*. Paris, Presses Universitaires de France, 1986. Al respecto, hay un enorme desarrollo en distintas direcciones que sería imposible recoger aquí. Notable es el interés que ese aspecto de la obra de Fichte ha despertado en la investigación en lengua española y en el ámbito latinoamericano.

<sup>7</sup> Como ejemplos cabe mencionar a R. LAUTH «L'action historique d'après la philosophie transcendantale de Fichte», en *Bulletin de la société française de philosophie*, 70, 1976, pp. 3-76), A. PHILONENKO (*L'oeuvre de Fichte*. Paris, Vrin, 1984), I. RADRIZZANI «La philosophie de l'histoire chez Fichte», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, hrsg. u. eingel. 1, 1996, pp. 49-70, o M. IVALDO «L'approche pratique et éthique de l'histoire dans la philosophie transcendantale de Fichte», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 101e Année, No. 1, 1996). Igualmente, los trabajos de ASMUTH o HENRICH, entre otros, en el volumen 23 de los *Fichte Studien*, o más recientemente el capítulo dedicado por OESTERREICH y TRAUB a la filosofía de la historia en su *Der Ganze Fichte. Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt* (Kohlhammer, 2006, pp.249-266). En habla hispana obras como la de M. FERNÁNDEZ LORENZO «La periodización de la historia en Fichte y Marx», *El Basilisco*, 1980, pp. 22.40), la de M. RIOBÓ «La filosofía de la historia en Fichte», en *Estudios*, 39, 1983), o la más reciente de Salvi TURRÓ en «La idea de Europa en Fichte», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, , Vol. 30, Vol. 1, 2013, págs. 107-135. A pesar de la importancia de todos los trabajos mencionados sigue faltando a día de hoy un abordaje de la filosofía de la historia de Fichte comparable al que se han producido en otros ámbitos. En todo caso, más allá de la *Fichte Forschung*, entre quienes se dedican a la filosofía de la historia sigue imperando el esquema impuesto por Hegel.

<sup>8</sup> Para un tratamiento reciente remitimos a Manuel CRUZ, *Adiós, historia adiós*. FCE, Buenos Aires, 2014.

Hay, por último, una razón que se podría considerar inherente a las características del pensamiento fichteano, o incluso a su método filosófico, y que se combina con el carácter dominante de la interpretación que hizo Hegel de la filosofía de Fichte, determinando dos de los problemas clásicos que afectan al conjunto de la recepción de la obra fichteana. En primer lugar, el relativo a la supuesta ruptura o continuidad a partir de la polémica del ateísmo<sup>9</sup> y su expulsión de Jena en el año 1799, y el segundo el de la relación entre lo que se conoce como filosofía popular<sup>10</sup> y la filosofía académica de Fichte. De hecho, Hegel mismo vincula ambas cuestiones y llega a afirmar que el segundo sistema de Fichte carece de interés filosófico y se caracteriza por su forma popular dirigida a un público amplio. Obviamente Hegel, además de leer desde sus propios intereses, desconoce las reelaboraciones científicas de la Doctrina de la Ciencia que Fichte llevó a cabo hasta su muerte y que hoy tenemos a nuestra disposición gracias a la GA y que han sido ampliamente estudiadas en las últimas décadas. Por ello al abordar la cuestión que nos interesa parece adecuado dar ya por superadas esas dos aparentes dicotomías y considerar la obra de Fichte como una unidad articulada mediante distintas expresiones que será necesario armonizar<sup>11</sup>. A este respecto es preciso tener en cuenta la mirada sistemática del conjunto de su obra tal como la intentó Lauth<sup>12</sup>, quien precisamente encuentra dificultades en integrar en ella la filosofía del historia<sup>13</sup>.

## 1. LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN EL SISTEMA DE FICHTE

Y en este sentido conviene recordar que, más allá de alusiones a la historia en distintos momentos<sup>14</sup>, propiamente hablando solo hay dos obras en las que Fichte se ocupa de forma explícita de lo que solemos llamar una filosofía de la historia, si bien en sentido estricto solo una. Nos referimos a los *Discursos a la nación*

<sup>9</sup> RIVERA, J, y CUBO, O (eds.). *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*. Madrid, Dykinson, 2009. La cuestión de un primer o segundo Fichte ha sido objeto de un debate que sin estar del todo cerrado parece decantarse por considerar el conjunto de la obra fichteana desde el punto de vista de la unidad. Remitimos a una reciente aproximación a esta cuestión en G. ZÖLLER en *Sistema y vida: el legado filosófico de Fichte*. En *Revista de estudios sobre Fichte*, 2016.

<sup>10</sup> También en este punto la influencia hegeliana llegó muy lejos a partir de lo recogido en el volumen III de su *Historia de la filosofía*, en la que afirma el nulo valor filosófico de los trabajos populares de Fichte.

<sup>11</sup> *Introducción a Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen*, Frommann-Holzboog, 2003, XV-LVIII.

<sup>12</sup> *L'idée totale de la philosophie d'après Fichte* en *Archives de Philosophie*, 1965, pp. 567-604.

<sup>13</sup> LAUTH afirma, en este sentido: "la place de la doctrine de l'histoire n'est pas clairement expliquée dans le système idéal de Fichte", en *Le probleme de l'intersubjectivité chez Fichte*, *Archives de Philosophie*, 1962, p. 327.

<sup>14</sup> Como, por ejemplo, en los escritos tempranos de 1793 y también en 1813 en el contexto de su *Doctrina del Estado*, GA, II, 16, pp. 1-178.

alemana<sup>15</sup> y a *Los caracteres de la edad contemporánea*<sup>16</sup>, siendo esta última la que realmente es considerada de manera habitual como su filosofía de la historia, pues de manera expresa está dedicada a la misma, aunque como veremos, y tal como recoge el título de la obra, el objetivo de Fichte no es tanto proyectar una consideración especulativa sobre la historia como el de caracterizar el presente, para lo cual se sirve de una concepción acerca de la historia que ha heredado de la Ilustración alemana en la que emerge su obra. Estos dos escritos pertenecen al periodo de Berlín, por tanto, al habitualmente llamado segundo Fichte, al Fichte más metafísico y especulativo, y a la vez los dos constituyen expresiones de lo que se suele llamar filosofía popular<sup>17</sup>. Si asumiéramos que hay una ruptura entre el primer y el segundo Fichte y que la llamada filosofía popular es una filosofía menor, el hecho de que la filosofía de la historia aparezca en ese periodo y en ese formato permite comprender en parte al escaso interés que ha suscitado y la inadecuada comprensión de la misma. Al aislarla del conjunto de la obra fichteana la famosa distinción en cinco épocas que se recoge en *Los caracteres de la edad contemporánea* aparece desdibujada y endeble frente a la potente concepción hegeliana que se desarrollará apenas un tiempo después.

Sólo sacándola de ese contexto resulta posible profundizar en su interpretación de forma más rica y compleja, pero sobre todo más justa y acorde con el espíritu de la filosofía de Fichte, integrándola en el conjunto de la trayectoria fichteana y restando importancia a su carácter de filosofía popular, considerando que esta última cumple una función en su pensamiento. De este modo accedemos a ella como una pieza en el interior de lo que podemos llamar el sistema fichteano, cuya imagen inicial vino dada por la *Fundamentación* del año 1794, la que tuvo presente Hegel, pero que en realidad es reformulado una y otra vez a lo largo de los años hasta su fallecimiento en el año 1814, y sin distinguir a esos efectos la naturaleza de los escritos considerados como populares o académicos, pues lo que se considera popular no es sino una aplicación práctica y aplicada de principios abstractos contenidos en los llamados académicos<sup>18</sup>. En definitiva, considerando que el sistema fichteano no está como tal encerrado en ninguna de sus obras, sino que se despliega mediante diversos escritos, que en muchos casos son lecciones o conferencias.

<sup>15</sup> En FICHTE. *Obras*. Madrid, Gredos, 2013. Edición a cargo de Faustino ONCINA, pp. 691-881.

<sup>16</sup> Para las citas en español de esta obra haremos uso en lo sucesivo de la edición española a cargo de José Gaos con el título *Los caracteres de la edad contemporánea*. Madrid, Revista de Occidente, 1976.

<sup>17</sup> Sobre la cuestión de la filosofía popular y filosofía académica en Fichte y sus mutuas relaciones remitimos a la obra ya citada de LAUTH, *Fichte gesammte Idee...*, o a la más reciente de Günter ZÖLLER, también citada más arriba, *Sistema y Vida: El legado filosófico de Fichte*, *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea]. 12 | 2016, Publicado el 01 diciembre 2016, consultado el 03 mayo 2017. URL: <http://ref.revues.org/669>. En el mismo sentido OESTERREICH, *Was geht auf dem langen Wege vom Geist zum System nicht alles verloren! Jacobi und die angewandte Philosophie*, En *Fichte-Studien* 14, pp. 153-170.

<sup>18</sup> Cfr. OESTERREICH, en *Fichte Studien*, 13, II. p. 224.

En este sentido creemos que sigue siendo necesario acudir al periodo de Jena, pues es a comienzos de la última década del siglo XVIII cuando Fichte alcanza lo que Henrich llama *ursprüngliche Einsicht*, su intuición filosófica fundamental, se corresponda o no con lo que Henrich afirma, lo cual es otra cuestión que no constituye nuestro objetivo aquí. Esa idea fundamental está contenida en la expresión *sistema de la libertad*, que Fichte acuñó para referirse a su propia filosofía<sup>19</sup> y tiene que ver con el primado de la razón práctica desde el que inicia su recorrido filosófico, ya incluso antes de sus lecturas kantianas. Poco importa que esta idea fundamental se reelabore a lo largo de los años y que se haga a partir de su salida de Jena con otro lenguaje, como ocurre en las sucesivas presentaciones hasta 1814. Y esa idea es también, como veremos enseguida, la que subyace a la filosofía de la historia contenida en *Los caracteres de la edad contemporánea*.

Pero antes de acudir a esa idea fundamental para analizar el papel que en ella juega la historia, parece necesaria una mínima aproximación al concepto de historia que Fichte hereda y comparte con sus contemporáneos. Y a este respecto no hay duda de que sus referentes son Kant y Herder, es decir, los principales representantes de lo que se conoce como la primera etapa de la filosofía de la historia<sup>20</sup> que, en gran medida, coincide con lo que se ha dado en llamar filosofía especulativa de la historia. De Herder no hay duda que hereda la idea de un plan del universo, así como una determinada comprensión de la humanidad, que da título a la obra principal herderiana sobre la filosofía de la historia, noción repetida hasta la saciedad en los *Caracteres* y en otros escritos, especialmente en las *Lecciones sobre el destino del sabio*. De ascendencia kantiana son, entre otras, la idea de una pragmática del saber humano y la comprensión la historia como un ideal regulador de la razón práctica<sup>21</sup>. Pero de la combinación de esos elementos surge una concepción que está lejos de ser metafísica y que se aparta de la senda mediante la que Hegel sancionará la filosofía de la historia y que es la que de hecho ha ocultado, por contaminación, la de Fichte. En efecto, los elementos procedentes de Herder y Kant germinarán de modo particular a partir de la primera formación de Fichte en la *Schulpforta*, en la que la figura de Lessing y su concepción de la educación del género humano le dejarán una profunda huella, previa a su conocimiento de Kant y que marcará su recepción de este y la importancia que dará a la segunda *Crítica*, determinando su sistema en un sentido moral. Ello explica que, a pesar

<sup>19</sup> GA, III, 1, 167.

<sup>20</sup> BRAUER, D. *La historia desde la teoría*. Buenos Aires, Prometeo, 2009, I, p. 31.

<sup>21</sup> En este sentido también es Fichte kantiano si consideramos que la filosofía de la historia en Kant no deja de ser un capítulo de su filosofía moral entendido en términos de «esperanza moral». Cfr., ARAMAYO, R., *El «utopismo ucrónico» de la reflexión kantiana sobre la historia. Estudio preliminar de I. Kant, Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid, Tecnos, 1994. En el mismo sentido «La Filosofía kantiana de la Historia. ¿Otra versión de la Teología moral?», *Revista de Filosofía*, 8 (1985), pp. 21-40.

de la tendencia especulativa de Fichte, su aproximación a la historia posea una dimensión práctica y ética que está muy lejos del sentido del término filosofía especulativa de la historia<sup>22</sup>. Distancia que le da a Fichte, en nuestra opinión, la actualidad que hoy posee frente a la filosofía especulativa de la historia, ésta última en crisis desde hace ya décadas.

Ahora bien, regresando ya a *Los caracteres* y a su interpretación a partir de la *ursprüngliche Einsicht* fichteana, hay que recordar que estamos ante una obra de filosofía popular. Y aunque esto no le resta valor en el sentido que pretendía Hegel, sí marca una diferencia decisiva respecto de las presentaciones científicas, pues en la medida en que no es *técnica*, sino únicamente dirigida a un público culto y está restringida a un objeto específico, como lo es la consideración de un aspecto contingente y empírico como la historia, en esa medida obvia la presentación de las premisas o de los principios y carece de la pretensión de validez de las deducciones transcendentales y genéticas. A ese tipo de demostración ha dedicado la presentación científica de 1804, como señala en *Los Caracteres*<sup>23</sup>, mientras que en estos escritos populares presupone los principios como ya demostrados y los aplica. Así, ya en la lección primera de los *Caracteres* afirma que la tarea de la filosofía es la de reducir la pluralidad a un principio explicativo último: «Ahora bien, filosófica sólo puede llamarse aquella visión de las cosas que reduce una multiplicidad dada en la experiencia a la unidad del principio uno y común»<sup>24</sup>. Ese principio común es de nuevo una versión del mismo principio que Fichte creyó vislumbrar en el año 1793, que le llevó a la Doctrina de la Ciencia del año 1794 y que obtuvo al corregir la *Tatsache* de Reinhold para obtener su famoso principio entendido como *Tathandlung*:

«... Contradicha no puede ser esta afirmación por ningún otro motivo que, por el motivo del sentimiento personal del yo, cuya existencia como hecho de conciencia nosotros no negamos en modo alguno... Sólo negamos, pero esto con toda seriedad, la validez de este sentimiento allí donde se habla de la verdad y de la verdadera existencia, en la firme convicción de que sobre estas cuestiones debe decidir algo totalmente distinto de los hechos de conciencia...»<sup>25</sup>

Pero ahora el objetivo de Fichte no es explicar genéticamente el principio, sino explicar el juego del principio con respecto al objeto que le ocupa, a saber, la caracterización del presente, y es esto lo que le exige obtener un principio de la totalidad del tiempo y de sus distintas épocas. La respuesta de Fichte, que sin duda tiene ecos de la tesis de Herder sobre el plan de Dios, es la de obtener la idea de unidad mediante un plan del universo que establezca las conexiones entre las distintas épocas. A su vez, el plan del universo tiene que ver con la vida humana: «el plan de la vida de la humanidad sobre la tierra es el de organizar

<sup>22</sup> ROLDÁN, C. *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, Madrid, Akal, 1997, p. 75. De hecho, Fichte se aproxima mucho más al sesgo ético desde el que la autora se aproxima a la filosofía de la historia.

<sup>23</sup> Edición citada, p. 73.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 22.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, pp. 36-37.



en esta vida todas las relaciones humanas con libertad según la razón»<sup>26</sup>. Por tanto, de la posibilidad de una filosofía de la historia entendida como una interpretación filosófica de la totalidad del tiempo y de la evolución del mismo depende a su vez de la posibilidad de establecer un plan que organice la vida humana prácticamente y que lo haga *a priori*. Estamos lejos del territorio de una descripción al estilo de la que hará Schelling en las *Weltalter* o Hegel en su tratamiento de la filosofía de la historia.

La libertad en Fichte es la libertad kantiana, es decir, aquella de la que no hay conocimiento posible y la idea del tiempo histórico se organiza a partir de ella. Su concepción de la filosofía de la historia se inicia por tanto en el mismo lugar en el que se inicia su filosofía sin más: mediante un principio que haga posible la libertad. Tanto la presentación que ofrece en la *Grundlage* como en la *nova methodo* se corresponden con esta misma idea, aunque mediante aproximaciones metódicas y sistemáticas diferentes. De hecho, su acceso a la Doctrina de la Ciencia mantendrá siempre el carácter práctico, tal como fue esbozado en la reseña de *Enesidemo* y la corrección que hace allí del carácter teórico del primer principio de Reinhold: o es un principio práctico, en el sentido moral kantiano, o no es principio. Este es el mismo esquema que aplica a la mirada sobre la historia. O por decirlo de otro modo, la historia en Fichte se presenta como un objeto subordinado a la libertad y su aproximación a la filosofía de la historia no es entonces descriptiva sino prescriptiva y vinculada al deber, como en Kant, y no al ser ni al devenir de los hechos.

## 2. LA DIMENSIÓN ÉTICA DE LA HISTORIA

Pero si la historia y la filosofía de la historia son una expresión de la razón práctica, entonces la pregunta por la historia debe seguir el mismo el mismo criterio que la pregunta por la filosofía en general: ¿cómo es posible pensar la historia regida por el principio de la libertad? Sólo desde esa pregunta tiene sentido la idea del plan del universo. Conviene aquí recordar que en sus primeros esbozos Fichte había señalado que hay dos tipos de representaciones posibles, aquellas que van acompañadas del sentimiento de libertad y aquellas que van acompañadas del sentimiento de necesidad<sup>27</sup>. El territorio de la historia es situado por Fichte entre las primeras y por tanto también la idea del plan del universo, como un *a priori*, debe considerarse como incluida en la razón práctica. Pero ese concepto de libertad no opera únicamente en el sentido de que las acciones humanas, que se acumulan en el tiempo y que constituyen esa contingencia que llamamos historia, sean producto de la libertad, sino más bien y sobre todo en el sentido de que la idea misma de la temporalidad humana se somete a una representación acompañada de libertad, que es lo que según Fichte define la filosofía y la noción de humanidad desde sus primeros escritos.

<sup>26</sup> Ibídem, p. 24.

<sup>27</sup> *Primera Introducción a la teoría de la ciencia*. En *Fichte*, Gredos, p. 476.

A este respecto resulta notable que la primera distinción histórica que hace Fichte en los *Caracteres* divida la historia únicamente en dos épocas, cuya criterio de determinación depende del modo de entender la libertad<sup>28</sup>. La primera época es aquella en la que la razón humana no actúa aún mediante libertad, es decir, en la que la humanidad no ha tomado conciencia de su condición humana definida por la libertad o no actúa a partir de sus representaciones acompañadas por la libertad, y la segunda aquella en la que ha tomado conciencia de la misma. Teniendo en cuenta el carácter decisivo que esa noción de libertad tiene en la génesis y el desarrollo de su pensamiento cabe interpretar esa clasificación inicial como una proyección a la historia y a la temporalidad histórica de los dos posibles modos de aproximarse a la filosofía, tan característico de su concepción de la filosofía: dogmatismo y criticismo. A partir de esa primera división, mediante un razonamiento que expresa el tránsito de la una a la otra a través de miembros intermedios, es como obtiene Fichte las cinco épocas<sup>29</sup> en las que suele resumirse su filosofía de la historia y que expresa como sigue:

«1 La época del dominio incondicional de la razón por medio del instinto o época: el estado de inocencia de la especie humana [...] 2. La edad de los sistemas positivos de la teoría y de la vida que exigen fe ciega y se imponen de forma incondicional [...] 3 La época de la liberación directamente del imperio de la autoridad, indirectamente de la servidumbre y del instinto racional en todas sus formas: el estado de la acabada pecaminosidad. 4 La época de la ciencia racional [...]: el estado de la justificación incipiente. 5 La época del arte racional [...] estado de la acabada justificación y salvación»<sup>30</sup>

Si consideramos esas cinco épocas desde la visión consagrada por Hegel y por su filosofía de la historia, podemos entonces afirmar que, en efecto, estamos en el caso de Fichte ante una filosofía de la historia menos rica, como afirma Gaos en la *Introducción* a su traducción española<sup>31</sup>. Si, en cambio, comprendemos que de lo que habla Fichte ante esa primera caracterización es de la contraposición entre las dos principales opciones morales de los humanos, la que asume la libertad como principio y la que no lo asume, es decir, la vieja distinción entre dogmatismo y criticismo, entonces la comprensión de su filosofía de la historia es otra. Se trata de una aproximación literalmente crítica, muy alejada de una consideración especulativa consistente en una ontología del devenir. Frente a eso, la caracterización fichteana se muestra como una opción moral que afecte colectivamente a esa abstracción llamada humanidad considerada desde el punto de vista moral que Fichte adopta.

Pero una adecuada comprensión de *Los caracteres* y, por tanto, de la filosofía de la historia de Fichte en relación con el conjunto de su obra, exige acudir a

<sup>28</sup> *Caracteres*, p. 25.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, pp. 26 y 27.

<sup>30</sup> *Caracteres*, pp. 26-27

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p.15.



dos escritos coetáneos como son la *Exhortación a la vida bienaventurada*<sup>32</sup> y la nueva versión que por las mismas fechas nos ofrece de las lecciones sobre el *Destino del Sabio* que había ya ofrecido en el año 1794. En el *Prólogo* de la *Exhortación* nos propone una importante clave interpretativa en ese sentido al reunir estas tres obras como resultado de su trayectoria:

«Estas lecciones junto con aquellas que con el título de los Caracteres de la Edad Contemporánea acaban de aparecer en la misma editorial y junto con el Destino del Sabio... constituyen la totalidad de una doctrina popular [...] y son en total el resultado de mi autoformación proseguida de forma ininterrumpida en la intuición filosófica que me fue comunicada hacer ya trece años y que no ha variado en nada durante este tiempo»<sup>33</sup>

Publicadas cada una de estas tres obras con apenas unos meses de separación entre sí, habitualmente se las trata por separado como obedeciendo a problemas diferentes y como aproximaciones populares al tema de la religión, al de la historia y al viejo problema del papel del intelectual en la sociedad, al que ya se había dedicado Fichte en su obra *Sobre el destino del sabio* del año 1794. Sin negar el valor que cada uno de ellas tengan consideradas de forma aislada, esas palabras de Fichte obligan a considerarlas como una totalidad orgánica, que, a su vez, en la medida en que él mismo hace referencia a su carácter popular, hay que entender conectadas y dependientes de sus presentaciones científicas, a las que nos hemos referido genéricamente más arriba. Una adecuada integración de los principales contenidos de las tres, evita una interpretación simple y simplista de las cinco épocas de los *Caracteres*, más atenta a la huella hegeliana que a lo pensado por Fichte, y permite una comprensión más precisa de lo pensado por Fichte en torno a la historia y su lugar en la filosofía.

El nexo fundamental para emprender esa integración nos lo ofrece la primera lección de los *Caracteres*, al afirmar que «diversas edades pueden perfectamente en uno y el mismo tiempo cronológico entrecruzarse y correr paralelas en muchos individuos»<sup>34</sup>. Hay implícita en esa frase una distinción entre lo que llama tiempo cronológico y otro tiempo al que no da nombre y que podemos sin duda llamar tiempo moral. Es obvio que a Fichte no le interesa solo el tiempo cronológico, sino sobre todo el tiempo moral y que este es el marco en el que se despliega su filosofía de la historia, algo que en realidad estaba ya presente en sus escritos sobre la Revolución Francesa<sup>35</sup>. Desde esa perspectiva resulta posible considerar las cinco épocas, más allá de esa condición epocal,

<sup>32</sup> *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión*. Madrid, Tecnos, 1995. Traducción de Alberto Ciria y Daniel Innerarity.

<sup>33</sup> *Exhortación*, p. 19.

<sup>34</sup> *Caracteres*, p. 28.

<sup>35</sup> En este sentido F. Oncina recuerda cómo en el escrito de 1793 dedicado a la Revolución Francesa se nos habla «de la historia *moral*, y ya no *natural* (AK VII,79), destacando aquellos fenómenos relevantes (la Revolución Francesa, v.g.) que suponen un avance de la razón práctico» ONCINA, F. «El tiempo del derecho en el Fichte de Jena: el ritmo de la ley jurídica». *Rev. estud. hist.-juríd.* [online]. 1999, n.21, pp.317-334.

fundamentalmente como elementos teóricos para comprender lo que hemos llamado el tiempo moral o más bien la dimensión moral de la temporalidad, pero a la vez nos permite comprender por qué su filosofía de la historia es en realidad una caracterización del presente tal como reza el título de las conferencias: «Un cuadro filosófico de la edad contemporánea es lo que prometen estas conferencias»<sup>36</sup>.

No casaría con el espíritu de Fichte y de su filosofía una simple especulación acerca del pasado o de una proyección hacia el futuro. El foco de sus intereses es esa aproximación al presente desde una perspectiva moral. Ahora bien, ese presente lo sitúa Fichte en la tercera época y tal posición central del presente en una división de cinco épocas no puede ser casual ni arbitraria. Obedece a una nueva versión de la síntesis quintuple<sup>37</sup>, ahora aplicada a la comprensión del presente y desde la perspectiva del papel que la historia juega en ese problema. Es el mismo tipo de síntesis que ha venido realizando desde el año 1794 y que se expresa igualmente en los cinco puntos de vista que Fichte desarrolló también en forma de conferencia, en su conocida filosofía de la religión: la ya citada *Exhortación a la vida bienaventurada*. Estos los resume Fichte en la quinta conferencia de esta obra. En el primero domina lo sensible y lo que procede de los sentidos se toma sin más como verdadero. En el segundo se comprende ya que hay un orden abstracto, y ese orden se expresa como ley que es tenida como principal. El tercero es el que denomina de la moralidad superior y verdadera que no domina ya, como en el anterior sobre lo presente, sino también sobre «lo nuevo y absolutamente no presente». El cuarto es el de la religión en el que se alcanza la visión de Dios o el Ser mediante la fe. El quinto es esa misma visión alcanzada genéticamente y que contiene todos los demás en su interior<sup>38</sup>.

### 3. ÉPOCAS Y PUNTOS DE VISTA

Para poder integrar los puntos de vista de la *Exhortación* y las épocas de los *Caracteres* hay que tener en cuenta en primer lugar la observación hecha más arriba respecto de que diversas *edades* pueden darse en el mismo tiempo cronológico. A partir de ahí resulta comprensible que esa dimensión moral encerrada en las edades se pueda combinar con los puntos de vista éticos posibles propios de los individuos. Sólo cuando esos puntos de vista son dominantes en un período podemos hablar de épocas.

Y así ocurre, como veremos, en gran medida con las dos primeras épocas e igualmente con las dos últimas y con los respectivos puntos de vista, si bien respecto de las épocas IV y V y del cuarto y quinto punto de vista con algunas matizaciones, que tienen que ver con el hecho de que estemos ante proyecciones

<sup>36</sup> *Caracteres*, p. 21.

<sup>37</sup> Cfr. PHILONENKO, *L'idee de la liberté chez Fichte*, p. 96.

<sup>38</sup> *Exhortación*, pp. 93-104.

futuras no susceptibles de comprobación empírica. La correspondencia entre el tercer punto de vista y la tercera época es aparentemente más difícil, pues el criterio de la dominancia del punto de vista debe ser descartado a la hora de determinar la tercera época, que Fichte denomina como de la pecaminosidad acabada, siendo así que el tercer punto de vista aparece caracterizado como el de la moral verdadera. Para poder integrar este último será necesario combinar el juego entre el tiempo cronológico y el tiempo moral con la idea misma de síntesis quíntuple y el papel asignado en ella tanto al tercer punto de vista como a la tercera época.

Respecto de las dos primeras épocas, aquella en la que domina el instinto ciego y aquella otra en la que domina una ley moral mediante la coacción, ambas tienen la característica de pertenecer al pasado y como tales son susceptibles de una comprobación empírica propia del historiador. Ya hemos señalado que Fichte considera la filosofía de la historia como una ciencia *a priori*, en la que:

«el servirse de la historia es solo ilustrativo y se limita a presentar en la vida viviente lo que también sin la historia se entiende [...] Ni siquiera piensa en demostrar históricamente que la Humanidad tiene que hacer ese camino, sino que ya lo ha probado filosóficamente y se limita a añadir, como ilustración, en qué ocasión se revela eso mismo en la historia»<sup>39</sup>

De hecho, ese es el modo de proceder de Fichte con respecto a las dos primeras épocas. Pero desde ellas resulta posible establecer una coincidencia con los puntos de vista de la *Exhortación* siempre que alguno de esos puntos de vista tuviera un carácter dominante, que sería lo que permitiría señalar una condición epocal. En efecto, el primero de esos puntos de vista se caracteriza por la preeminencia de lo sensible, es decir, por el hecho de que habiendo conciencia, esta tiene a lo sensible por lo único verdadero. Esa preeminencia parece confirmada en la descripción que nos da de la primera época a la que define como aquella en la que «el instinto racional domina ciegamente sin tener conciencia de sí». En la segunda, en cambio, lo que domina es una ley vacía y abstracta, que como tal contiene lo racional, pero se expresa como ley y por tanto acompañada de un elemento coactivo. También aquí parece posible encontrar una correspondencia con ese segundo punto de vista en el que domina una ley mediante la coacción. Podemos comprobar, pues, una fuerte correlación entre las épocas y puntos de vista, correlación que además puede ser avalada con realidades históricas empíricamente corroboradas por la historia.

Las cosas no resultan tan sencillas respecto de las dos últimas épocas, precisamente porque estas se proyectan hacia el futuro y no son susceptibles de comprobación empírica. En la medida en que son principios explicativos a partir de la idea del plan del universo, dependiente de la dimensión moral de la aproximación fichteano de la historia, no pueden tener una correlación histórica en sentido estricto. Como principios postulados y deducidos son un

<sup>39</sup> *Caracteres*, p. 126

*desiderátum* implícito en el concepto a priori de ese plan y a la vez condiciones de posibilidad transcendental de la comprensión de la vida de la especie como dirigida a la plenitud moral, una consideración que afecta a toda la filosofía de Fichte desde sus primeros escritos. Recordemos que la cuarta y quinta épocas se caracterizaban por lo que Fichte llama la ciencia, es decir, el reconocimiento del dominio de la razón, y por el arte, es decir, la capacidad de realizar ese reconocimiento y vivir conforme a él. La deducción de ambas la expresa Fichte de la siguiente manera: «mediante la liberación frente al instinto racional se hace posible la ciencia de la razón y conforme a esa ciencia deben realizarse todas las relaciones de la especie [...], más es claro que para esa tarea no basta el conocimiento de la ciencia, en una palabra, es necesario el arte».

Un problema adicional se da además si tenemos en cuenta que el cuarto y quinto punto de vista de la *Exhortación* son respectivamente la religión y la ciencia, siendo así que la religión como tal no tiene una correspondencia en las épocas señaladas por Fichte, si bien aparece ampliamente considerada, en forma de cristianismo, en distintos momentos de los *Caracteres*. La solución a estas dificultades exige en primer lugar considerar que ambas épocas constituyen principios teóricos desplegados a priori y a partir del plan del universo y como tales capaces de deducir transcendentalmente esa ideal moral aplicado a la temporalidad de la especie proyectada hacia el futuro, a fin de llegar a lo que denomina «la pura imagen de la razón». A partir de ahí es necesario hacerse cargo del hecho de que el arte racional, tal como aparece definido en la quinta época, no se corresponde con ninguna de las visiones de la *Exhortación*.

Ahora bien, en el proceso de deducción de las épocas el papel del arte racional no es propiamente el centro definitorio de la época, o más bien, no determina un contenido de la época, que es lo que a nosotros nos interesa al establecer la correlación entre puntos de vista y épocas. En efecto, en su definición de esa época nos dice Fichte que es aquella «en la que la humanidad se edifica a sí misma, con mano segura e infalible, hasta ser la imagen exacta de la razón». El papel de ese arte racional sirve para denominar la época, pero no tanto por el contenido, cuanto por el modo de realizarlo. La mención del arte en esa época posee una dimensión instrumental, dirigida a edificar y realizar al contenido sustantivo que comparte con la cuarta época o época de la ciencia. Pero la ciencia es el contenido común a ambas y como tal es lo único equiparable con la perspectiva adoptada en la *Exhortación*. No cabría algo así como un punto de vista de la realización de esa edificación. Los puntos de vista de la *Exhortación*, en la medida en que afectan a individuos y no al conjunto de la humanidad, no requieren de ese proceso mediador del arte. Lo determinante desde el punto de vista moral de la quinta época es esa imagen de la razón y lo que la separa de la cuarta consiste en que lo que en esta última es unánimemente reconocido y ya dominante, en la quinta es realizado a través del arte, que la define como época en su condición de mediador necesario para esa realización. Este último aspecto a su vez nos permite conciliar el silencio en torno a la religión como época, porque a su vez el contenido a realizar en la quinta época mediante el arte es común a lo pensado en la religión y a la ciencia, es decir al cuarto y al quinto punto de vista.

En la *Exhortación* la diferencia entre ambas no es de contenido, pues en ambos el contenido, como acabamos de ver en las épocas cuarta y quinta, es el mismo: es la imagen de la razón, lo uno idéntico o Dios. Lo que diferencia ambos puntos de vista es el modo de acceder a eso allí pensado y en ese sentido es de nuevo instrumental. Refiriéndose a las dos nos dice Fichte: «Y para ella (la ciencia) se hace genético lo que para la religión era sólo un *factum* absoluto. La religión, sin ciencia, es una mera fe imperturbable. La ciencia supera toda fe y la convierte en contemplación»<sup>40</sup>. Pero ese aspecto, desde el punto de vista de la temporalidad, una vez proyectado hacia el futuro y atendiendo a la humanidad desde el punto de vista moral del plan del universo, remite a un objeto común que es esa imagen de la razón. Lo que separa los puntos de vista no es esa posibilidad de proyectar el contenido compartido hacia el futuro, sino solo la forma en que se accede de modo individual tal como es articulado en la síntesis quíntuple de la *Exhortación*.

Con ello hemos obtenido una correspondencia entre los puntos de vista y las épocas que se sitúan respectivamente en los extremos de la síntesis quíntuple en las dos obras. Pero para completar el cuadro nos falta indagar la correspondencia, si es que se da, entre la posición intermedia de cada una de las síntesis, a saber, entre la tercera época, que es el presente, lo que llama la edad contemporánea, y el tercer punto de vista, que es el de la moralidad superior y verdadera. Y aquí las cosas parecen complicarse, pues a primera vista no parece posible hacer coincidir una época que define como de la pecaminosidad acabada y un punto de vista que se caracteriza como «la moralidad verdadera y superior», lo cual no puede en principio parecer más antitético.

Para considerar esa aparente contraposición es preciso tener en cuenta que en ambos casos estamos en el miembro intermedio de la síntesis. O expresado de otra manera, nos encontramos con el lugar que ocupa habitualmente la posición central, el cual es explicado a partir de los elementos extremos, que a su vez se presentan mediante un juego de contraposiciones. En efecto, en la medida en que las síntesis fichteana no abandona su condición transcendental, el lugar central de la misma se corresponde siempre con aquello que se ha de explicar o deducir en términos transcendentales, mientras que los demás miembros, en este caso épocas, constituyen más bien condiciones de posibilidad en ese sentido transcendental del término. La estructura común de la síntesis quíntuple se articula siempre en torno a cinco elementos, en las que los miembros extremos se contraponen, de manera que I y II son opuestos a IV y V, situándose en el centro el miembro intermedio III. Para ello es necesario que I y II y IV y V se relacionen mutuamente, dando lugar de este modo a III. El elemento III de la síntesis, es en el caso de los *Caracteres*, el presente desde la perspectiva moral, es decir, proyectado hacia la posibilidad de que la humanidad progrese moralmente, un tema que por lo demás ha estado presente ya en la época de Jena, en particular de forma explícita en la *Doctrina del sabio* del 1794. Y en lo

<sup>40</sup> *Exhortación*, p. 102.

que a la filosofía de la historia se refiere, ese hecho a explicar lo ha explicitado Fichte en el título de la obra y en el sentido de la misma: una descripción del presente entendido como época contemporánea. Ese lugar comparte con las dos primeras épocas su condición de ser contrastable empíricamente y con las dos últimas ser el lugar desde el que se proyecta moralmente hacia el futuro.

Analicemos cada una de esas dimensiones. Fichte ofrece, a partir de la definición inicial que ya conocemos, distintas descripciones de la época presente. Una de ellas hace referencia a lo que llama la liberación del imperio de la autoridad que había dominado en la segunda. En esta última la razón estaba ya implícita en forma de ley y de coacción y es su liberación de esa coacción la primera descripción esencial que nos ofrece del presente. ¿Cómo interpretar esa liberación? Hay un sentido en el que Fichte parece contradecirse, puesto que esa liberación no puede suponer en ningún caso que la razón, por lo demás presente incluso en la primera época, aunque sin conciencia de ella, haya desaparecido de pronto, más teniendo en cuenta que esa época, su presente, es la que ha visto nacer la Doctrina de la Ciencia que él mismo está exponiendo ante su auditorio, en este caso en forma popular y en la que se contiene ya un vislumbre de la libertad en su sentido pleno a realizar en el futuro de la humanidad. En otra de las descripciones que nos da de esa tercera época, Fichte la llama de la Ilustración<sup>41</sup>. Esa breve alusión puede darnos una pista para salir del problema si acudimos al clásico texto de Kant respecto de la pregunta acerca de qué es Ilustración. Recordemos que allí Kant había establecido la distinción entre una época Ilustrada y una época de Ilustración, siendo la diferencia entre ambas un aspecto que de algún modo hemos encontrado en la proyección futura que nos ofrece Fichte hacia las dos últimas épocas, a saber, la realización o no de la misma. Ese esquema, que Fichte no desconoce, nos permitiría entender que el presente al que se refiere como época de la pecaminosidad acabada y de la indiferencia hacia la verdad de la razón sea compatible con el conocimiento moral de un principio superior al de la ley y la coacción, un dato que por otra parte debería resultar incontestable para Fichte, teniendo en cuenta que ese es el sentido de su obra. Si asumimos esa interpretación, entonces resulta fácil entender que el tercer punto de vista pueda considerarse como adecuado a la tercera época. De hecho, sería la época que lo habría hecho posible. Y así parecen corroborarlo las breves alusiones que de ese punto de vista nos da en la *Exhortación*, donde afirma que Platón se habría acercado a él, es decir, no lo habría alcanzado, aunque sí se habría acercado, y sobre todo que Jacobi lo habría rozado.

Sin embargo, en contraste con lo que ocurría en las otras dos épocas previas, ese punto de vista alcanzado no sería el dominante y frente a él domina, nos dice Fichte, la indiferencia hacia la verdad. Pero la indiferencia no es ignorancia. Antes, al contrario, la indiferencia se da allí donde algo es conocido pero desatendido. Fichte nos da una explicación de esa indiferencia y una razón

<sup>41</sup> *Caracteres*, p. 49.



que resulta muy esclarecedora cuando de lo que se trata, como es el caso, es de proyectar las actitudes éticas posibles, que son las recogidas en la *Exhortación*, hacia la humanidad proyectada en el tiempo, como es el caso de su filosofía de la historia. Esa explicación tiene que ver con el principio que aparece una y otra vez en distintas formulaciones a lo largo de su descripción del presente. Lo que domina no es el punto de vista de la especie, de la humanidad, sino el egoísmo, el instinto de conservación, de la habilidad técnica y del bienestar. Es en ese medio donde emerge sin embargo un punto de vista que «crea dentro de lo presente»<sup>42</sup>. La correspondencia entre el presente y el tercer punto de vista se da precisamente en la posibilidad de pensar un tránsito hacia la cuarta y quinta época y es el sentido mismo de la Doctrina de la Ciencia.

Es aquí donde expresa su juego la última pieza de esa totalidad orgánica aludida en el prólogo de la *Exhortación* donde menciona la reedición de *El destino del sabio* junto a los *Caracteres* y la doctrina de la religión. El rol asignado al sabio es el de establecer la mediación entre el punto de vista individual, que sabemos que es el dominante en la tercera época, y el punto de vista de la Humanidad, que es la nota característica de las épocas cuarta y quinta. La tarea asignada al sabio es la de trasladar a la humanidad en su conjunto ese punto de vista, algo que ya había afirmado Fichte en las lecciones del 1794<sup>43</sup> y que es la clave igualmente de las lecciones sobre la esencia del sabio pronunciadas en Erlangen en 1805 y publicadas en Berlín en 1806 y de las que nos dice que son en realidad un reedición de aquellas de 1794.

## CONCLUSIONES

La idea de la filosofía de la historia es en Fichte heredera del lugar común del que surge en sus inicios la filosofía de la historia en Alemania y que tiene que ver con la idea de la humanidad. Presente ya en Voltaire, constituye la clave de Herder y de Kant, quienes, como vimos, son los dos referentes principales de Fichte. Pero situados en el sistema de la libertad fichteana, los *Caracteres* son filosofía de la historia no tanto porque señalen épocas, o no solo, sino sobre todo porque remiten al punto de vista de la humanidad en su conjunto: «La vida de la Humanidad sobre la tierra representa para nosotros aquí la totalidad de la vida una y el tiempo de la vida terrena la totalidad del tiempo»<sup>44</sup>, es decir desde lo que en los *Caracteres* llama también la eternidad<sup>45</sup>, esa superación de toda temporalidad, que en la *Exhortación* se llama la vida en Dios<sup>46</sup> o en el Ser y que es el contenido de la ciencia y la religión como puntos de vista, alcanzado

<sup>42</sup> *Exhortación*, p. 98.

<sup>43</sup> «En este sentido el sabio es el educador de la humanidad» Edición de Gredos citada p. 233.

<sup>44</sup> *Caracteres* p. 23.

<sup>45</sup> *Ibíd.*

<sup>46</sup> La expresión que usa Fichte es «ser partícipe de la vida divina», *Caracteres*, p. 157.

en el caso de la religión mediante la fe y genéticamente en el de la ciencia. Es lo que había denominado en Jena, en el contexto de la polémica del ateísmo, el orden moral del mundo, el mismo que debe regir las relaciones colectivas. Comprendemos por ello que afirme que su obra se dirige a aquellos que son capaces de elevarse sobre el tiempo entero<sup>47</sup>. Desde este punto de vista su filosofía de la historia es a la vez la descripción desde el presente y posibilidad de elevarse sobre el mismo, una posibilidad que realizan algunos hombres que puedan dedicarse a abrir el camino para esa realización del desiderátum moral que preside su obra. Se confirma así que su concepto de filosofía de la historia, expresado en forma popular en el año 1806, es el despliegue de lo que estaba ya pensado en su filosofía entendida como sistema de la libertad. En efecto, en la versión de el *Destino del sabio* de 1794 afirma Fichte:

«El último fin final del hombre es someter a sí mismo todo lo irracional, dominarlo libremente y según su propia ley. Este fin final es completamente inalcanzable y tiene que permanecer eternamente inalcanzable, si el hombre no debe dejar de ser hombre y convertirse en Dios. En el concepto de hombre reside en que su última meta sea inalcanzable y que el camino que a ella conduce sea infinitamente largo. Por consiguiente, no es el destino del hombre alcanzar esta meta. Pero puede y debe aproximarse a ella cada vez más, y, por tanto, la aproximación infinita a esta meta constituye su vocación, su verdadero destino como hombre, o sea, en cuanto ser racional pero finito, en cuanto ser sensible pero libre»<sup>48</sup>

O dicho de otra manera, la filosofía de la historia de Fichte, puesto que adopta un punto de vista moral en el sentido más preciso que quepa de ese término, no es una descripción de épocas que, regidas por la necesidad<sup>49</sup>, culminen necesariamente en un punto a alcanzar mediante un progreso temporal, sino que constituye una apuesta ética colectiva a partir del presente. La integración de esos elementos, el carácter individual, el colectivo que afecta a la humanidad y la condición de mediador del sabio nos permiten establecer una perfecta analogía con el planteamiento general señalado por Fichte en el comienzo mismo de su trayectoria acerca de cuál es el punto de vista de la Doctrina de la Ciencia frente a los hechos y el planteamiento de su filosofía de la historia respecto de lo que es la historia. Una aproximación de las épocas que no tuviera en cuenta ese punto de vista sería lo más análogo que quepa pensar al llamado *hecho de conciencia* de Reinhold, es decir, sería una filosofía de la historia que no alcanzaría el punto de vista moral.

<sup>47</sup> Ibídem, p. 78.

<sup>48</sup> Edición citada, pp. 233-234.

<sup>49</sup> RENAULT habla al respecto de una *cuasi necesidad* en o. c., p. 455.

## BIBLIOGRAFÍA

- Brauer, D. (2009). *La historia desde la teoría*. Buenos Aires: Prometeo.
- Claesges, U. (1974). *Geschichte des Selbstbewusstseins. Der Ursprung des Spekultativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794-95*, Den Haag: Marina Nijhoof.
- Cruz, M. (2014). *Adiós, historia adiós*. Buenos Aires: FCE.
- Fernández Lorenzo, M., *La periodización de la historia en Fichte y Marx, EL Basilisco*, 1980, pp. 22-40.
- Fichte, J. G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Herausgegeben von Reinhard Lauth, Erich Fuchs, Hans Gliwitzky und Peter K. Schneider. 1962-2012. 42 Bände.
- Fichte. *Obras*. Madrid: Gredos, 2013. Edición a cargo de Faustino Oncina.
- Fichte, J. G. (1976). *Los caracteres de la edad contemporánea*. Madrid: Revista de Occidente.
- Fichte, J. G. (1995). *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión*. Madrid: Tecnos. Traducción de Alberto Ciria y Daniel Innerarity.
- Frank, M. (1991). *Selbstbewusstseinstheorie von Fichte to Sartre*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Henrich, D. (1967). *Fichtes Ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt: V. Klostermann.
- Ivaldo, M. (1996). *L'approche pratique et éthique de l'histoire dans la philosophie transcendentale de Fichte*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 101e Année, No. 1.
- Kroner, R. (1921). *Von Kant bis Hegel*. 2 Bd. Tübingen: JCB Mohr.
- Lauth, R., *Le probleme de l'intersubjectivité chez Fichte*, en *Archives de Philosophie*, 25, 1962, 325-344.
- Lauth, R. *L'idée totale de la philosophie d'après Fichte*, en *Archives de Philosophie*, 1965, pp. 567-604.
- Lauth, R. *L'action historique d'après la philosophie transcendentale de Fichte*, en *Bulletin de la société française de philosophie*, 70, 1976, pp. 3-76.
- Oncina, F. *El tiempo del derecho en el Fichte de Jena: el ritmo de la ley jurídica*. *Rev. estud. hist.-juríd.* [online]. 1999, n.21, pp.317-334.
- Oesterreich, P. L. y Traub, H. (2006). *Der Ganze Fichte. Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Oesterreich, P. L. *Was geht auf dem langen Wege vom Geist zum System nicht alles verloren! Jacobi und die angewandte Philosophie*, En *Fichte-Studien*, 14, pp. 153-170.
- Philonenko, A. (1966). *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Paris: Vrin.
- Radrizzani, I. (1993). *La fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*. Paris: Vrin.
- Radrizzani, I. *La philosophie de l'histoire chez Fichte*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, hrsg. u. eingel. 1, 1996, pp. 49-70.
- Rebault, A. (1986). *Le système du droit: philosophie et droit dans la pensée de Fichte*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Riobó, M. (1988). *Fichte, Filósofo de la intersubjetividad*. Barcelona: Herder.
- Rodríguez Aramayo, R. (1994). *El «utopismo ucrónico» de la reflexión kantiana sobre la historia. Estudio preliminar de I. Kant, Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnos.
- Rodríguez Aramayo, R. *La Filosofía kantiana de la Historia. ¿Otra versión de la Teología moral?*, *Revista de Filosofía*, 8 (1985), pp. 21-40.
- Roldán, C. (1997). *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*. Madrid: Akal.
- Stolzenberg, J. *Ein Problem der Philosophie nach Kant. Zum Verhältnis Reinhold-Hölderlin-Fichte*. En *Daimon*, 9, 1994, pp. 63-79.

Turró, S. *La idea de Europa en Fichte*, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 30, Vol. 1, 2013, págs. 107-135.

Zöller, G. (2016). *Sistema y vida: el legado filosófico de Fichte*. En *Revista de estudios sobre Fichte*.

Universidad Austral de Chile  
vicente.serrano.marin@gmail.com

VICENTE SERRANO MARÍN

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2019]