

Revista de Estud(i)os sobre Fichte

29 | 2025

Verano/Verão/Estade 2026



Edición electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/ref/2701>

DOI: 10.4000/15e9m

ISSN: 2258-014X

Editor

Universidade Federal do Espirito Santo

Referencia electrónica

Revista de Estud(i)os sobre Fichte, 29 | 2025, «Verano/Verão/Estade 2026» [En línea],

Publicado el 11 diciembre 2025, consultado el 06 enero 2026. URL:

<https://journals.openedition.org/ref/2701>; DOI: <https://doi.org/10.4000/15e9m>

Este documento fue generado automáticamente el 6 de enero de 2026.



The text only may be used under licence CC BY-NC 4.0. All other elements (illustrations, imported files) may be subject to specific use terms.

NOTAS DE LA REDACCIÓN

Palabras del editor

En este número misceláneo la *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* ofrece cuatro contribuciones sobre filosofía teórica y práctica en el pensamiento de Fichte desarrolladas desde perspectivas tanto historiográficas como conceptuales. Los dos primeros artículos, de S. Napoli y V. López Domínguez, muestran, cada uno a su manera, el potencial crítico e iluminador del pensamiento de Fichte para intervenir en debates y problemáticas sociales y políticas contemporáneas. Ambos artículos pueden ser considerados reapropiaciones de la *Contibución a la corrección del juicio del público sobre la revolución francesa* de Fichte, texto del que recientemente se ha publicado una traducción al español a cargo de Jimena Solé.

Ambos artículos tienen una impronta polémica: son ante todo una invitación a repensar nuestro presente con la ayuda del aparato conceptual fichteano. El artículo de Napoli defiende la tesis de que el “libertinismo moral” es imposible. Se trata de una crítica al pensamiento actual libertino, anarco-liberal o de extrema derecha que ha resurgido en distintas partes del mundo en los últimos años. Situando la discusión en el contexto político actual de la Argentina, su argumentación se apoya, como se ha dicho, principalmente en la *Contibución a la corrección del juicio del público sobre la revolución francesa*, pero también en autores contemporáneos como Brandom. López Domínguez, por su parte, discute uno de los costados más polémicos de Fichte: su antisemitismo. López Domínguez sostiene que acusar a Fichte de antisemita es erróneo y anacrónico. Su artículo coloca las expresiones antisemitas de Fichte tanto en el contexto del pensamiento alemán religioso y filosófico como también en el contexto del pensamiento de Fichte, en gran parte con referencia al escrito de Fichte sobre la Revolución Francesa. La discusión ofrecida por López Domínguez sobre el antisemitismo de Fichte muestra cuán inagotable es el campo de aplicación de nociones fundamentales de Fichte como la del primado de la acción sobre el ser y su teoría del reconocimiento, la cual se funda en la primacía de la intersubjetividad sobre el individuo. El tercer artículo, de L. Scarfia, consiste en una investigación de otro aspecto polémico de Fichte: su ateísmo, principalmente en lo que concierne a la así llamada *Disputa del ateísmo*. Scarfia ofrece una explicación del significado de las acusaciones que Fichte recibe durante esta disputa, sobre todo la identificación de Jacobi entre idealismo y ateísmo. La confrontación entre Jacobi y Fichte es comentada. El artículo ofrece una nueva lectura de la oposición que Fichte discute entre filosofía dogmática e idealista.

Por último, el presente número culmina con el estudio de M. Trudu de la relación entre la suspensión de lo exterior a la consciencia y la postulación del Yo como principio o fundamento del saber. Trudu propone una investigación acerca de cómo aparece tematizada en la filosofía de Fichte la superación del ámbito de lo natural o lo externo a la consciencia como tarea a realizar para lograr identificar el fundamento de todo saber: el Yo. Trudu muestra la importancia de la noción de experimento y de la presuposición de una facultad cognoscitiva escandalosa, por cierto, para Kant: la visión intelectual. Uno de los logros de este artículo es haber mostrado la cercanía conceptual entre la doctrina de la ciencia y la fenomenología en lo que refiere al paralelismo entre la acción de la suspensión de la validez de la actitud natural de la consciencia y el modo en que Fichte suspende radicalmente lo exterior a la consciencia para poder demostrar que el fundamento es lo que queda luego de tal suspensión.

Mis últimas palabras son de agradecimiento a los autores por sus trabajos y a los colegas que han colaborado en la evaluación, corrección y edición de los textos.

E.A.

Gante, 18 de diciembre 2025

ÍNDICE

Fichte y la contradicción del libertinismo liberal

Fichte and the Contradiction of liberal Libertinism

Santiago Napoli

Sobre el presunto antisemitismo de Fichte

Virginia López Domínguez

Fichte on Trial. The Atheist, the Nihilist, the Democrat

Lucas Damián Scarfia

Johann Gottlieb Fichte: Oltre i confini dell'atteggiamento Naturale

Maurizio Trudu

Fichte y la contradicción del libertinismo liberal

Fichte and the Contradiction of liberal Libertinism

Santiago Napoli

1 - Introducción

- 1 En un clima de nihilismo y de decepción respecto de la eficacia de las instituciones democráticas clásicas, parece que en Argentina cualquier apuesta de tipo moralizante de parte del Estado acaba por erosionar la poca confianza existente en el ciudadano. Frente a ello, una parte de la comunidad civil arremete contra la “casta” provocadora de todos sus males, y adopta dos caminos que se canalizan en una misma expresión política final, pero que difieren en la concepción de base, posiblemente en función del estrato generacional de sus partidarios.
- 2 Por un lado, las personas de mayor edad sostienen el retorno a una moral prístina y la restauración de antiguos valores que sí habrían engrandecido a la patria muchas décadas y hasta siglos atrás, y cuya fuerza se habría perdido a causa de la decadencia moral. Por otro lado, la comunidad de jóvenes no quiere volver a ninguna moral anterior, pues se sabe “revolucionaria”. Para este grupo, o al menos para una buena parte de él, lo mejor es directamente olvidar toda moral. Reservarla para las iglesias, los partidos políticos, las universidades y otros “centros de adoctrinamiento”. La solución del estrato más joven es simplemente dejar de lado esa normatividad intervencionista y apartarse para siempre de significantes para ellos obsoletos, tales como “bien común”, “soberanía económica”, “educación pública” o “derechos laborales”. Hoy, muchos de estos jóvenes se hacen llamar libertarios, y hace un año fueron un grupo decisivo para dar la presidencia al actual mandatario en Argentina, Javier Milei ¹. Pero esta denominación no es del todo adecuada. No le hace justicia a quienes realmente profesan la libertad en un sentido plenamente amoral. Por ello, creo que lo más justo es llamarlos, según su convicción filosófica, liberales libertinos.

- 3 La solución de los liberales libertinos consecuentes es clara: es necesaria una revolución que se dirija con toda fuerza y sin tibieza a la única salida posible: la libertad. “¡Viva la libertad, carajo!” es el lema que seduce a las juventudes que esperan ver su voz representada en el partido que gobierna Argentina, y que hoy se oponen con fuerza y número a muchos regímenes democráticos en Europa. Para este segmento, “libertad” refiere a un tipo peculiar de libertad individual que se sitúa en el juego irrestricto de las necesidades y los medios para satisfacerlas con acciones. Un juego donde toda acción es comercial: libertad de mercado. Se trata, por ello, de un significante que busca despojarse de toda carga moral para dirigirse exclusivamente a la pura voluntad individual sensible.
- 4 En la medida en que esta definición de libertad aboga por una absoluta indeterminación de toda variable ajena a la oferta y la demanda mercantiles, al tiempo que busca llevar el rol interventor del Estado a su mínima expresión, creo poder situar esta posición en el extremo del espectro económico comúnmente llamado “liberal”. Al mismo tiempo, en la medida en que se sabe despojada de toda normatividad moral y busca maximizar el placer y minimizar el dolor mediante una voluntad sensible situada por fuera de todo deber o mandato, he decidido denominar esta conceptualización de la libertad como libertina ². Pese a que la coyuntura política resulta muy seductora, y a pesar de la resonancia y actualidad del término, evitaré en todo momento la designación “libertario/a” y sus variantes ³.
- 5 En lo que sigue, me propongo dar a conocer la contradicción inherente a la concepción libertina liberal. Para ello, me baso principalmente en la filosofía de Johann Gottlieb Fichte, en particular, en su *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution* (1793/1794) ⁴. Mi pregunta a lo largo del trabajo puede formularse del siguiente modo: ¿en qué sentido resulta contradictoria y, por ende, inviable, la enunciación del libertinismo liberal? Esta pregunta es apoyada por el propio texto de Fichte, leído en línea con el normativismo filosófico contemporáneo. En este sentido, entiendo que tanto Fichte como la llamada Escuela de Pittsburgh ⁵ me permiten defender la siguiente hipótesis: toda concepción de la libertad situada exclusivamente por fuera de la conciencia moral es una contradicción performativa.
- 6 Para demostrar la contradicción del libertinismo, procederé de la siguiente forma: primero, indicaré en qué sentido el normativismo filosófico contemporáneo permite esclarecer muchos de los conceptos del *Beitrag* de Fichte y brinda así un marco de interpretación coherente para entender la libertad humana en clave moral. Luego, siguiendo el propio texto de Fichte, exhibiré el esquema político-filosófico en torno a libertad como expresión de

la conciencia moral y sus alcances en el mundo del derecho civil y constitucional. En tercer lugar, mostraré la contradicción intrínseca al libertinismo liberal basándome en una argumentación de raigambre fichteana y normativista, para concluir por último con algunas consideraciones finales en torno a la coyuntura histórica y actualidad del libertinismo liberal.

2 – El reino de la normatividad

- 7 El *Beitrag* de Fichte parece llevar implícita una tesis como leitmotiv. Curiosamente, no se trata de una tesis política ni metafísica, si bien ambas esferas pueden entenderse como interdependientes a lo largo de la obra fichteana, especialmente si consideramos la vinculación entre la *Wissenschaftslehre* de 1794/95 y el texto sobre la Revolución ⁶. La tesis es ético/gnoseológica y reza, parafraseando uno de los pasajes más conocidos de la primera crítica kantiana así: *el ‘Yo debo’ debe poder acompañar a todas mis representaciones*. Esto significa que, en el comienzo sólo hay conciencia moral. En cada una de sus acciones el individuo es consciente de este ‘yo debo’. De hecho, el mencionado ‘yo debo’ no es sino el modo primigenio en el que se manifiesta toda conciencia humana. Fichte hace esta misma profesión de fe filosófica ya en el *Beitrag* al preguntarse por la ley más originaria del Yo:

Si descubriésemos algo en nosotros que no hubiera podido venir en absoluto de la experiencia, porque es de una naturaleza completamente diferente, podríamos concluir con seguridad que esa es nuestra forma originaria. Ahora bien, algo así encontramos realmente en la ley del deber [*Gesetz des Sollens*] (...)

Ahora bien, esta forma originaria, *inmutable* de nuestro Yo, desea que las formas *mutables* del yo, que son determinadas mediante la experiencia y que, a la inversa, determinan la experiencia, se adecuen a él, y por ello se llama *mandato*. Lo desea en general para todo espíritu racional, ya que es la forma originaria de la razón en sí, y por ello se llama *ley*. Pero únicamente puede desearlo para (...) acciones libres, y por ello se llama *ley moral* [*Sittengesetz*]. ⁷

- 8 Fichte entiende que, en la medida en que no puedo escapar de mi conciencia, y dado que toda conciencia siempre me pide actuar, entonces no puedo escapar de la acción moral como tal. Aquí ‘moral’ no indica otra cosa que pura *agencia*, pura actividad consciente, o, en los términos de la filosofía analítica anglosajona, pura intencionalidad. Cabe aclarar que esta ley moral originaria no tiene contenido, mejor dicho, no tiene un contenido determinado, pues este aparece recién con la experiencia. Pero sí hay, con cada experiencia, un deber-ser que se configura a la par de mi ser, independientemente de la determinación de mi voluntad y del curso de acción efectivamente elegido.

- 9 En este sentido, si bien la ley moral o ley de la razón quiere incondicionalmente cumplir con este deber, la experiencia muchas veces lo malogra. La acción no es el deber, sino que el deber nos manda actuar, actuar siempre según mandatos. Pero los mandatos aparecen bajo circunstancias empíricas incorrectas, o pueden interpretarse mal en su cumplimiento, o los medios elegidos para realizarlos pueden estar mal empleados, o incluso uno encuentra cierto placer o evita cierto dolor inmediatos cuando se aparta del deber moral. Todos estos casos se sitúan para Fichte en el ámbito del error, que es reconocido como plenamente coherente con la naturaleza humana ⁸ .
- 10 Dos siglos después del *Beitrag* , Brandom sostiene una serie de tesis en línea con el pensamiento fichteano. El pensador estadounidense afirma que el hombre tiene su rasgo más distintivo como especie en que, a diferencia de cualquier otro ente animado e inanimado, no actúa meramente basado en reglas. Más bien
- lo que es distintivo acerca de nosotros en cuanto creaturas normativas es el *modo* en el que estamos sujetos a normas (para Kant, en la forma de reglas). Como seres naturales, actuamos según reglas. Como seres racionales, actuamos según nuestras *concepciones* de reglas. Aquello que nos diferencia no es actuar vinculados a la necesidad, actuar según reglas; es estar vinculados no solo a la necesidad natural sino también a la necesidad racional. ⁹
- 11 La racionalidad humana implica actuar no por reglas sino por concepciones de reglas, es decir, de acuerdo con una ley moral que se manifiesta como un deber a seguir. En este sentido, la tradición normativista anglosajona se enmarca en la filosofía moral kantiana/fichteana al situar la agencia humana como distintivamente sujeta a leyes de la razón práctica. Es la propia moralidad, y no otra cosa, aquello que conforma la naturaleza humana, y que además hace posible toda otra legalidad y todo otro acuerdo o contrato entre hombres. Este particular estado de naturaleza humano es descrito por el propio Fichte en el *Beitrag* :
- Para descubrir el fundamento de la obligación que imponen todos los contratos hay que pensar al ser humano todavía no sujeto a ningún contrato exterior, sino sometido meramente a la ley de su naturaleza, es decir, a la ley moral. Ese es el *estado de naturaleza*. ¹⁰
- 12
- 13 La naturaleza humana es por ello la total inmersión en el juego de las normas. Fichte no señala aquí una naturaleza de tipo estanca, sino más bien signada por el constante impulso en favor de articular reglas, implícitas o explícitas, acertadas o erróneas, favorables o desfavorables para progreso de la especie, pero siempre acompañadas de la voz interior de la conciencia moral. La agencia humana está por ello ineludiblemente sometida a la fuerza de la razón práctica, a intentar actuar según una (mejor) razón. En este

mismo sentido, Brandom concibe la naturaleza humana como constituyente de un espacio normativo de razones para la acción y para la cognición:

Somos aquellos para quienes las razones son vinculantes y estamos sujetos a la fuerza peculiar de la mejor razón.

Esta fuerza es una especie de fuerza normativa, un “deber” racional. Ser racional es estar vinculado o constreñido por estas normas, estar sometido a la autoridad de las razones. Decir “nosotros” en este sentido es situarnos a nosotros mismos y a los demás en el espacio de las razones, dando y pidiendo razones para nuestras actitudes y acciones. Adoptar este tipo de postura práctica es tomarnos o tratarnos como sujetos de cognición y acción.¹¹

- 14 La razón no es una esfera trascendente donde se encuentran las leyes lógicas del pensamiento. Por el contrario, la razón es una fuerza inmanente, una fuerza que me obliga, que me obliga a actuar, y con la cual solo puedo reconocerme en mi actuar, pues mi propia agencia es, según el paradigma normativo, un actuar sujeto a las normas que yo mismo concibo. Estar necesariamente vinculados a la fuerza de la mejor razón implica el reconocimiento de una voz, sea de tipo individual o colectiva, que dictamina en cada caso qué *debo* hacer, y que Fichte llama ley moral o, en su expresión más popular, “juez interior”¹². Este es el reino de la normatividad, un espacio cualitativamente distinto del que experimentan todos los entes no humanos.
- 15 En este espacio de las razones que acabo de describir siguiendo a Brandom, la ley moral juzga según aquello que Fichte denomina “mandato” (*das Gebot*). A su vez, la constitución normativa de todo ser humano lleva necesariamente a entender la libertad como expresión espontánea de la razón práctica, es decir, como “la completa independencia de todo lo que no somos nosotros mismos, nuestro Yo puro”¹³.
- 16 Entender la libertad como la independencia del Yo puro es también atribuirle una constante aspiración para concretar la fuerza práctica de la razón. Ello se manifiesta en todas y cada una de las expresiones de la conciencia moral. La libertad no tiene que ver en ningún caso con una elección ciega y sin compromiso, ni con el cumplimiento mecánico de reglas dadas desde fuera. La libertad no se demuestra teóricamente, sino que se cumple (o no) prácticamente. Como mostraré más adelante, es en este funcionamiento normativo y performativo, donde subyace la contradicción intrínseca al libertinismo.

3 – Conciencia moral, derecho natural y contrato social

- 17 En sentido propio, el objetivo del *Beitrag* es indagar acerca de la legalidad de una revolución. Fichte se sumerge así en el terreno de la filosofía política, y se propone derivar el derecho natural desde la pura moralidad. Entonces, observa que aquello que le está permitido o prohibido hacer a cada individuo se funda en su naturaleza normativa más profunda. La raigambre moral de lo legal es evidente, al menos en buena parte del pensamiento fichteano ¹⁴, pero se manifiesta con especial claridad en el *Beitrag* en la caracterización fundamental del derecho natural:

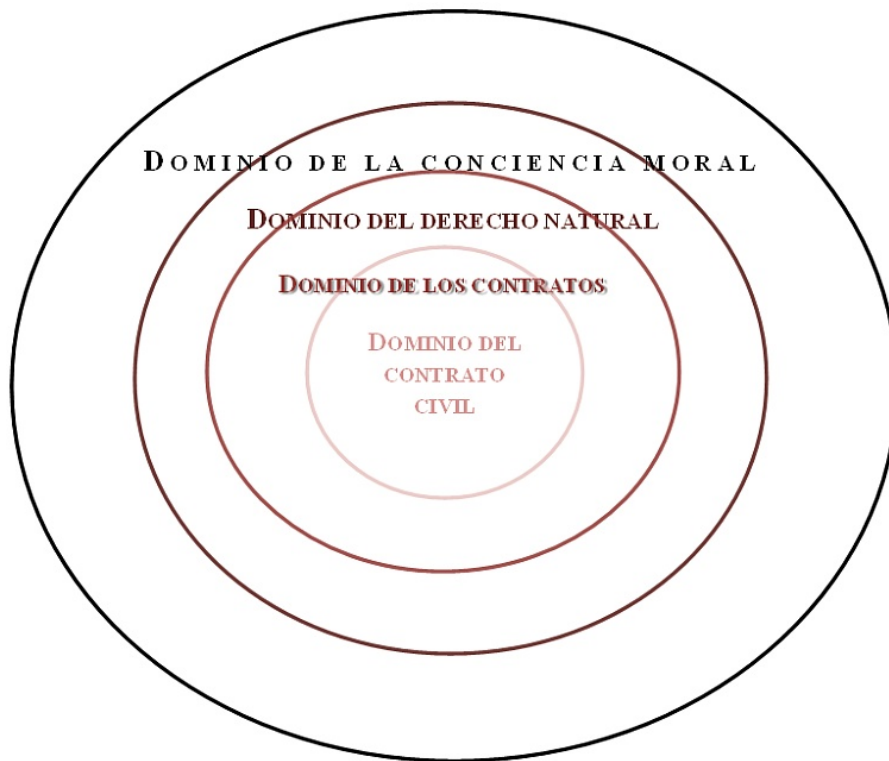
Tanto aquello que es propio de nuestra naturaleza (...) como aquello que la ley realmente ordena, se encuentran comprendidos, junto con lo que ella meramente permite, bajo el concepto de *lo que no está prohibido* por la ley. Así pues, podemos decir que tenemos el derecho a ser seres racionales, que tenemos el derecho a realizar nuestro deber y también podemos decir que tenemos el derecho a hacer aquello que la ley moral permite. ¹⁵

- 18 El primero de los derechos mencionados es precisamente el derecho a actuar como conciencia humana, es decir, a guiarse según la libertad de la ley moral. Solo una vez establecido este derecho originario pueden deducirse los demás derechos humanos, entre los cuales está el derecho a la vida, a la propiedad, y a efectuar contratos. Estos últimos, entendidos como acuerdos entre dos o más partes racionales, suponen la libertad humana como parte constitutiva, y precisamente por ello incluyen la posibilidad de su rescisión:

Cada uno tiene el *deber*, y por ende también el derecho inalienable, de trabajar en su perfeccionamiento hasta el infinito y (...) tiene también el derecho inalienable de cambiar su libre arbitrio según el grado de su perfeccionamiento, pero de ningún modo tiene el derecho de comprometerse a no querer cambiarlo nunca. ¹⁶

- 19 Este último caso es traído por Fichte para ilustrar un tipo particular de contrato: el contrato civil, que consiste en una serie de miembros asociados para formar una comunidad, comúnmente representada por un régimen estatal. Para Fichte, el hombre no puede alienar uno de sus derechos naturales más preciados: “cambiar su libre arbitrio según el grado de su perfeccionamiento”. Esto le habilita a desprenderse de un Estado en caso de que este se convierta en despótico y lesione sus derechos inalienables. La revolución, por ello, es totalmente legítima, independientemente de la inteligencia (*Klugheit*) con la que se utilicen los medios para concretarla.
- 20 Fichte parece querer decir que el individuo puede efectivamente renunciar a su pertenencia a un determinado Estado y formar parte de otros contratos

sociales, o de ninguno, siempre que no se lesionen los derechos inalienables de nadie en ese proceso. “Si uno puede abandonar el Estado, muchos pueden hacerlo. Ellos se encuentran ahora, unos frente a otros, y frente al Estado que abandonaron, bajo el solo derecho natural” ¹⁷ . En esta tesis, uno puede interpretar que Fichte está abriendo la puerta a un tipo peculiar de anarquismo fundado en la conciencia moral. ¹⁸



Para comprender la relación entre la moral, el derecho, y la constitución del Estado tal como acabamos de exponer, Fichte aporta el siguiente esquema ¹⁹ :

- 21 Cabe notar el orden concéntrico en la jerarquía de cada región o dominio. El círculo más pequeño, en el interior de todos los demás, es el del contrato civil, es decir, el del Estado. Seguidamente, se encuentra el círculo del derecho civil y de los contratos en general. Luego se habilita el círculo de los derechos naturales, que se desprenden directamente de la naturaleza moral del hombre y, por último, el pequeño círculo del contrato civil en el que se funda un Estado.
- 22 Resulta entonces claro que toda agencia humana y, a nivel político, todo gobierno que violente y lesione derechos inalienables, va contra el derecho natural, independientemente de lo acordado en el contrato civil. En este sentido, la acción despótica es de por sí ilegítima, y todo ciudadano puede rechazarla y rescindir los contratos asociados a su contraparte estatal en la medida en que están fundados en una unión contraria a la ley moral:

[...] no os está permitido de ninguna manera impedirme que salga de vuestra unión e ingrese en una nueva. De hacerlo, lesionarías un derecho

humano en mí. Del mismo modo, tampoco yo puedo coaccionaros a abandonar la antigua unión y a ingresar conmigo en la nueva, pues entonces yo estaría lesionando un derecho humano en vosotros. ²⁰

- 23 Sin embargo, la falta de igualdad material y de oportunidades, la pérdida de la dignidad humana, la quita de la libertad de pensamiento, e incluso la supresión de la vida, son situaciones que efectivamente existen. Ningún Estado, así como tampoco ninguna persona, debe dañar el derecho natural. Ningún Estado ni individuo debe hacerlo; sin embargo, sí puede hacerlo, como comprobamos histórica y actualmente. En estos casos, se daña la naturaleza normativa de la humanidad, es decir, se daña la humanidad misma.

4 – La contradicción performativa del libertinismo

- 24 El despotismo, tanto en su vertiente individual como gubernamental, no debería existir; pero existe. Ahora bien, aquello que aquí denominamos libertinismo no podría siquiera existir según la propia naturaleza humana. No sólo no es legítimo, sino que tampoco es posible. Mejor dicho, su propia enunciación, y cualquier acción consciente por favorecerlo, lo contradicen en el acto. Se trata en verdad de una contradicción de tipo performativo, según la definición aportada por Habermas: “una contradicción performativa ocurre cuando un acto de discurso constatativo $k(p)$ descansa en presuposiciones no contingentes cuyo contenido proposicional contradice la proposición afirmada p .” ²¹
- 25 La enunciación contradictoria puede formularse así: “la moral no existe”, “no hay moral”, “no hay acciones humanas por fuera del libertinismo mercantil”, y cualquiera de sus variantes. Ahora bien, al postular, concebir, e incluso actuar en vistas a la libertad como mero arbitrio amoral, el libertino liberal necesariamente actúa y juzga, y por ello se mueve, siguiendo a Brandom, según concepciones de reglas, es decir, según una razón práctica propia que le manda actuar. Ello lo lleva, paradójicamente, a afirmar su propio yo moral, puesto que ningún humano puede actuar fuera de aquello que se le aparece como mandato, sea este bajo la forma de una regla explícita o de un deber implícito. Por más que intente negarlo, es más, incluso en el acto mismo de negarlo, el libertino revela su juicio y su acción en vistas a un “deber ser”, pues no puede no concebir nada por fuera de una regla, ni tampoco no autodeterminarse en vistas a una mejor razón. No puede, a fin de cuentas, animalizar su existencia al punto de despojarse de toda agencia. Y cabe recordarlo: toda intencionalidad o agencia humana tiene su base en una autodeterminación moral, incluso si la única esfera posible de acción fuera

una comunidad estrictamente mercantil. Por lo tanto, el libertino contradice su propia concepción de libertad amoral y carente de normatividad en el mismo momento en que la afirma, la postula, la defiende, y la intenta cumplimentar.

- 26 Solo alcanza con que el libertino admita una regla práctica que lo empuja a la acción para que se contradiga performativamente en la afirmación de su propia amoralidad. Actuando intencionalmente, incluso profesando su fe libertina, el libertino niega su libertinismo, y con ello acepta tácitamente las consecuencias morales y hasta legales de su propia agencia. ²² A su vez, al concebir el mercado como único orden posible, y al conectarlo a un tipo de libertad desligada de toda moralidad, el liberal dogmático niega su normatividad y por ello mismo la afirma, pues no es posible romper el círculo mayor de los establecidos en el esquema de Fichte, es decir, la conciencia moral. Ese círculo es él mismo, y si lo rompe, se rompe como persona. Por eso el mercado (o, dado el caso, el Estado) no puede ser pensado como el único orden natural humano. En realidad, este orden humano es, en su expresión más básica, la normatividad de la razón práctica, la capacidad de legislarse según mandatos, normas, leyes o reglas, y nada más.
- 27 El mercado sí puede concebirse como lo que Wittgenstein llama un “juego de lenguaje” ²³. Sus reglas rigen desde el momento en que ingresamos en dicho juego, y valen solo para dicho juego. Incluso el mercado puede defenderse como una institución de relevancia para el perfeccionamiento moral. Ahora bien, si el mercado se erige como única esfera o juego posible, y si la libertad que rige en él es amoral o libertina, entonces se contradice en su propia concepción, tal como se ha mostrado. Si, en cambio, el mercado es un juego más entre otros, cuyas reglas responden finalmente a la ineludible naturaleza normativa, entonces el mercado sí es posible y deseable.
- 28 La originalidad de Fichte radica en que es él quien devela, por primera vez en la historia de la filosofía, la contradicción performativa del libertino. El *Beitrag* afirma:
- A través de la ley moral en mí es determinada la forma de mi Yo puro invariable: yo debo ser un Yo, un ser autónomo, una persona. Siempre debo querer mis deberes. Por lo tanto, tengo derecho a ser una persona y a *querer* mi deber [...]
- Tengo derecho a cumplir con mi deber. ²⁴
- 29 El primero de los derechos es querer mi deber, es decir, no contravenir mi naturaleza moral mediante mi propia voluntad. El deber puede cumplirse o no, siempre de acuerdo con las limitaciones del mundo sensible, la falibilidad de nuestra conciencia, o la información con la que se cuenta para cada decisión. Este cumplimiento del deber puede también ser violentado y alienado injustamente, lesionándose así el derecho natural más puro.

30 Ahora bien, lo que jamás podría tener lugar es la negación de aquello que Fichte afirma al comienzo de la cita: “yo debo ser un Yo, un ser autónomo, una persona” o, más claramente: “siempre debo querer mis deberes”. Ser una persona, por lo tanto, no es un derecho; es un hecho performativo, que a su vez se cumple en cada acto ejecutado según normas, que lleva como contrapartida dar las razones y asumir las responsabilidades que se infieren de él. Por el contrario, no ser persona, es decir, renegar de todo deber-ser o abjurar de toda normatividad, es un acto performativo contradictorio. Por ello, el *Beitrag* de Fichte, tal vez por primera vez en la historia de la filosofía, arroja el libertinismo al plano del sinsentido ²⁵. Y lo que es más importante: no se trata de un sinsentido lógico, sino pragmático; pues la naturaleza humana se afirma, se transforma, se cumple y se contradice siempre en su propia praxis.

5 – Conclusión

31 ¿Puede existir el libertinismo en la realidad? En este artículo he mostrado que, bajo el paradigma fichteano normativista, resulta contradictoria su mera enunciación. Por tanto, no puede existir en sentido propio. Sí podría existir un liberalismo extremo, un minarquismo en el que todo contrato es arrojado incondicionalmente al juego del mercado. Es más: puede incluso darse un tipo de liberalismo en el que el propio mercado quiera legislar por encima del derecho natural mismo. Esto puede ocurrir en los hechos, y hoy cierta parte del poder político argentino sostiene, al menos en la teoría, este modelo radical. Claro está que, en la medida en que se lesionan derechos humanos inalienables, este tipo de liberalismo irrestricto resulta completamente ilegítimo, y se vuelve análogo al despotismo descrito por Fichte en su *Beitrag* o al *Ancien Régime* previo a la Revolución francesa.

32 Sin embargo, en este trabajo apenas exploré la profesión de fe del libertinismo que, en cuanto acto performativamente contradictorio, no puede siquiera plantearse. En términos fichteanos, la contradicción se explicita en la autoanulación del Yo en su intento por negar la voz de la conciencia. En términos brandonianos, en la imposibilidad de rechazar las reglas o las razones que dictaminan cada una de nuestras acciones. Ello implica que ni tan siquiera el mercado podría ponerse fuera de la conciencia moral, pues se trata del núcleo más constitutivo que encontramos, que aparece ya en la inmediatez performativa de la intuición de la propia conciencia, que Fichte llama con acierto intuición intelectual ²⁶.

33 Todo mercado que se sabe libertino se contradice. Pero todo mercado que se precie de ser una expresión humana bien puede (y debe) ajustarse a la

normatividad del derecho natural. Por ello, el liberalismo consistente sí reconoce un orden moral dentro de su estructura. Pero de nuevo: ese orden moral no puede no ser moral, no puede desbarrancar en un *yo quiero* que huye de la autodeterminación de la voluntad por reglas, precisamente porque nada existe fuera de la autodeterminación de la voluntad por reglas.

- 34 A lo largo de esta presentación, Fichte y la filosofía normativa contemporánea han aportado una serie de claves de lectura valiosas para comprender por qué la enunciación del libertinismo es un acto contradictorio. Esto lleva a pensar que no existen libertinos puros, así como tampoco hay, si arriesgo mi lectura, dogmáticos consecuentes. En lugar de ello, hay personas más o menos conscientes de su libertad, más o menos dispuestas a emplearla, y más o menos entregadas a fomentar, detener o traicionar el progreso moral de la comunidad.
- 35 Si, en palabras de Fichte, “el ser humano *puede* lo que *debe*” ²⁷, entonces estamos condenados a ser libres, no libertinos. Pero esa condena es en realidad una bendición propia de una libertad omnipresente, de una ubicuidad de la ley moral en toda agencia humana. En palabras de Jean-Christophe Goddard, ese gesto filosófico fichteano ya “es propiamente un acto revolucionario” ²⁸.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDRINO, B. E HIDALGO PÉREZ, M. (2023) “Mapa. ¿Quién ha votado a Milei? Así son sus apoyos por edad, género o territorio”, *El País*, 21 de noviembre de 2023, URL: <https://elpais.com/argentina/2023-11-21/mapa-quien-ha-votado-a-milei-asi-son-sus-apoyos-por-edad-genero-o-territorio.html>
- BEISER, F. (2017) “Fichte and the French Revolution”, en *The Cambridge Companion to Fichte*, D. James y G. Zöllner (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 38-64.
- BRANDOM, R. (1994) *Making it Explicit*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- CUBO UGARTE, Ó. (2019) “La relación sistemática del derecho y la moral en Fichte”, en *A filosofia da história e da cultura em Fichte*, D. Ferrer (ed.), Coimbra: Coimbra University Press, 41-57.
- FICHTE, J. G. (2024) [17 93] *Contribución sobre la Revolución Francesa*, Traducción y notas de M. J. Solé, epílogo de F. Oncina Coves, Pamplona: Laetoli.

- FICHTE, J. G. (1964) [17 93] “Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution” (BB), en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (GA I/1) R. Lauth y H. Gliwitzky (eds.), Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1-317.
- FICHTE, J. G. (1977) [17 98] “Das System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftslehre“ (SSL), en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (GA I/5) R. Lauth y H. Gliwitzky (eds.), Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 193-404.
- GODDARD, J.-C. (2008) “Fichte est-il réactionnaire ou révolutionnaire?”, en J. -C. Goddard y J. Rivera de Rosales (eds.). *Fichte et la politique* , Milán: Polimetrica, 483-501.
- HABERMAS, J. (1990) *Moral Consciousness and Communicative Action* , Cambridge MA: The MIT Press.
- KANT, I. (1900-2023) [1787] *Gesammelte Schriften, Band III: Kritik der reinen Vernunft. 2te Auflage* , Berlin: Preußische Akademie der Wissenschaften.
- KINLAW, J. (2020) “Intellectual Intuition”, en M. Bykova (ed.), *The Bloomsbury Handbook of Fichte* . London: Bloomsbury, 371-381.
- MILEI, J. (2023) “An interview with Javier Milei”, *The Economist*, 7 de septiembre de 2023, URL: <https://www.economist.com/news/2023/09/07/an-interview-with-javier-milei>
- ROTOLO, A. Y ROVERSI, C. (2009) “Norm Enactment and performative Contradictions”, *Ratio Juris*, Vol. 22 N°4 , 455-482.
- SCARFIA, L. (2024) “¿Es posible la sociedad sin Estado? Individualismo y egoísmo en el *Beitrag* de Fichte”, en *VI Jornadas Internacionales de la RIEF: “Fichte y la Revolución Francesa”* , junio, Universitat de València, España.
- VAN DER VOSSEN, B. Y CHRISTMAS, B. (2023) “Libertarianism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), E. N. Zalta y U. Nodelman (eds.), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/libertarianism> .
- WITTGENSTEIN, L. (2009) [1953], *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations* , Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell.

NOTAS

1. Si bien Milei obtuvo el 55,6% de votos en la segunda vuelta electoral en noviembre de 2023, el candidato obtuvo un 70% entre los votantes menores a 24 años. Cfr. el estudio de la encuestadora Atlas (Andrino e Hidalgo Pérez, 2023).
2. La definición que utilizo no está inspirada ni guarda relación con aquella vertiente histórica francesa que rechazaba cierta moral eclesiástica y estatal establecida en los siglos XVI y XVIII: los llamados *libertins érudits* . Por el contrario, me ciono al uso del

término en clave estrictamente metaética. En este sentido, entiendo el libertinismo como cualquier expresión consistente en amoralidad, hedonismo o cualquier posición que suponga la guía de la voluntad según la maximización del placer sensible, en contraposición a lo dictaminado por la conciencia moral.

3. Me aparto del uso de la palabra “libertario” porque el término en sí mismo no permite inferir una definición clara de la palabra “libertad”. De hecho, en la medida en que cierta vertiente del libertarismo afirma basarse en la no agresión o el respeto por el prójimo, resulta difícil calificarla como libertina. Sin embargo, en la medida en que se propone, en términos fichteanos, un eudemonismo sostenido por una concepción de la libertad únicamente fundada en el juego de voluntades al interior del mercado, el libertarismo sí podría asociarse a aquello que en esta presentación califico como “libertino”. Para un panorama sobre el libertarismo filosófico, cfr. van der Vossen y Christmas, 2023.

Me distancio también del término “anarcocapitalismo”, que también puede asociarse vagamente con el libertinismo liberal. Tomo esta decisión basándome en la definición explícita brindada por el presidente argentino, en la que dice fundar su pensamiento anarcocapitalista en principios teóricos estrictamente ligados a la moralidad. Curiosamente, esta profesión de fe capitalista también puede interpretarse como una restricción de todo desarrollo humano al ámbito del mercado y sin límite alguno por parte de la conciencia moral. Si se sigue este último sentido, entonces el anarcocapitalismo sí puede asociarse al libertinismo liberal. Sobre las principales definiciones filosóficas de Javier Milei, cfr. Milei (2023).

4. Cito este texto de Fichte de acuerdo con GA (BB GA I/1, 193-404), ofreciendo el número de página en la traducción al español de M. J. Solé (ver bibliografía). Todas las citas se ajustan enteramente a dicha traducción.

5. De los tres autores principales de la Escuela de Pittsburgh (Sellars, Brandom y McDowell), utilizo en esta presentación tan solo lo desarrollado por Brandom en *Making it Explicit* (1994), y también remito a una de las voces precursoras más influyentes en el normativismo filosófico pragmatista: Ludwig Wittgenstein, en particular su filosofía tardía desarrollada en las *Philosophische Untersuchungen* publicadas en 1953.

6. Cfr. Beiser 2017, 38-64.

7. BB, GA I/1, 219, trad. pp. 34-35.

8. El *Beitrag* no aporta una teorización sólida al respecto. Sin embargo, Fichte reconoce la compatibilidad del error con la ley moral al disculparse por las equivocaciones en sus propias tesis y argumentaciones. En este mismo pasaje, pide al lector que, una vez haya leído el texto, no dude en señalar los errores en los que su autor incurre, y acto seguido afirma preferir la equivocación mucho antes que caer en la vergüenza de “no reconocer un error mediante confusiones astutas, estratagemas maliciosas o incluso dejando de lado los fundamentos de toda ética” (BB, GA I/1, 208, trad. p. 18).

9. Brandom 1994, 30.

10. BB, GA I/1, 237, trad. p. 61.

11. Brandom 1994, 5.
 12. BB, GA I/1, 219-220, trad. pp. 34-36.
 13. BB, GA I/1, 241, trad, p. 66.
 14. Algunos críticos sostienen que el derecho tiene su fundamento en la moral a lo largo de toda la obra de Fichte. Otros, sin embargo, sostienen que en ciertos textos puede pensarse en la independencia de ambas esferas. Para un panorama actual de dicha discusión, cfr. Cubo 2019, 41-57.
 15. BB, GA I/1, 220, trad. pp. 35-36.
 16. BB, GA I/1, 301, trad. p. 144.
 17. BB, GA I/1, 291, trad. p. 132.
 18. Cfr. Scarfia (2024).
 19. BB, GA I/I, 279, trad. p. 116.
 20. BB, GA I/1, 291, trad. p. 133.
 21. Habermas , 1990: 80. Mi traducción. Habermas toma la definición de K.-O. Apel.
 22. Sobre la utilidad de las contradicciones performativas para el ámbito de la filosofía del derecho, cfr. Rotolo y Roversi, 2009: 455-482.
 23. Al igual que Wittgenstein, entiendo aquí “juego de lenguaje” en su sentido pragmático y extra-lingüístico, es decir, como el conjunto de reglas y las prácticas que componen una actividad humana (Wittgenstein, 2009: 8).
 24. BB, GA I/1, 310, trad. pp. 155-156.
 25. Si bien el *Beitrag* es el primer texto que da cuenta de la contradicción moral performativa, recién en la *Sittenlehre* de Jena (SSL, GA I/5, 1-317) se explicita dicha operación, tal como lo indica acertadamente Jacinto Rivera de Rosales en sus notas a la edición en español de dicha obra. En este texto, Fichte dice, a propósito de quien niega la conciencia moral, que incurre en “una contradicción entre su proceder y su afirmación” (SSL, GA I/V, 71). El filósofo alemán anticipa así las formulaciones de la contradicción performativa de la segunda mitad del siglo XX.
 26. Sobre la performatividad de la intuición intelectual, Cfr. Kinlaw 2020.
 27. BB, GA I/1, 230, trad. p. 49. Cursivas en el original.
 28. Goddard, 2008: 501. Traducción propia.
-

RESÚMENES

Resumen

En este artículo intento mostrar la contradicción y, por consiguiente, la imposibilidad de concebir aquello que designo como libertinismo liberal. Para ello, me sirvo de lo desarrollado por J.G. Fichte en su *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution* (1793/1794) así como también del marco conceptual de la

filosofía normativa contemporánea. Inicialmente, presento la posición de Fichte en *Beitrag* acerca de la naturaleza normativa del ser humano y la fundamentación de los dominios del derecho natural, los contratos en general, y el contrato civil en particular. Una vez explicitado el esquema jurídico-moral fichteano, expongo argumentalmente la contradicción performativa en la concepción moral y política libertina. A modo de conclusión, presento algunas consideraciones finales que atañen a la coyuntura política y la filosofía práctica en la actualidad.

Abstract

In this article I aim to show the contradiction and, therefore, the impossibility to conceive what I call liberal libertinism. For this purpose, I refer to Fichte's *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution* (1793/1794) as well as to the conceptual framework of contemporary normative philosophy. I begin by presenting Fichte's position in the *Beitrag* on the normative nature of the human being and the foundation of the domains of natural law, contracts in general, and the civil contract in particular. Once the Fichtean juridical-moral scheme has been made explicit, I argue and unveil the performative contradiction within the libertine moral and political conception. As a conclusion, I present some final considerations concerning the current political situation and practical philosophy.

ÍNDICE

Keywords: Normativism, Freedom, Contradiction, Morality, Consciousness

AUTOR

SANTIAGO NAPOLI

Sobre el presunto antisemitismo de Fichte

Virginia López Domínguez

- 1 Si hay algo que nunca deja de asombrar es la capacidad humana para tergiversar los conceptos surgidos en un determinado momento histórico y dentro de un cierto contexto intelectual adecuándolos a las necesidades culturales de cada momento, la más de las veces, en función de intereses políticos. Toda apropiación de un pensamiento supone una libre asunción de ideas que inevitablemente cada uno realiza desde una perspectiva propia aprovechando de ellas lo que considera más valioso para su actual realidad y, en ese sentido, provocando un anacronismo que las dota de operatividad y sirve, en algunos casos, para desprestigiar a su autor o convertirlo en una autoridad. Esto ha ocurrido con todos los pensadores en distintas épocas y Fichte no es una excepción. No sólo se trata de la constante malinterpretación de su pensamiento metafísico o religioso mediante equívocos que comienzan con sus contemporáneos para extenderse hasta nuestros días, sino especialmente de sus reflexiones políticas. Entre esos conceptos de fácil manipulación está el de antisemitismo, utilizado en la actualidad tanto por la ultraderecha racista como por la izquierda que denuncia el genocidio en Palestina ¹, y que equivocadamente remiten a la ilustración: a Voltaire, a Kant, e incluso a Fichte.
- 2 Calificar a estos filósofos de “antisemitas” es incorrecto y extemporáneo, porque el adjetivo “semítico” fue acuñado por el orientalista August Ludwig von Schlözer en un artículo del *Repertorio para literatura bíblica y oriental* de J. G. Eichhorn, publicado en 1781 ², y sólo define a un grupo de idiomas entre los que figuran el arameo, el hebreo y el árabe. Esta acepción de la palabra fue usada en el siglo XIX por otros lingüistas como Max Müller, quien distinguió dos tipos de lenguas: la semítica y la aria, utilizando el último vocablo en lugar del término “indoeuropeo”, que fue el que acabaría por imponerse. Pero en ningún momento dichos autores identificaron grupos lingüísticos con grupos étnicos. La palabra “antisemitismo” fue creada casi un siglo después, en 1879, por el agitador, periodista y político alemán Wilhelm Marr, con el

objetivo de descalificar a los judíos, definidos como una raza y no como los seguidores de una determinada religión. De acuerdo con semejante criterio, consideraba que un judío seguía siéndolo aun cuando se convirtiera a otra fe. Y en este punto, se diferenciaba del antijudaísmo tradicional defendido por el cristianismo desde sus comienzos. La rivalidad y hostilidad entre ambos credos era normal, no sólo por sus diferencias en el dogma, sino porque el cristianismo se había abierto paso en el seno de la antigua religión disputándole sus fieles. Así, el rechazo a los judíos por parte de los cristianos era una cuestión puramente religiosa, que se ponía de manifiesto cuando aparecía una resistencia a la conversión. Pero, si la abjuración se daba, el judío dejaba de serlo, con lo cual desaparecía el problema. De hecho, ya en plena Reforma, Lutero mantuvo una conducta amigable con los judíos mientras intentaba convertirlos al protestantismo, pero, al comprobar que no era posible convencerlos, asumió una actitud agresiva, proclamando medidas similares a las adoptadas por los Reyes Católicos durante la expulsión masiva de España en 1492. A tal efecto, escribió *Sobre los judíos y sus mentiras*, un libro publicado en 1543, donde despachó todo su odio ante la frustración que sentía por el fracaso de su mensaje evangelizador, difamándolos e instando a su persecución. En este polémico tratado, declaró que tanto las sinagogas como las escuelas judías debían ser quemadas y sus libros de oración, destruidos, pedía que se prohibiese predicar a los rabinos, se incendiaran sus hogares, se confiscasen sus ingresos o propiedades, y no se les ofreciera protección en las carreteras. En el centro de la cuestión, estaba el hecho de que los judíos no eran productores, sino comerciantes que acumulaban oro y plata para prestar dinero a precios excesivos y que, desde un principio, la iglesia había condenado a los usureros porque sus ganancias no provenían de un trabajo, sino de una hipoteca sobre un tiempo que sólo pertenece a Dios. De ahí que Lutero recomendara que se pusiese el capital judío en metales bajo custodia y que les fuera devuelto sólo a los realmente conversos, mientras que a los jóvenes y fuertes se les proveyese de “mayal o hacha o azada o pala o rueca o huso, a fin de que pudieran ganar el pan con el sudor de su frente” ³.

- 3 Fichte retoma la crítica de Lutero en su escrito de 1793 sobre la revolución francesa, el único texto donde se refiere expresamente a los judíos, aunque lo hace de una manera mucho más moderada que él ⁴. En cierto sentido, resulta lógico que secundase su rechazo, pues había sido educado en el protestantismo para ser predicador y es de pensar que conocía bien la obra de su fundador, especialmente porque cursó estudios en la escuela pietista de Pforta, donde se instruía a los alumnos en una versión radical del luteranismo ⁵. Pero también se comprende su mesura, ya que, según sus propias apreciaciones, consiguió liberarse del influjo de esta institución muy pronto debido a la fortaleza y determinación de su carácter ⁶, evidentemente

reforzadas por las lecturas que realizó allí en secreto. Por ejemplo, de Klopstock, en quien encontró los elementos necesarios para la valoración del idioma alemán y la recuperación del espíritu germánico ⁷, así como para el fortalecimiento de su republicanismo azuzando su ya incipiente hostilidad a los príncipes ⁸. Y, sobre todo, la lectura de Lessing. En sus obras, Fichte encontró la distinción entre la fe y la razón como dos ámbitos independientes y autónomos, de tal modo que es tarea absurda e impropia la de juzgar con las normas de uno los principios del otro intentando una descalificación radical. Además, gracias a él descubrió el derecho del filósofo a pensar sobre la fe sin condicionamiento alguno, cuyo ejercicio vino a demostrarle que la revelación contiene muchos puntos insostenibles, que la moral es independiente de los dogmas y que no se puede privilegiar la revelación cristiana, puesto que sólo constituye un hecho histórico entre muchos. En suma, a través de Lessing atisbó por primera vez ese repelente foso entre las verdades racionales y las verdades históricas, contingentes, que nunca pueden ser prueba de las primeras ⁹. Y a la vez conoció su intento por superarlo, llevado a cabo en la *Educación del género humano*, donde la razón es concebida dinámicamente a través de un proceso gradual de revelaciones que se concretan en la historia y constituyen en su conjunto un plan divino de educación de la humanidad.

- 4 Por otra parte, es evidente que Fichte debía sentir una especial simpatía por los consejos de Lutero vinculados a las ocupaciones habituales entre los judíos, a causa de la relevancia que la acción adquiere en su filosofía, donde la actividad absoluta, la *Tathandlung*, está colocada como primer principio del sistema. De hecho, desde un comienzo consideró el comercio como algo secundario respecto de la producción y estableció que el trabajo es el único medio legítimo para la adquisición de una propiedad. En las *Contribuciones a la rectificación del público sobre la revolución francesa* reprocha a los judíos por “haberse condenado a sí mismos al pequeño comercio que entumece el cuerpo y mata todo sentimiento noble en el espíritu” ¹⁰. Pero, en realidad, su censura no es específica sino genérica, porque el comercio consiste universalmente en un intercambio de bienes corpóreos y no apunta a la transformación de la materia. En efecto, si se prescinde del pacto social que funda el Estado, sólo existen tres tipos de contratos: el matrimonial, que se refiere a las personas; el laboral, a las fuerzas del individuo, sean corporales o intelectuales; y el comercial, cuyo objeto son las cosas ¹¹. Mientras los dos primeros implican lo espiritual, sólo el último tiene que ver con los bienes materiales. Por esa vinculación con la materia, las leyes que rigen el desarrollo del comercio inevitablemente generan una serie de vicios contrarios a la ética idealista, como la ociosidad, el despilfarro, el lujo, la acumulación, la codicia y la avaricia. Resumiendo, fomentan el peor de los males: el egoísmo, el cual se opone al amor, que es el soporte sentimental del

mensaje de Jesucristo ¹². Así, el comerciante es un materialista que consigue incrementar el valor de su mercancía haciéndola pasar de mano en mano, asociándola al estatus social de cada propietario y provocando inflación ¹³. Precisamente, el aumento sostenido del precio de los bienes de consumo, en particular, el del pan, fue uno de los detonantes de la revolución francesa. Además, Fichte denuncia el abuso de las prácticas asociadas al “comercio exclusivo”, a lo que hoy llamamos monopolio, y en este caso no deja de acusar a Federico II por las injusticias cometidas contra los judíos:

La modificación más cruel y odiosa de este tipo de contrato es aquella en la que la parte oprimida es obligada a comprar una determinada cantidad de ciertos bienes pagando por ellos un precio determinado, como hacen los gobiernos de muchos reinos con la sal, y como Federico II obligó durante un tiempo a cada judío a comprar una determinada cantidad de porcelana al contraer matrimonio ¹⁴.

- 5 Para él, la importancia del trabajo es tal que repercute directamente en la propiedad, considerada como base de toda construcción política. Según dice en las *Contribuciones*, “nosotros somos nuestra única propiedad”, puesto que nacemos completamente desprovistos y por naturaleza sólo nos poseemos a nosotros mismos, es decir, a nuestras fuerzas espirituales y corporales ¹⁵. Como consecuencia, la única propiedad privada legítima es la persona de cada uno. En sentido estricto, no puede hablarse de derecho de propiedad sino de apropiación, el cual se ejerce al transformar la materia de las cosas mediante las propias fuerzas. Por tanto, sólo el trabajo puede servir de instrumento para adjudicarse bienes, tanto muebles como inmuebles, y constituir el único criterio válido que fundamenta el derecho de propiedad:

Esta transformación de las cosas mediante la propia fuerza propia (formación) es el verdadero fundamento del derecho de propiedad, pero también es el único permitido por el derecho natural [...]. Quien no trabaja tiene permitido comer, si yo le quiero regalar alimento, pero no tiene derecho a comer en un sentido jurídico estricto ¹⁶.

- 6 Al ligar el derecho de apropiación al trabajo, a la acción libre sobre la materia, Fichte se ve en condiciones de negar el derecho a la propiedad de la tierra, admitiendo sólo su uso. Esta idea permanece en obras posteriores como *El Estado comercial cerrado*, donde rechaza el paternalismo del Estado, ya que su misión no es la de hacernos “felices, ricos, sanos, justos en las creencias, virtuosos y, si así lo quiere Dios, hasta eternamente bienaventurados”. Su principal función consiste en dar a cada uno por primera vez lo suyo, es decir, en adjudicarle una propiedad y, hecho esto, proteger a todos en ella. La propiedad sobre los objetos es aceptada, pero únicamente en segundo término y por derivación del derecho a las acciones libres. De un modo parecido a como Fichte desprestigiaba el comercio, el objetivo de la socialización de los bienes materiales consiste en impedir el

ansia desbocada de poseer más y más, es decir, la acumulación, la codicia y la disputa entre todos, en definitiva, evitar el egoísmo:

He descrito el derecho de propiedad como el derecho exclusivo a **acciones** y, de ningún modo a **cosas**. Esto es así: mientras los hombres permanecen quietos, uno junto al otro, no entran en conflicto, sólo chocan entre sí cuando empiezan a dar señales de vida, a moverse y a producir. La libre actividad es el asiento del conflicto de fuerzas, en consecuencia, ella es el verdadero objeto sobre el cual tienen que pactar los que entran en conflicto, pero las cosas de ningún modo son objeto de ese pacto. El derecho de propiedad sobre el objeto de las acciones libres emana y se deduce sólo a partir del derecho exclusivo a la acción libre ¹⁷.

- 7 A la vista está que, al ocuparse de la propiedad, Fichte vuelve a colocar en primer plano la capacidad de transformar el mundo, convirtiendo el trabajo en fundamento del derecho de apropiación. El motivo filosófico que ha posibilitado semejante tesis es la sustracción al mundo material de una entidad propia e independiente. En sí misma, la materia está muerta. Por su pasividad, ella puede considerarse únicamente como medio, como material para la realización de los fines del hombre, que son de índole espiritual, y, en el peor de los casos, como límite y obstáculo para sus actuaciones. Sólo a la actividad subjetiva se le confiere un valor ontológico. El resto del mundo, el No-yo, adquiere sentido en relación con ella. Por tanto, la misión de toda asociación humana ha de ser la de asegurar la realización y desarrollo de esta espontaneidad libre y autónoma que constituye el núcleo mismo de la razón práctica. Es obvio que el tratamiento de los temas económicos remite a cuestiones metafísicas que encajan en el sistema filosófico de Fichte, guardando plena coherencia con él. En efecto, el filósofo reconoció en una famosa carta dirigida al poeta danés Baggesen en 1795 ¹⁸ que los principios de la Doctrina de la ciencia surgieron en él mientras se encontraba escribiendo este ensayo sobre la revolución francesa, donde intentó legitimar desde el tribunal de la moral el acto de rebelión que culmina en un cambio de constitución, precisamente en un momento en que el entusiasmo revolucionario había decaído en la sociedad alemana a causa de la violencia y el descontrol que afectaban a la nación vecina. El estudio de la revolución francesa a partir de la clave hermenéutica de la ética kantiana le sirvió de inspiración y acicate para crear el “primer sistema de la libertad”, gracias a una previa lucha interior, una reforma del pensar, que lo había liberado espiritualmente de la esclavitud del dogmatismo y el materialismo.
- 8 En efecto, ya en la primera frase del prólogo de las *Contribuciones* Fichte declara que la revolución le parece decisiva para toda la humanidad y que su importancia no reside tanto en las consecuencias políticas que tiene para Francia o para los Estados vecinos, sino, sobre todo, en el hecho de que constituye un ejemplo ético que ofrece un modelo universal de vida. Se trata

de un legado para todos los pueblos deseosos de vivir en libertad y, realmente, así fue, porque los patriotas que lideraron las revoluciones y las guerras de independencia en la América hispana desde el comienzo del siglo XIX habían pasado poco antes por Europa adhiriendo a la masonería, a la cual también perteneció nuestro filósofo. Pero en este momento, Fichte considera -quizás teniendo en mente la situación de Alemania- que no es imprescindible que cada nación reitere la revolución para poder acogerse al ámbito de derecho recién inaugurado. De ahí que en esta obra defienda un cosmopolitismo pacifista que sirva para extender los principios revolucionarios e incluso admita la posibilidad de una nueva revolución. Siguiendo las huellas de Lessing y Herder, reconoce que “todos los acontecimientos en el mundo le parecen cuadros instructivos que el gran educador de la humanidad expone para enseñarnos lo que nos es necesario” y que, dentro de esta pedagogía divina, “la revolución francesa constituye una rica pintura sobre el gran texto del derecho y el valor de los hombres” ¹⁹ . Como consecuencia, Fichte sólo se ocupa de la legitimación del proceso revolucionario, de si se tiene derecho a cambiar una constitución, admitiendo que el valor de las revoluciones políticas es circunstancial, pues su sabiduría depende de los resultados, en consonancia con lo que ya había dicho en la *Reivindicación de la libertad de pensamiento* ²⁰ . En resumen, se decanta por un progreso gradual hacia una ilustración más amplia que conduzca a una moralización del poder, de modo que en este texto no incita ni a la violencia ni a la rebelión colectiva. Su discurso exhorta a recuperar la autoestima y la dignidad propia, lo cual sólo puede hacerse a través de un camino personal, es decir que aboga por una revolución espiritual o cultural, concretamente por lo que ya desde hace muchos años vengo llamando “revolución por la filosofía” ²¹ . Precisamente por eso, llama la atención que aquí pudiera darse un antijudaísmo condenatorio y, en todo caso, habría que explicar cuál es su alcance y su significado.

- 9 Las críticas que Fichte hace a los judíos tienen el mismo tono enardecido que todo su libro, pero no alcanzan la furia y la arbitrariedad de las de Lutero, quien las convierte en insultos de lo más groseros, como cuando, por ejemplo, escribe que están “llenos de las heces del diablo (...) y se revuelcan como cerdos” ²² o que la sinagoga es una “prostituta incorregible y una malvada ramera” ²³ . La diferencia es que la referencia a los judíos en una obra como ésta, verdadero alegato a favor de la revolución, obedece a un interés político. Aunque Fichte utilice algunos argumentos teológicos para apoyar sus críticas, repudia cualquier persecución motivada en la fe y exige tolerancia para todas las religiones, por eso afirma: “No quiero decir que se debe perseguir a los judíos a causa de su fe, sino que absolutamente nadie debe ser perseguido a causa de su fe” ²⁴ . Lo que ocurre es que sus ideas cosmopolitas se dan de

bruces con el aislacionismo y la discriminación que ejerce el colectivo judío, “animado por sentimientos hostiles”, “en permanente guerra con todos los demás”, viendo “en todos los pueblos a los descendientes de aquellos que los expulsaron de su amada tierra natal” ²⁵ . Alguien podría decir que esto último es cierto, pues en época de Fichte los judíos ya habían sufrido reiteradas expulsiones en distintos países europeos y, donde se les permitía vivir, estaban obligados a habitar en guetos, debían pagar impuestos especiales para entrar y residir en ciertas ciudades, a la vez que se les negaban los derechos civiles. Pero, en verdad, se trata de una autoexclusión producida en el mismo momento en que se declararon el único pueblo elegido por Dios. Entonces quedaron marginados “de nuestros banquetes, de nuestros placeres y del dulce intercambio de alegría de un corazón a otro corazón” ²⁶ . Y agrega Fichte:

El judío que logra pasar sobre las firmes, o incluso infranqueables, barricadas que se encuentran frente a él para ingresar en el amor universal de la justicia, de la humanidad y de la verdad es un héroe y un santo. ²⁷

- 10 Esa obstinación en sentirse distintos y superiores no sólo molesta al filósofo sino también al reformador, pues, en contraposición, lo característico del cristianismo es su universalidad, impulsada fácticamente por la indiferencia o el repudio que la nueva religión produjo entre los israelitas, lo cual obligó a dirigir el mensaje de Jesús a todos los hombres que estuviesen dispuestos a secundarlo. En el fondo, la cerrazón se debe a que los judíos acatan a un “dios misántropo” -según dice Fichte- y, para mantenerse bajo su protección, les es necesario unirse contra la humanidad, perseverar en su diferencia y no asimilarse a otros pueblos. El requisito fundamental para ello siempre ha consistido en seguir la ley al pie de la letra, aunque sea irracional. Semejante crítica al legalismo resulta válida para cualquier religión que no permita la libre interpretación de los textos sagrados, incluso para cualquier filosofía que no logre trascender la letra hacia el significado de algo, debido a que la letra mata y sólo el espíritu está vivo ²⁸ . Pero, en el caso de los judíos, la obcecación es aún mayor porque su apego a una ley separatista los pone al margen de la sociedad y, como consecuencia, también de los derechos humanos ²⁹ . Por ese motivo, Fichte nunca se refiere a ellos como si se tratara sólo de un grupo social o religioso sino como un Estado ³⁰ , en consonancia con la distinción que hace en esta obra entre la sociedad, que es el hábitat en el que espontáneamente debe vivir el hombre, pues se trata de un ser social, y el Estado, para cuya entrada se requiere un contrato (en este caso, el pacto de Moisés refrendado por las Tablas de la ley). Citemos como ejemplo la frase que más escándalo ha provocado entre ciertos investigadores y entre aquellos que con beneplácito ven en el filósofo un antecedente del antisemitismo. En resumen, pura comedia, que responde a intereses extraños

al texto, cuando no, a lo políticamente correcto:

Pero para concederles derechos civiles, no veo ningún otro medio que cortarles la cabeza durante la noche y ponerles otra que no tenga ni una sola idea judía en ella. Para protegernos de ellos, no veo ningún otro medio más que conquistar su amada tierra por ellos y enviarlos allí. ³¹

- 11 En una obra como ésta, que estudia los fundamentos de la revolución, apelando a la libertad y desautorizando la violencia, la alusión a la guillotina ha de ser interpretada como un recurso literario, ciertamente exagerado y provocador. Es obvio que Fichte no recomienda degollar a los judíos, sino que está intentando describir su grado de empecinamiento. Lo que sí resulta notable es la sugerencia final de la que parece haber tomado debida cuenta el sionismo: crear un Estado en Palestina, que recoja a los israelitas dispersos en Europa, un proyecto materializado tras la Segunda Guerra Mundial ³² .
- 12 Desde un punto de vista moral, la fuerza física y la brutalidad son vías inadmisibles para alcanzar la libertad colectiva y, además, se vuelven en contra de quienes las ejercen, como demostró la culminación del período del Terror, cuando en 1794 Robespierre, su principal instigador, fue guillotinado. El medio idóneo para obtener la liberación ha de ser la cultura. Fichte la define en términos muy amplios en las *Contribuciones* , como “ejercitación de todas las fuerzas para el fin de la libertad completa, de la entera independencia de todo lo que no somos nosotros mismos, de lo que no es nuestra pura mismidad” ³³ . Puesto que busca la completa subjetivación del No-yo, se trata de un instrumento colectivo que, sin embargo, se plasma de manera individual en la actuación concreta de cada sujeto, de modo que, si alguien lograra alcanzar su más alta meta: interiorizar la ley jurídica y realizarla espontáneamente sin requerir coacción ninguna, podría prescindir de los lazos coercitivos del Estado ³⁴ . Con su característico optimismo, Fichte adelanta aquí la convicción un tanto utópica de que la anarquía será la ejecución en este mundo del reino de los fines, aunque pasen miríadas de miríadas hasta su advenimiento, dado que constituye la forma más perfecta de asociación entre seres racionales ³⁵ . Con esta meta en mente, prepara la idea de una educación para la libertad, desarrollada a lo largo de toda su vida, comenzando inmediatamente por las lecciones sobre el destino del sabio. La tarea educativa se inicia por el propio cuerpo, pues el primer escalón cultural estriba en formar la sensibilidad, pero nunca concluye. Jamás puede alcanzarse la subjetivación plena del No-yo. Se trata sólo de una actividad progresiva, una idea en sentido kantiano, puramente reguladora, que se explicita en la construcción paulatina de un mundo suprasensible, donde los fines particulares quedan subordinados a la universalidad de los preceptos de la razón, pero donde no se elimina la diversidad de los elementos que entran en relación, porque Fichte enfatiza el lado receptivo, las capacidades pasivas

para transformarse a sí mismo ³⁶ . Así, dice en las *Contribuciones* :

Esta cultura para la libertad es el único fin posible del hombre, en cuanto parte del mundo sensible, el fin sensible más elevado que, sin embargo, no es para él un fin en sí mismo sino último medio para alcanzar su más elevado fin espiritual, la completa coincidencia de su voluntad con la ley de la razón. Todo lo que el hombre hace y todo [aquello] a lo que aspira, o ha de ser considerado como medio para este fin último en el mundo sensible, o es una aspiración sin meta alguna, una aspiración irracional ³⁷ .

- 13 Claro que, para que suceda un cambio a nivel colectivo, sobre todo, un cambio de constitución, se requiere algo más que educar al pueblo de acuerdo con un sistema filosófico adecuado. Sin duda, el referente en este punto es Kant, quien, en *Idea de una historia desde un punto de vista cosmopolita*, así como en *La Paz Perpetua* , reconoció que es necesario admitir la coerción externa para lograr poco a poco la interiorización de la ley, es decir que el vínculo más efectivo para acercarse a una sociedad perfecta es el derecho. Ya en las primeras lecciones sobre el destino del sabio, Fichte señala que, entre las obligaciones del hombre docto, aparte de conocer los fines de la humanidad, están la de indicar los defectos de la constitución política y la de observar el punto de evolución en que se encuentra la sociedad de su tiempo para arbitrar los medios que permitan acceder al siguiente nivel ³⁸ . Precisamente, esto es lo que hizo Fichte en el futuro, elaborar distintos proyectos políticos, que a veces contradecían a los anteriores, simplemente porque se atenía a los acontecimientos y seguía el desarrollo de la revolución francesa, intentando solventar los problemas que allí se presentaban. Según Martial Guérout, su fuente de inspiración siempre fueron los sucesos que estaban ocurriendo en el país vecino y las soluciones que allí se adoptaron. Por ejemplo, las *Contribuciones* siguen muy de cerca las medidas de la Asamblea Constituyente ³⁹ , como la intervención del Estado en el régimen de propiedad, la nacionalización de los bienes de la Iglesia o la no separación fáctica de los poderes, lo cual produce una cierta flexibilización respecto del sistema de gobierno. Lo que no cabe en el panorama político de trasfondo y llama poderosamente la atención es que Fichte apoye la educación creciente del pueblo a través de la formación cultural y de la legislación, pero a la vez niegue la concesión de derechos civiles a los judíos. Dicha negación no es arbitraria y tiene que ver con la asimilación judía acaecida entonces en Berlín que se conoce con el nombre de *haskalá* .
- 14 Hasta poco tiempo atrás, los judíos de Alemania habían permanecido confinados en sus guetos, ocupándose de sus negocios y centrados en una vida familiar marcada por rígidas normas religiosas. Igual que en el resto de Europa, se los había aislado del resto de la sociedad y, por supuesto, de la vida política. Como resultado de una ancestral exclusión de la cultura y de la historia, se los había relegado a un nivel inferior de la humanidad, el

correspondiente a un pueblo expulsado de sus tierras, condenado a mantenerse apátrida, siempre extranjero y errante. Prusia fue pionera en la desarticulación de medidas discriminatorias, incluso a pesar de la ambigüedad política de Federico II, especialmente en temas de censura religiosa. Este proceso acaeció no sólo porque la ilustración hubiese minado los fundamentos ideológicos de la aristocracia y conseguido erradicar los prejuicios elitistas y la discriminación, sino por motivos sociales y económicos. Según explica Hannah Arendt, en Prusia estaba ocurriendo un cambio importante en aquel momento: la nobleza perdía su poder y su riqueza mientras la burguesía avanzaba, a la vez que los judíos habían logrado una situación económica muy desahogada. En definitiva, se estaba produciendo la disolución de los estamentos, un proceso que permitió a cada individuo abandonar el suyo y recolocarse, siguiendo siempre la fuerte presión del ascenso social que venía desde abajo ⁴⁰ .

- 15 La llegada de la ilustración, con su ideal de racionalidad, de justicia y libertad para todos, hizo pensar entonces en la necesidad de humanizar a los judíos, de integrarlos al resto de la sociedad y concederles sus derechos civiles. Herder había sido el primero en reivindicar que la historia humana empezaba con los israelitas en contraposición a la visión secularizada de Voltaire, quien la hacía comenzar con los grandes imperios asiáticos. En la *Educación del género humano*, Lessing defendía una concepción parecida acercando las distintas religiones y mostrando que existía una continuidad entre la revelación judía y la cristiana. Pero, además, según cuenta Jacobi en las *Cartas a Moses Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza*, llevaba veinte años estudiando secretamente a este filósofo judío, lo cual hizo que otros autores, como Herder o Goethe, hicieran lo mismo y adoptaran sus principios para concebir la naturaleza, entendida como manifestación de la divinidad. Así se produjo en Alemania la rehabilitación de Spinoza, hasta entonces un filósofo maldito, cuya relectura se encuentra a la base de todos los sistemas idealistas y del panteísmo romántico. A este rescate de la tradición judaica en el ámbito teológico y filosófico, Lessing agregó también una recuperación por vía poética, concretada en su obra de teatro *Nathan, el sabio*, donde aparece la famosa parábola del anillo, símbolo de la tolerancia entre las tres religiones del Libro, a las que presenta como igualmente verdaderas si se practican los buenos preceptos. El personaje de Nathan está inspirado en un íntimo amigo de Lessing. Se trata del filósofo judío Moses Mendelssohn, uno de los intelectuales más prestigiosos en la Alemania de aquella época. Como representante de la ilustración, asumió la apología de los derechos civiles de los judíos y de su deseo de integrarse, poniéndose al frente del movimiento de la *haskalá* y contando, además, con el beneplácito de ambas partes. Para alcanzar su cometido, abrió de par en par las puertas de su residencia familiar

y la convirtió en el centro de reunión berlinés más brillante de entonces, donde intervenían sus hijas, quienes llegaron a ser miembros destacados de la *Frühromantik*. Aparte de sus obras filosóficas, escribió libros sobre judaísmo y la historia del pueblo judío, si bien su mayor aportación de cara al movimiento ilustrado emancipatorio fue una traducción de la Torá al alemán, que realizó convencido de que uno de los factores más importantes de integración en una población a la que no se pertenece en origen es el uso de una lengua común al inmigrante y al pueblo que lo recibe. Lógicamente, esto fue bien recibido en la colectividad, que pronto disminuyó la cerrazón religiosa o la presión sobre sus propios miembros y poco a poco fue acomodándose para disponerse a una asimilación. En un comienzo, se promovieron muchos bautismos y, más tarde, incluso algunas conversiones al catolicismo. Pero, sin duda, lo más interesante fue que de esta flexibilización nacieron los salones literarios coordinados por mujeres judías, donde acudían personas de cultura de distintas procedencias sociales. En las tertulias se respiraba un aire de tolerancia prescindiendo de las diferencias de clase o de la ideología, quizás porque el espacio que ocupaban los judíos no se encontraba marcado previamente, se estaba inaugurando ⁴¹. Se podía hablar de cualquier cosa sin prejuicios, con audacia y franqueza, en un momento en que los valores estaban cambiando y se gestaban nuevos modos de vida, es decir, cuando más que nunca era necesario crear una nueva cultura adaptada a las necesidades sociales que estaban surgiendo. Evidentemente, éste fue el caldo de cultivo para que hiciera su aparición un movimiento tan crítico y rompedor con las normas como fue el del primer romanticismo. Pasadas tres décadas, una vez concluido el proceso de movilidad social, cuando la burguesía adquirió importancia política, desapareció la influencia de los judíos en el Estado, porque ya se podía prescindir de ellos ⁴².

- 16 Fichte no participó en este proceso en el momento en que escribió las *Contribuciones* porque vivía fuera de Alemania, pero, una vez en Jena, mantuvo una profunda amistad con Dorothea, la hija de Mendelssohn y mujer de Friedrich Schlegel, que se intensificó después de su retirada a Berlín. También mantuvo excelentes relaciones y contó con el aprecio de otros intelectuales judíos como Salomon Maimon, Rahel Levin Varnhagen o el también médico David Veit. En principio, no tenía razones personales para el rechazo de la emancipación, aunque, si leemos atentamente el pasaje que se refiere a los israelitas, se observa que tras él se esconde una denuncia a la turbia política de los gobernantes en materia religiosa, en este caso, de Federico Guillermo II de Prusia. Poco antes de las *Contribuciones*, Fichte había publicado anónimamente la *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron*, donde tomaba partido en la polémica

suscitada por la prohibición de la segunda parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón* como consecuencia de la aplicación de los edictos de censura religiosa de 1788, en cuya promulgación había influido de manera decisiva el ministro conservador Wöllner. Salía en defensa de Kant reclamando la libertad de expresión en cuanto efecto indisoluble de la libertad de pensamiento, considerada como un derecho inalienable sin el cual sería imposible alcanzar la autonomía intelectual que constituye el fundamento de la auténtica dignidad humana. En la nota referida a los judíos que se encuentra en las *Contribuciones*, aparecen alusiones veladas a la prohibición del texto de Kant y a su concepto de ilustración como “mayoría de edad”, que sirven para señalar el carácter contradictorio de la ilustración, pues manipula la tolerancia hipócritamente según el rendimiento político que le pueda sacar:

La tolerancia que reina en favor de los judíos en Estados donde no hay tolerancia hacia los pensadores autónomos muestra a las claras cuál es su verdadera intención. La conservación de tu fe se encuentra tan cerca de tu corazón paternal. Mira estos judíos: ellos ni siquiera creen en Jesucristo. Tú no tienes que tolerar eso, pero veo que los cubres con beneficios. -Oh, tienen supersticiones y eso me es suficiente. Puedes creer en Zoroastro o en Confucio, en Moisés, Mahoma, en el Papa, Lutero o Calvino. Todo eso me da igual, siempre que creas en una razón extranjera. Pero si quieres tener tu propia razón, eso no lo toleraré. Sé menor de edad, de lo contrario crecerás hasta alcanzar mi altura- [...] Sé que, ante varios tribunales doctos, uno tendría permitido atacar la moralidad entera y su más sagrado producto, la religión, antes que a la nación judía. ⁴³

- 17 Está claro que el ataque a la *haskalá* tiene que ver con la equívoca forma de administrar la libertad religiosa por parte del Estado prusiano, con el favoritismo judío frente a la religión racional de Kant. Ahora bien, si prescindimos de las circunstancias religiosas y políticas que rodean a Fichte e intentamos ofrecer una visión objetiva de lo que el judaísmo representa para él, podemos decir lo siguiente:
- 18 Del estudio sobre la revolución resulta que un cambio político es legítimo cuando apunta a una mudanza de constitución que otorgue más libertad e igualdad a los ciudadanos, porque el propósito de la humanidad es la construcción del reino de los fines en la tierra, aunque su realización efectiva sólo constituya una meta ideal. Los ciudadanos tienen derecho a romper unilateralmente el pacto social que han suscrito cuando les parezca oportuno y, dado que han ingresado a él de forma individual, también la ruptura puede serlo. Por una parte, no los retiene ni el contrato civil, que es válido en la medida en que todos lo aprueben, ni ningún contrato especial sobre su propiedad o sobre la cultura que han recibido ⁴⁴. Por otra, la inmutabilidad y la validez eterna de los contratos lesiona el derecho de la humanidad de ser

libre ⁴⁵ . De este modo, en una revolución, siempre hay grupos o individuos aislados que permanecen al margen de la ley vigente en la medida en que han sido capaces de interiorizarla y no necesitan de la coacción para cumplir con su deber. Si finalmente la “antigua asociación” ya no tiene ningún miembro y todos se han incorporado voluntariamente a la nueva, entonces “la revolución entera ha sido legítimamente lograda” ⁴⁶ . Éste sería el modelo ideal, que implica una entrada sin violencia en la anarquía, pero la realidad histórica hasta aquí muestra que todo cambio político, cualquiera sea el nivel de desarrollo de la sociedad en que se dé, tiene dos etapas o “pasos”: el de la disolución del Estado por abandono del viejo contrato y el de la construcción de uno nuevo mediante la unificación de los renunciantes, de tal manera que en un momento dado coexisten dos Estados “uno al lado del otro o uno dentro del otro”, lo cual puede generar confusión y desorden ⁴⁷ . Ante el posible temor a las desgracias y al caos que puede provocar una situación semejante, que obstaculizaría la puesta en marcha de una rebelión, Fichte señala que los países europeos ya conviven con una amenaza de ese tipo. Es la admisión por parte del Estado de grupos que acatan de forma ciega unas normas no compartidas por la mayoría y más bien contrarias a ella, reglas que establecen una jerarquización de los individuos y su sometimiento a las esferas internas más altas, generando así más de un Estado dentro del Estado. Entre ellos, señala a los judíos, al ejército, al clero católico y a la nobleza, contra los cuales arroja fuertes críticas. La defensa de sus privilegios, su espíritu de casta y la obediencia sin cuestionamiento los convierte en grupos hostiles, en no-ciudadanos incapaces de suscribir libremente un pacto que no sea el que los vincula a su propia organización. Su mayor peligro consiste en que tienen intereses opuestos al Estado ⁴⁸ . Sin duda, Fichte tiene razón. No nos damos cuenta de su existencia y del riesgo que entrañan, porque en realidad se trata de los poderes fácticos que vienen sosteniendo de un modo oculto al Estado prácticamente hasta hoy, sobre todo si sustituimos a la nobleza por élites económicas. Este tema, que casi no ha sido tratado por los estudiosos, es una preocupación preponderante en la actualidad con la creación de guetos en las ciudades, formados por distintas nacionalidades o religiones, grupos terroristas y mafias, que funcionan con sus propias reglas al margen de la legalidad vigente del país.

- 19 En cuanto al individualismo imperante en las *Contribuciones* , produce una serie de contradicciones difíciles de resolver, que afectan a la distinción entre moral, derecho y política, que aquí es muy flexible. Sobre todo, llama la atención la idea de que cualquiera puede abandonar el Estado si considera que la ejecución del pacto social lesiona su libertad, quedando ligado a los otros miembros de la sociedad por lazos morales, que le permiten crear una comunidad que se declara al margen de sus leyes, especialmente por dos

razones. Primero, porque Fichte conocía perfectamente la doctrina de que el pacto social reposa en la voluntad general. En segundo lugar, porque ya en las *Contribuciones* había llegado al descubrimiento de que la base de todo derecho natural es el carácter intersubjetivo de la racionalidad humana expresándolo en términos muy similares a los utilizados en la *Fundamentación del derecho natural* ⁴⁹ .

Tú que me escuchas -afirmaba entonces- reconoces en mí tu derecho y te apresuras por ello a protegerlo hasta que yo mismo pueda hacerlo. Tú proteges en mí el derecho de toda la humanidad ⁵⁰ .

- 20 La idea de que toda asociación humana supone siempre una relación recíproca entre individuos en la que la acción de cada miembro compromete a los demás en el desarrollo de su propia razón, y no sólo externamente sino en su aspecto más esencial, choca con este individualismo que permite la ruptura unilateral del contrato y que, ingenuamente, parece admitir la existencia de un acto que no tiene repercusiones sobre los demás. Tampoco se explica por qué Fichte recurrió a él para justificar una revolución que había sido obra de todo un pueblo y no de un grupo reducido. Lo que sí se ve con claridad es que tal argumento, sumado a la defensa del cosmopolitismo, sirve para legitimar la posición de los partidarios de la revolución fuera de Francia: la de los masones, que tanta influencia tuvieron en las independencias sudamericanas, y, en particular, la del propio filósofo. Y de este modo, apelando a razones morales provenientes de una ética individualista como la kantiana, Fichte explica cuestiones de filosofía del derecho, cuando en realidad lo que parece es estar encubriendo razones pragmáticas. En su caso, de acuerdo con la cita de la historia del “salvaje” en la obra de Marmontel ⁵¹ , que utiliza en las *Contribuciones* como ejemplo de dominio de la sensibilidad, se trata no tanto de actuar proactivamente sino de saber resistir, porque la libertad real se da luchando con las pasiones, entre límites y obstáculos, ante los cuales no hay que dejarse avasallar.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah: Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía. Barcelona, Lumen, 2000.
- Becker, Hans-Joachim: Fichtes Idee der Nation und das Judentum. Den vergessenen Generationen der Jüdischen Fichte-Rezeption. Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 2000.

Druet, Pierre-Philippe: “La politisation de la métaphysique idéaliste, le cas de Fichte” en *Revue Philosophique de Louvain* Nº 72 (1974).

Fichte, Johann Gottlieb: *Fichtes Werke*, hrsg. von I. H. Fichte. Berlin, Walter de Gruyter, 1971. Es una reproducción fotomecánica de *Sämtliche Werke* y *Nachgelassene Werke* publicadas en 1845-6 y 1834-5 respectivamente. = SW.

Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitzky, etc.. Stuttgart/Bad Cannstadt, Fromann (Holzboog), 1962 - 2012. = GA

Fichtes Briefwechsel, hrsg. von Hans Schulz. Leipzig, Haessel, 1925 (2ª edición aumentada con un Nachtrag: Leipzig, Haessel, 1930; reimpresión: Hildesheim, G. Olms, 1967). = Sch.

Algunas lecciones sobre el destino del sabio (Introducción, traducción y notas de Faustino Oncina Coves y Manuel Ramos Valera; Epílogo de Wolfgang Janke). Madrid, Istmo, 2002.

Contribución sobre la Revolución Francesa (Traducción y notas de María Jimena Solé y Epílogo de Faustino Oncina Coves). Pamplona, Laetoli, 2024.

El Estado comercial cerrado (Estudio preliminar, traducción y nota de Jaime Franco Barrio). Madrid, Tecnos, 1991.

Filosofía y Estética. La polémica con Friedrich Schiller (Ed. M. Ramos y F. Oncina Coves). Valencia, Universitat de Valencia, 2007.

Fundamento del derecho natural según principios de la Doctrina de la ciencia (Traducción J. L. Villacañas, F. Oncina Coves y Manuel Ramos; Estudio introductorio J. L. Villacañas). Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

Los caracteres de la edad contemporánea (Traducción e introducción José Gaos). Madrid, *Revista de Occidente*, 1976.

Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos (Traducción F. Oncina Coves). Madrid, Tecnos, 1986.

Fuchs, Erich: “Fichtes Stellung zum Judentum”, en *Fichte-Studien* 2, Amsterdam, Rodopi, 1990, pp. 160-177.

Heimsoeth, Heinz: *Fichte*. München, Reinhardt, 1923; (Tr. de M. García Morente) Madrid, *Revista de Occidente*, 1966.

Lessing, Gotthold Ephraim: *Sämtliche Schriften* (Hg. Karl Lachmann und Franz Muncker). Stuttgart, Göschen'sche Verlagbuchhandlung, 1886-1924.

López Domínguez, Virginia: *Fichte o el yo encarnado en el mundo intersubjetivo*. México/Buenos Aires, UNAM/RAGIF, 2023.

La concepción fichteana del amor. Buenos Aires, Sudamericana, 1982.

"Fichte o la revolución por la filosofía", en *Revista de Filosofía*, 3ª época, VI, 9 (1993), pp. 139-150.

Luther, Martin: *Von den Juden und ihren Lügen*. Wittenberg, Hans Lufft, 1543.

Sobre los judíos y sus mentiras, Buenos Aires, Libros Tauro: www.librostauro.com.ar .

Marmontel, Jean François: *Les Incas ou la destruction de l'empire du Pérou*, en *Oeuvres complètes*, Tome VIII, París, Imprimerie de Firmin Didot, 1777.

Navajas, Santiago, "De Kant y Fichte a Corbyn y Colau: el antisemitismo está de vuelta", en *Club de Libertad Digital*, 3/3/2023.

<https://www.clublibertaddigital.com/ideas/tribuna/2023-03-03/santiago-navajas-de-kant-y-fichte-a-corbyn-y-colau-el-antisemitismo-esta-de-vuelta-6992455/> .

Schlözer, August Ludwig: "Von den Chaldäern", en *Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur* (Hrsg. J. G. Eichhorn), Leipzig, 1781, Teil VIII, pp. 113-176.

Sweet, Paul R., "Fichte and the Jews: A Case of Tension between Civil Rights and Human Rights", in *German Studies Review*, vol. XVI, Nr. 1, Feb. 1993, pp. 37-48

Wundt, Max: *Beiträgen zur Philosophie des deutschen Idealismus*. Erfurt, Keyser, 1920.

NOTAS

1. Como ejemplo, este artículo de S. Navajas en *Club de Libertad Digital* del 3/3/2023: "De Kant y Fichte a Corbyn y Colau: el antisemitismo está de vuelta".

2. A. L. Schlözer, "Von den Chaldäern", en *Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur* , Teil VIII, pp. 113-176.

3. M. Luther, *Von den Juden und ihren Lügen* , Cap. XI. *Sobre los judíos y sus mentiras* , p. 94. Véase también pp. 92-93.

4. J. G. Fichte , *Beyträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution* , GA I, 1, pp. 203-404; SW VI, pp. 149-151.

5. Sobre la importancia del pietismo en la formación de las élites culturales de Alemania en esta época y sobre la estancia de Fichte en la Schulpforta, véase mi libro *Fichte o el yo encarnado en el mundo intersubjetivo* , pp. 40 ss.

6. Véase carta a Reinhold del 2 de julio de 1795, *Sch.* 476, I, p. 476.

7. M. Wundt, *Beiträgen zur Philosophie des deutschen Idealismus* II, p. 40.

8. H. Heimsoeth, *Fichte* , p. 14.

9. G. E. Lessing, *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft* , en *Sämmtliche Schriften* XIII, pp. 5 ss.

10. GA I, 1, p. 292; *Contribución* , p.134.

11. GA I, 1, pp. 314 ss.; *Contribución* , pp. 161 ss.

12. Sobre este punto mi libro *La concepción fichteana del amor* , pp. 65-82. Es importante señalar que, para todos los idealistas, Jesucristo trae al mundo el Evangelio del amor

en oposición a la obediencia a la ley, que caracteriza al judaísmo.

13. “Tampoco voy a examinar lo que sucederá con la distribución de la riqueza y la seguridad de la propiedad en las familias si el ciudadano se ve obligado a dejar que su capital flote en el siempre incierto comercio, o a prestarlo casi con la misma incertidumbre y contra intereses desorbitantes. Pero no puedo dejar de admirar la profunda política de nuestros tiempos más recientes, que logró inventar el secreto mediante el cual se le otorga al signo general del valor de las cosas un valor especial derivado de la persona del propietario, y que hace que una suma aumente o disminuya por el mero hecho de pasar de una mano a otra”. GA I, 1, p. 358; *Contribución* , p. 218.

14. GA I, 1, p. 315; *Contribución* , p. 162.

15. GA I, 1, p. 266; *Contribución* , p. 100.

16. GA I, 1, p. 267; *Contribución* , p. 101.

17. HGS , SW III, pp. 399-401; *El Estado comercial cerrado* , pp. 15 s.

18. GA III, 2, N° 282 b, p. 300. Véase asimismo el esbozo de esta carta en *Sch* . 231, I, pp. 449 s.; GA III, 2, N° 282 b, p. 298.

19. GA I, 1, p. 203 s.; *Contribución* , pp. 11 s .

20. SW VI, p. 5; *Reivindicación* , pp. 6 s.

21. Cf. V. López Domínguez, “Fichte o la revolución por la filosofía”, en *Revista de Filosofía* , pp. 139-150.

22. M. Luther, op. cit., Cap. VI, p. 53.

23. op. cit., Cap. III, p.28.

24. GA I, 1, p. 293 nota; *Contribución* , p. 135.

25. GA I, 1, p. 292; *Contribución* , pp. 133 y 134.

26. GA I, 1, p.292; *Contribución* , p.134.

27. GA I, 1, p. 292 nota; *Contribución* , p. 135.

28. “La letra mata, sobre todo en la Doctrina de la ciencia, lo cual se debe, en parte, a la esencia del sistema mismo y, en parte, también a las características anteriormente mencionadas de la letra”. Carta a Schmidt del 16-09-1798 , *Sch* . 313, I, p. 596. Véase *Sobre el espíritu y la letra en la filosofía* (GA I, 6, pp. 333-361; *Filosofía y estética* , pp. 103-133).

29. GA I, 1, p. 293 nota; *Contribución* , p. 135.

30. GA I, 1, p. 292; *Contribución* , p. 133.

31. GA I, 1, p. 293 nota; *Contribución* , p. 135.

32. Véase H.-J. Becker, “Fichte-Rezeption im Zionismus”, en *Fichtes Idee der Nation und das Judentum* , pp. 320-343.

33. GA I, 1, p. 241, *Contribución* , p. 66.

34. GA I, 1, p. 253; *Contribución* , p. 102.

35. UBG, GA I, 3, p. 37; *Algunas lecciones* , p. 75 y GgZA, SW VII, p. 144, *Los caracteres* , pp. 129 s.

36. UBG, GA 1/3, p. 44; *Algunas lecciones* , p. 91

37. GA I, 1, p. 243; *Contribución* , p. 69.

38. UBG, GA I, 3, Lección 4.

39. Cf. P.-P. Druet, “La politisation de la métaphysique idéaliste, le cas de Fichte”, p. 706.
40. H. Arendt, *Rahel Varnhagen* , p. 61.
41. *Ibidem* , p. 87.
42. *Ibidem* .
43. GA I, 1, p. 293 nota; *Contribución* , p. 135.
44. GA I, 1, p. 290; *Contribución* , p. 132.
45. GA I, 1, p. 300; *Contribución* , p.143.
46. GA I, 1, p. 296, *Contribución* , p, 138.
47. GA I, 1, p. 291, *Contribución* , p. 132.
48. GA I, 1, p. 295, *Contribución* , p. 137.
49. GNR , GA I, 3, Parágrafo VI.
50. GA I, 1, p. 285/ *Contribución* , p. 125. Cf. *ibidem* , pp. 285-288/ pp.124-127.
51. GA I, 1, pp. 241 ss.; *Contribución*, pp. 66 ss. Se refiere a *Les Incas ou la destruction de l'empire du Pérou* de Jean François Marmontel, p. 226. Esta novela, inspirada en hechos reales, alcanzó una enorme popularidad durante las independencias americanas y testimonia el uso que el Siglo de las Luces hizo de las crónicas de Indias. Desde un comienzo, Marmontel se remonta explícitamente a Bartolomé de Las Casas para defender la tolerancia religiosa, destacando su aportación como precursor de los derechos humanos.
-

AUTOR

VIRGINIA LÓPEZ DOMÍNGUEZ

Fichte on Trial. The Atheist, the Nihilist, the Democrat ¹

Lucas Damián Scarfia

- ¹ **Keywords** : Fichte; Morality; Atheism; Nihilism; Democratism

Introduction

- ² The aim of this article is to determine the meaning of the accusations made against Johann Gottlieb Fichte in the context of the Atheism Dispute (*Atheismusstreit* , 1798-1799). According to these accusations, his philosophy was atheistic and nihilistic, and he himself was a democrat-Jacobin-anarchist. I aim to establish whether these charges can be deduced from his thought as presented in the first version of his system, the *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (*GWL*) (1794-1795), and in his revolutionary writings (*Revolutionsschriften*) *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten* (*ZD*) (1793) and *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution* (*BB*) (1793-1794). Although Fichte denied the accusations during the Dispute, and it is impossible to determine whether this denial was merely a judicial strategy or a genuine philosophical conclusion, I will examine those works as well as the texts constituting the Dispute, i.e. *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (*üGuG*) (1798); *Apellation an das Publikum* (*AP*) (1799); and *Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus* (*VS*) (1799) in order to identify the aforementioned features and assess their systematic consistency. In other words, I aim to connect some fundamental metaphysical concepts of his philosophy—in particular the notions of tendency (*Streben*), drive (*Trieb*), and longing (*Sehnen*)—with their practical consequences, especially religious, moral, and political ones, notably concerning the concept of duty (*Pflicht*), insofar as they relate to the specifically manner in which a human being can and, more importantly according to Fichte, ought to develop their existence. In this way, I intend to show how the moral character of his idealism entails—even at times contrary to Fichte's own

claims during the Dispute—a blurring of religion and politics as modes of conceiving subjective and intersubjective life.

- 3 Fichte wrote in VS: “«[t]o them, I am a democrat, a Jacobin [...]». It is not my atheism that they are persecuting by judicial means; it is my democratism” (GA I/6, 72-73/195-196).² He also stated: “I am quite far from preaching anarchy” (GA I/6, 74/196). As noted in the preceding paragraph, we will see that the elements constituting these accusations form a *totum*, and that his philosophy—as *Doctrine of Science*—his atheism, democratism, anarchism, and even his nihilism, are mutually intertwined.
- 4 Even if it is impossible to fully distinguish the meaning of Fichte’s defense in its intellectual or strategic-biographical dimension, it is nevertheless useful to provide a historiographical overview in order to contextualize the philosophical issues discussed in the Dispute. In 1798, the philosopher published *üGuG* in the *Philosophisches Journal einer Gesellschaft teutscher Gelehrten* which he co-edited with Friedrich Immanuel Niethammer. The text, written from the transcendental perspective of Fichte’s moral idealism, appeared as an appendix to an article by Friedrich Karl Forberg entitled *Entwicklung des Begriffs der Religion*. When Forberg submitted his text for publication, Fichte wished to add some footnotes of his own, but Forberg refused. Fichte therefore decided to publish the text as it was³ and instead published his notes as an independent work: the aforementioned *üGuG*.
- 5 A few months later, following the publication of an anonymous accusatory pamphlet known as *Schreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichteschen und Forbergschen Atheismus*, which reached the highest ranks of government in the Electorate of Saxony, Fichte’s publication and his *Journal* were confiscated on the grounds that his statements in that text were allegedly atheistic.⁴ For this reason, on January 19, 1799, he published AP as a means of personal and public defense. In addition, on March 18, he sent the VS to the Pro-Rector of the Jena Academy as a university justification for its publication. Ultimately, none of Fichte’s attempts to escape the accusation succeeded, and he eventually left the University of Jena, where he had held the Chair of Transcendental Philosophy since 1794.⁵
- 6 As for Fichte’s academic status at the time, he achieved immediate success upon publishing *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (VKO) (1792), another work on the philosophy of religion, which the public initially believed to be Kant’s long-awaited book on the subject.⁶ The text had been published anonymously. Kant promptly made it known that the work was Fichte’s. In fact, Fichte had written it to present to Kant during his visit to Königsberg, and from that moment on he became a recognized figure in the philosophical sphere and earned his position as Professor in Jena. However, precisely

because of the Dispute, he left Jena in 1799 and eventually settled in Berlin where he was appointed the first Rector (1811) of the University (*Humboldt-Universität zu Berlin*), founded the previous year by Wilhelm von Humboldt.

- 7 The question of the relationship between Fichte's writings and thought from the Jena period (1793–1800) and the Berlin period remains a matter of scholarly debate and lies beyond the scope of this article. Suffice it to say that there are two main lines of interpretation: those who hold that there is a rupture,⁷ and those who maintain that there is continuity⁸ both in the various versions of his metaphysical system and in the applied meaning of his philosophy. There are also those who seek to identify points of agreement and divergence between the two phases. The central issue is whether Fichte abandoned the transcendental-moral position of his Jena idealism and adopted an onto-theological mode of thought that goes beyond the limits of critical philosophy. It is likewise a matter of deciding whether Fichte should be read as a revolutionary or a more reformist thinker or, depending on certain interpretations of his works, even as a reactionary or conservative one. Since this is not the place for a digression on the comparative question of Fichte's philosophical perspectives across different periods of his work, we shall restrict ourselves to the Jena years, with the aim of addressing the question posed at the beginning of this article.
- 8 Based on the aforementioned sources, we will now present the connection between three aspects of Fichte's thought: **1.** his metaphysical thinking, considering the concepts of striving (*Streben*), drive (*Trieb*), longing or yearning (*Sehnen*), and duty (*Pflicht*); **2.** the atheism and nihilism of his theory, grounded in the preeminence of its transcendental-moral character. To shed light on this question, we will also refer to his biographical and philosophical relationship with Jacobi;⁹ and finally, **3.** the democratism–Jacobinism–anarchism understood in its moral sense, which stands in opposition to a political conception of human existence.

1. Fichtean Moral Idealism from its Fundamental Concepts

- 9 Fichte characterizes his philosophical thought using different labels. In the *GWL*, he calls it “practical idealism” (cf. *GA* I/2, 311/249) and “critical idealism” (cf. *GA* I/2, 326 and 412/265 and 343). In *EE*, he refers to it as “transcendental-integral idealism” (*vollständiger transscendentaler Idealismus*) (cf. *GA* I/4, 204 and 227). What is of value for our purposes in this article is to emphasize morality as the central axis around which the Fichtean system unfolds and to consider its consequences for his conception of man's

practical existence which ultimately leads to his characterization as atheist, nihilist, and democrat.

- 10 To delineate this and to connect the *GWL* with the revolutionary writings and the texts of the *Dispute* it is worth beginning by highlighting the connection between two passages in his works in which two of the main concepts of his philosophy—longing and duty—come into relation. He says in *AP*: “this weariness with the transitory, this yearning for something higher [...] lies indelibly in the mind of mankind (*Gemüthe des Menschen*). Just as indelibly a voice in it says that something is a duty (*Pflicht*)” (GA I/5, 424/100). And in the *GWL*, he writes: “a longing, a drive toward something with which one is utterly unacquainted, a drive that reveals itself purely [...] through a void: a drive that seeks satisfaction without indicating where such satisfaction is to be found” (GA I/2, 431/358).
- 11 This highlights the metaphysical foundation of his system, from which its practical meaning—moral, religious, and political—derives. Fichte links longing and duty. The discovery of these terms implies an understanding of the transcendental meaning of his idealism. In fact, their realization entails the self-discovery of the subject as a free activity that launches itself—that *ought* (*soll*) to launch itself—into the infinite, in search of something higher that fills the boredom and emptiness of finite existence. Thus, in Fichtean thought, morality and the transcendental—that is, transcendental subjectivity—are interconnected, as, on the other hand, are religion and the transcendent—God and the State. In other words, it is a matter of choosing between an idealistic or a dogmatic understanding of existence. ¹⁰
- 12 Even though the scope of this article does not allow for a full exposition of the dynamics of Fichtean metaphysical thought as presented in the *GWL*, it is worthwhile to comment on the pages he dedicates to the “Foundation of the Science of the Practical” (§5–§11) in order to understand why he could be accused of atheism and nihilism. The metaphysics of longing is developed from §10 onwards. However, to grasp its role within the system, it is necessary to refer to §§5 and 7 of the *GWL*, in which the notions of striving (*Streben*) and drive (*Trieb*) appear. In fact, according to the passage in §10, Fichte describes longing as an activity directed toward an ideal object—that is, one impossible to attain within the finite (cf. GA I/2, 432/239).
- 13 In §5, he had described the I—as the principle of the system—¹¹ as an infinite striving that seeks to overcome the world-reality in which it always encounters a check (*Anstoß*) (cf. GA I/2, 386–387 and 405; 187–188 and 209).
¹² In other words, the I strives, in its character as a principle that posits itself as such (*sich setzen*), toward absolute self-identification, overcoming all checks imposed by the world (cf. GA I/2, 400/202). However, Fichte

emphasizes that this is precisely what the I cannot achieve. If it were to do so, the striving would be exhausted, and the self would collapse in upon itself. In his words: “[t]he I can extend the object of its striving to infinity; but were it at any determinant moment to be extended to infinity, then [...] the idea of infinity would be realized—which, however, is itself a contradiction” (GA I/2, 403/335).

- 14 On the other hand, in §7 he describes the drive as a determined striving (cf. GA I/2, 418/222).¹³ He thus demarcates a distinction between the terms. From the drive, the I determines itself to produce an effective reality outside of itself (cf. GA I/2, 430/236). But this does not imply the realization of the ideal infinitude of the I in the world of the finite. What the longing drive puts into action is not an absolute product of the I. As a conclusion to this reasoning, he states:
- 15 the drive that manifests itself in the I is by no means directed at matter as such, but instead, at a certain «determination of matter» [...]. Longing by no means aims at the production of matter as such; instead, what it aims at is the modification of matter (GA I/2, 434/362).
- 16 Now, the question that Fichte reflects on here is where the reconciliation between ideal activity and the drive toward reality takes place. According to his argument, he has already indicated where this locus lies: in longing. The I oscillates (*schwebt*) between the projection of an ideal object and the reality that differs from that object. However, insofar as the object longed for is something other than reality, both ideality and reality, the object of longing and the real object are reconciled in their reciprocal determination (*Wechselbestimmung*) through longing. He writes:
- [i]deality and the drive toward reality are inwardly united in longing. Longing is directed «toward something else», which is possible only on the presupposition of a preceding determination by means of ideal activity. Also present in longing is the drive toward reality (as limited), since this drive is «felt» [...]. What is longed for is now determined, but only by the predicate that it should be «something other» for feeling (GA I/2, 444-445/372-373).
- 17 On the basis of this metaphysics of longing, two fundamental questions arise in both the *GWL* and *AP*, which make it possible to understand the accusations of atheism and nihilism directed at Fichte. These questions also allow us to delineate the moral dimension of his idealism, grounded in the concept of duty. On the one hand, they concern the impossibility of absolute contentment and harmony for the subject—the impossibility of a total consummation of longing and duty. On the other hand, they emphasize that longing and moral duty originate in the subject and are directed toward the subject. In other words, Fichte presents a field of absolute immanence,

leaving no room for religious transcendence.

- 18 Regarding the first of these questions, Fichte says that longing aims towards what he calls a “feeling of «satisfaction»” (*Befriedigung*). If longing didn't try to satisfy itself, it wouldn't rise up as such. The drive as an action towards reality, once satisfied, gives rise to a feeling of approval (*Beifall*). But this implies a disapproval (*Misfallen*) of the object of a previous longing. As Fichte explained, in longing, ideality and reality are conciliated, but ultimate identification and the experience of total harmony are not possible: “[h]armony is present, and from this there arises a feeling of approval [...] of total completion (which, however, lasts but a moment, on account of the necessary return of longing)” (GA I/2, 450-451/378).
- 19 With this conclusion, Fichte links the metaphysics of his system to its practical sense, which is particularly moral and not religious. Although there is never an endpoint to the drive that longs, in every action by which the subject gives form or modifies-moralizes the world, there is a gain in respect for the infinite order of subjectivity. He writes in *AP* :
- the goal of our entire existence and all of our acting —a goal that is indeed never to be reached but is to be unceasingly promoted [...].¹⁴ [T]his vocation of ours proclaims itself to us precisely through that yearning (*Sehnen*) that is not to be satisfied with any finite good [...]. The unshakeable confidence of the person who does the right thing [duty] for the sake of [moral] conscience (*Gewissen*), the unshakeable confidence that he approaches the fulfillment of his goal, is hereby explained as well. He irresistibly feels, even if he has not developed it into a distinct thought, that that disposition is precisely the presupposition of and the means to his satisfaction and liberation and that he enters thereby into the order that his inextinguishable yearning requires (GA I/5, 426/102).
- 20 As for the second question above, it is a matter of underlining the immanent significance of longing and duty, which are involved in Fichte's conception of the structure of subjectivity. In other words, he conceives of a longing and a duty that is transcendental and not transcendent; moral and not religious. Subjective existence is only founded and directed towards self-improvement from and within itself. He states in *AP* :
- this [moral] character, which is to be attributed to every human being, can be developed [...] only by at first guiding a person not to outward propriety but rather to «inner» righteousness [...]. [W]ithout such righteousness [...] religion is a pernicious superstition leading mankind to complete ruin (GA I/5, 431/106).
- 21 As explained in the *GWL* , Fichte also argues in *AP* that the position of the I is a self-position. In other words, the foundation and *telos* of subjective existence is its own moral existence. The problem that arises from this concerns the relationship between morality and religiosity. If the foundation

and goal of existence is the moral duty that the subject discovers solely within himself, what place, then, does the God of religion occupy in the Fichtean idealistic system?

- 22 Throughout the *AP*, Fichte refers to an imperative voice (*gebietende Stimme*) as the point of discovery of oneself, as well as of the suprasensible and infinite moral character of subjectivity (cf. *GA I/5*, 426/101–102). For Fichte, longing and moral duty constitute a single immanent principle—neither transcendent nor theological. In this way, the possibility of God as an entity that summons the subject to a higher life is undermined. This calls into question not only theism but transcendent religiosity as a whole. In fact, in both *üGuG* and *AP*, it is not only the God of positive religion who loses ground, but also Spinoza’s substance, as a principle of which the subject is merely a mode. A subject whose foundation of existence does not lie in itself implies transcendence and, on a philosophical level, dogmatism (cf. *GA I/5*, 356 and 434–435; cf. *GA I/6*, 46). Fichte addresses this point when he criticizes Spinoza’s system in disagreement with Jacobi’s system. At this point, the question of Fichte’s atheism is closely linked with the nihilism of which he stands accused.¹⁵

2. The Atheist and the Nihilist

- 23 In order to go deeper into the atheism and nihilism of Fichte’s idealistic thought as shaped during the Jena period within the context of the Dispute, it is useful to refer to some passages from the letter that Jacobi wrote to him between March 3 and 21, 1799. This choice is not arbitrary: Jacobi was a principal actor in the Dispute. In fact, in *AP*, Fichte directly requested his intervention in that context (cf. *GA I/5*, 447). However, Jacobi did not contribute philosophically to safeguarding the Fichtean system. On the contrary, in the letter he expresses his opposition to the theses concerning the relationship between morality and religion, as well as to the consequences for the practical existence of the subject from Fichte’s point of view. In particular, Jacobi criticizes the atheistic drift and the subjective and objective nihilization or, in Jacobi’s words, “phantasmagorization” that stem from the foundations of Fichtean idealism.¹⁶ For Jacobi, the alternative is clear: “[m]an has this choice [...] and this alone: Nothingness or a God” (*GA III/3*, 251/524).
- 24 For his part, Fichte wrote in *üGuG*—rejecting theistic religion as well as any other dogmatic philosophy—: “the faith (*Glauben*) that has just been derived, however, is faith entirely and completely. That living and active moral order is itself God; we require no other God” (*GA I/5*, 354/26). This statement once

again underscores Fichte's emphasis on morality as the proper means of developing human existence, in contrast to a religious mode of development. But this is precisely the question to be analyzed here: what relationship does he establish between morality and religiosity, and what is the meaning of duty and faith (*Glauben*) in his view? To uncover this matter, it is necessary to discuss some elements of Fichte's systematic development of the foundation of his practical thought as presented in the *GWL*. These elements serve both to highlight its moral character and to reinforce the philosophical concepts introduced in the preceding paragraph.

- 25 Let's start by quoting in its larger context the citation of Jacobi that was previously referred to only partially. He states:

[m]an [...] can find himself only «in» God; and he is to himself unfathomable because God's being is necessarily unfathomable to him. "Necessarily", for otherwise there would reside in man a supra-divine power (*übergottliches Vermögen*), and God would have to be capable of being invented (*erfunden*) by man. God would[n't] be then the Highest Being (*höchstes Wesen*) who «subsists in Himself alone». [M]an loses himself as soon as he resists finding himself in God as his creator, in a way inconceivable to his reason; as soon as he wants to ground himself «in himself alone». Then everything gradually dissolves for him into his own nothingness. Man has this choice, however, and this alone: Nothingness or a God. If he chooses nothingness, he makes himself unto a God, that is, he makes a «phantom» (*Gespent*) into God [...] and all that surrounds him should be anything but a «phantom» (GA III/3, 250-251/523-524).

- 26 At the end of the first paragraph of *GWL*, Fichte summarizes a history of Modern Philosophy, showing the ways in which previous philosophers¹⁷ approached the first principle of their systems—as far as reaching this principle is the main object of the *GWL* —¹⁸ and he emphasizes two points that go hand in hand: i) that they conceived it in a theoretical rather than a practical manner, and ii) that this principle is transcendent with respect to subjectivity. In other words, the first principle is a foundation that stands and directs not from and toward subjectivity, but from and toward something—whether a fact, a thing, a God, or a substance—that effectively transcends the subject. Jacobi does not appear in this list of philosophers. From our analysis of the grounds of the *GWL*, we will show how Jacobi falls under this characterization of other modern philosophers, and through this opposition we will clarify certain elements of Fichte's own philosophy—in particular, the atheist and nihilist traces that Jacobi himself highlights.

- 27 According to Fichte, considering the first principle of subjective experience as a fact (*Tat-Tatsache*) or as a thing-substance entails a problem, since, in a logical sense, both presuppose an antecedent cause and thus lead to an infinite regress, making it impossible for the principle to be established (cf.

GA I/2, 263-264 and 280-281/19-20 and 32-33). For Fichte, the principle must escape the factual; it must escape being understood as something closed. Thus, the first principle cannot be a being, but rather an activity (*Handlung*). For Fichte, the principle is the absolute I as *Tathandlung*, in which the factual (*Tat*) coincides with activity (*Handlung*).

- 28 The question then arises: why is the I this activity as the systematic principle, and does Fichte not here refer to another notion? In his search for such a principle, he begins with the logical proposition of identity, “a = a,” as a certain basis accepted by every rational subject.¹⁹ At the same time, he points out that the necessary connection between the terms that are identified is only formal (=X). That is to say, up to this point it is not possible to establish anything regarding its content. He then continues as follows:

[n]othing is yet posited thereby regarding «whether» A itself exists or does not exist. This raises the question: under what condition does A exist? X is at least contained in the I and is posited by the I, since the I is that which judges in the case of the above proposition [...]. X is possible only in relation to some A; but X is actually posited in the I, and thus A must also be posited in the I, insofar as X is related to A [...]. «A exists purely and simply for the judging I, and it exists at all only because it is posited in the I as such». In other words [...] there is something [= X] in the I that is constantly self-identical [...] and this X that is posited purely and simply can also be expressed as follows: “I = I” or “I am I” (GA I/2, 257/202).

- 29 Thus, there is no being that can precede the I as a principle. In Fichte’s words: “«the I originally posits its own being purely and simply»” (GA I/2, 261/205). However, this being should not be understood in ontological—i.e., substantial and constitutive—terms as something closed, but only in practical-philosophical—i.e., regulative—terms. Otherwise, the logic of infinite regress in transcendent-dogmatic thought would appear once again. But what, then, is the status of the concept of the I? At this point, it can be said that the I, which is not a being, is, according to the development in the *GWL* and from Jacobi’s classification, a phantom, or, in accordance with the terminology of that text, an idea (cf. GA I/2, 409/134).
- 30 As claimed by Fichte, the subject must necessarily, in its knowledge of the impossibility of fully grasping itself, outline the idea of itself as absolute, as total unity. He says: “this [unity] [...] is the object of an Idea, something that «ought» to be present and ought to be brought about by us” (GA I/2, 281/223). In other words, it is a phantom, existing and not existing at the same time. It exists in its projection through the duty to be, and it does not exist in its lack of total concreteness. It exists through the constant activity of self-positing, and it does not exist insofar as it is not caused by anything that transcends it and gives it a closed formation. Thus, the fantasmatic-ideal self functions as a regulating focus of a practical nature. Hence arises the primacy

of morality as a component of Fichtean idealism in terms of its principle, alongside the rejection of the religiosity characteristic of a mode of thought that maintains the existence of a being—Jacobi’s God or Spinoza’s substance—²⁰ that stands above subjectivity as its cause, or of which the subject is only a mode.

- 31 On the other hand, to return to Jacobi’s statement: “[m]an has this choice [...] and this alone: Nothingness or a God.” In fact, if one conceives that only a foundation outside subjectivity (*höchstes Wesen* -God) (cf. GA III/3, 243/517) can grant meaning to oneself and to the world, then its negation implies nihilization. The foundation as an ideal I entails the loss of the subject from itself; it implies the dissolution of any closed meaning. Yet it is precisely through this “idealization-phantasmagorization”—which is at the same time a moralization, that is, the tracing of a regulative idea—that the subject creates (*erfunden*), or in Fichtean terms, posits (*sich setzen*), itself and produces worldly meaning as a dynamic of loss and gain at once. This is the very dynamic of longing and duty described in the previous section of this paper. In fact, this idea can be related to what Fichte says in *AP* concerning action for the sake of duty. Even though it never achieves complete fulfillment, it is precisely the act itself that posits meaning where—in nihilistic terms—there is none. Fichte says of the idealistic philosopher who assumes the I as the principle of his existence:

“I will do my duty” [...]. Through this outlook alone is he again able to bear the human hustle and bustle that has become disgusting to him. “Duty now demands”, he says to himself, “that i go on with this life and deal vigorously and cheerfully with whatever now happens to me; and even though life for its own sake has very little value for me, it is holy to me on account of duty” (GA I/5, 424/100).

- 32 Against this lack of a God to grant meaning, to ground subjective existence and world existence, and against the absence of total completion or satisfaction, Jacobi states:

if there is no God [...], [j]ust as this world of appearances [and this subject] if [they] had all [their] truth in the appearances and no deeper meaning, if [they] had nothing to reveal apart from them, [they] would become a ghastly phantom before which I would curse the [moral] consciousness where this horror has its genesis [...]. The moral principle of reason, the «accord of a man with himself, a fixed unity» [...] is not itself the «true». Its self, in itself alone, is barren, desolate and empty [...]. I feel a terrible horror before the «nothing», the absolutely indeterminate, the utterly void» (GA III/3, 241-245/515-519).

- 33 And he adds in opposition to this horrifying moral conception of oneself by man who believes that he himself is of particular importance:

if you meet a man that thinks high of himself, that is so full of himself, then stay away from him and have pity on him. We are not great, and our

happiness lies in the possibility to believe in something greater and better... Those who do not think so and believe they are better than they are, put lies in their sack which cannot be filled with them (GA III/3, 264; JWA 3, 55/XLVIII).

- 34 Now, for Fichte, to conceive of a fullness of oneself is a false dogmatic consolation. He writes in *AP* :

the actual intention of this system, I will state it in a few words: with respect to the doctrine of religion, its overarching goal is to snatch away from mankind all the props supporting its laziness and all the reasons for glossing over its depravity, to stop up all the sources of its false consolation, and to leave neither its understanding nor its heart any standpoint other than that of pure duty and belief in the supersensible [moral] world [...]. Contrary to the dogmatist, whose mind attributes self-subsisting reality to the latter because his heart is contented with that very thing. Our philosophy does not deny all reality; it denies only the reality of the temporal and the transitory in order to establish that of the eternal and the everlasting in its full dignity. It is strange to accuse this philosophy of denying divinity, since it instead denies the existence of the world in the sense in which it is asserted by dogmatism (GA I/5, 440/114-115). And he adds: what is solely the true and absolute «for me» does not exist at all for them and is a chimera (*Chimäre*) and phantasm (*Hirngespinnst*) «for them» (GA I/5, 444/118).²¹

- 35 We can now go a bit further in examining Fichte's atheism and nihilism by connecting their metaphysical development in the *GWL* with their practical implications as they appear in *AP*. In this work, Fichte equates morality and religion. This alone could already be considered problematic if we take into account the argumentative propositions established throughout this paper. The problem arises when he introduces an internal distinction within that equivalence. He writes: "[m]orality and religion are absolutely the same. Both are an apprehension of the supersensible, the first through action, the second through belief" (GA I/5, 428/104). Fichte does not go much further than this statement in his explanation. Nevertheless, we can conclude—taking into account the preceding and following passages—not only his rejection of the theistic God, but also his rejection *tout court* of religiosity as a constitutive component of subjective existence. In this way, once again, his philosophy can be characterized as atheistic and nihilistic. A few lines before that quote, we read:

[i]t is absolutely necessary and is the essential element in religion that the man who affirms the dignity of his reason relies on the belief in this moral world order (this supersensible, divine realm [...]), takes each of his duties, considered as a decree of that order, and every result thereof, as good, i.e. as beatifying; and happily submits himself to that order [...]. But anyone who demands a concept of God's essence that is in the least conceived without relation to our moral nature and is independent of it in the

smallest part has never known God (GA I/5, 428/103).

And he adds: that he summarizes (and focuses on) the various relations of that order to himself and to his acting (when he has to speak thereof with others) by means of the concept of an existing being (which he perhaps calls God) is the consequence of the finitude of his understanding (GA I/5, 428/103. And cf. GA I/5, 433/107).

- 36 From what has been said, we can see once again that Fichte not only rejects the anthropomorphization of divinity but also argues that divinity is nothing outside subjectivity itself in a transcendental-moral sense. For the philosopher, the suprasensible world is the world of the I, not that of a being transcending it. Religious thought disappears within Fichte's moral philosophy. Thus, the atheism of his system rests on his denial of the concept of something above subjectivity, that is, the denial of transcendence. In the same way, his nihilism rests on the denial that reality possesses meaning in itself, beyond that which the subject attributes to it as an activity—a longing drive—that unfolds in the world and constantly idealizes and moralizes it—action for duty—(cf. GA I/5, 438/112). Finally, we will see how the terms democratism and anarchism also emerge hand in hand with the Fichtean notions of atheism and nihilism.

3. The Democrat-Jacobin-Anarchist

- 37 The question to be examined at this point concerns the kind of politics that can be derived from Fichte's thought, which revolves around morality as its fundamental axis. My aim is to understand the classification of Fichte as a democrat, a Jacobin, and an anarchist.²² Fichte assigns a central place to the political question within the framework of the *Atheismusstreit*. In *VS*, he argues that his alleged atheism is merely a pretext, and that the real reasons he is being targeted are his democratism and Jacobinism as equivalent terms at that time. He also reveals in that text that he is not seeking any revolution and that he is far from wishing for anarchy. There are two interconnected issues to elucidate in this regard. On the one hand, there is the democratic-anarchist sense of his thought in the *BB*—insofar as he states in *VS* that it is on the basis of this work that he is being criticized. But more broadly, on a philosophical level, there is the exploration of anarchism or moral democratism—a term that can be attributed to his philosophical perspective, although it does not correspond to the author's own terminology—²³ which challenges the very idea of a political configuration of human life. It is worth clarifying here that, in the context of this article, democracy does not imply a specific form of government, but rather absolute equality among men, grounded in the philosophical foundations of his moral idealism and in the disappearance of government itself understood in political terms. In fact,

Fichte discredits the idea of a truth established by a majority of votes in political elections, on the grounds that positive laws have nothing to do with truth according to the moral law (cf. GA I/1, 211/14).²⁴ Thus, it is in a metaphysical-moral sense that we shall consider democracy—and also revolution—as these concepts are developed in *BB*.²⁵

- 38 In *VS* he affirms: “«[t]o them, I am a democrat, a Jacobin [...]». It is not my atheism that they are persecuting by judicial means; it is my democratism” (GA I/6, 72-73/195-196). He also writes: “I am quite far from preaching anarchy” (GA I/6, 74/196). And against the idea of a revolution:

I cannot wish for a revolution, for my wishes are satisfied. I cannot intend to cause or support any revolution, for I have no time for that. my time is dedicated to entirely different things that require tranquility [...]. [A] single hour would [not] be left over for revolutionary activities [for me] (GA I/6, 78-79/200).

- 39 In the following pages of this text, Fichte is concerned with rejecting the position he had taken in *BB*, which, according to him, could give rise to the relevant accusations (cf. GA I/6, 75). However, just as the course of his polemical writings—if we take them to their extreme consequences—leads one to think that he rejected religion as an aspect that should be part of humanity, so too, when studying the meaning of the political detachment of his idealism, the idea of an exaltation of moral democracy or anarchy²⁶ that equalizes all individuals and calls into question the role of politics—and in particular of the State as its primordial institution—gains strength. But before analyzing his words in *BB*, we can once again turn to *AP* to see how Fichte also speaks there in idealistic terms—i.e. against empiric-dogmatic views based on the sensible aspect of subjective existence—in favor of the idea of equality among individuals and, hand in hand with this, in opposition to egoism as a proper way of developing an individual’s life.²⁷ There he writes:

that yearning [longing] (*Sehnen*) demands liberation from the bonds of sensibility [...], from which the performance of duty, as a consequence of our acting, really liberates us [...]. An entirely new world opens itself to us by means of that predisposition in our nature. Without it, all of the thoughts and endeavors of the human heart are aimed solely at sensible gratification, or at best at the dominance of our unconditioned willfulness (*unbedingte Eigenwille*) (GA I/5, 425/101). (And in *üGuG*, cf. I/5, 353/24-25).

- 40 Fichte links sensible life, that is, the life of the dogmatic-eudaimonist who is oriented towards the world as if it had a value in itself (cf. GA I/5, 435/109), to a subjective disposition that seeks nothing more than the satisfaction of its own unconditioned will, which aims at a pleasure consumed within sensibility itself. On the other hand, the existence of an idealist-moral character, which is based on duty, implies an orientation towards a

suprasensible world in which the character of subjectivity is the same in every individual. Thus, morality implies absolute democratism as absolute equality. Also in *AP* he maintains:

I necessarily will my beatitude, not as a pleasurable state, but [...] because a rational being (*vernünftiges Wesen*) deserves it [...]. My [moral] conscience (*Gwissen*) shows me that the single yet infallible means to beatitude is the fulfillment of duty [...]. It forces on me the unshakeable belief that there is a rule and a fixed order [...] in accordance with which the purely moral mode of thought necessarily makes for beatitude [...], an order in which all sensible beings work collectively toward the morality of all and thereby toward the «beatitude of all» (GA I/5, 426-427/102). (Underlined text is my own).

- 41 From this background, the question arises as to whether, for Fichte, the political consideration of the subject's life should not be set aside. If morality guides the subject toward the beatitude not only of oneself but of everyone, what role would politics and the State, as its primary institution, play in relation to intersubjective relations? This is a theme that also appears in the aforementioned *BB*.
- 42 In general terms, in this work he vindicates the French Revolution at a time when most German intellectuals had adopted conservative positions toward it.²⁸ Fichte seeks to highlight the moral significance of the revolutionary process and to emphasize the importance of conceiving a libertarian and egalitarian society founded on individualism—and therefore anti-statist in any of its forms of government, whether monarchy or democracy in its political sense—yet not, for that reason, egoistic. Historiography on the text has generally followed an interpretative line according to which it is a work in which a radicalization—either opposed to or continuous with—Lockean liberalism is presented (Schottky, 1973: XXVIII; Church & Schön, 2021: XVI). From this perspective, Fichte's individualism would in fact imply an egoistic subject. However, it is possible to understand Fichte's proposal as leading to the conception of a society that is indeed individualistic, but egalitarian in a moral and therefore absolute sense—contrary to any possible egoism. It is precisely this radical conception of democratic human life—in which democracy should be understood as horizontality among individual lives—that was highlighted and criticized by Fichte's conservative philosophical detractors of the time.²⁹
- 43 The moral aspect of his philosophical thinking here is linked to the systematic foundation of his thought in *GWL*.³⁰ In *GWL* we find the duty of subjective unity as an existential foundation expressed in moral terms. In *BB*, Fichte refers to the command (*Gebot*) of agreement with oneself (*mit Sich selbst einstimmig zu Machen*), which, when conceived from rationality in a transcendental sense—i.e. a priori and universal—implies the assumption of

the moral law (*Sittengesetz*) as the sole foundation of human free actions—that is, actions in accordance with duty, actions by command (cf. GA I/1, 219-220/23-24)—with a view to achieving that agreement. This is important because it allows us to specify the role of this law as a factor of equality among individuals. In other words, morality, in its rationality, implies equality as universality; it is what is common to all. In *BB*, Fichte states:

[t]his primordial form of our self now desires to bring its «changeable» forms [...] into agreement with itself [...]. It [the primordial form of our self] desires this continuously for all reasonable spirits, for it is the primordial form of «reason per se» (GA I/1, 219/24).

- 44 Insofar as morality leads to harmony among individuals it is possible to ask what is the meaning of the State and civic-political laws in relation to the organization of inter-individual relations, according to the development of Fichte's argument in *BB*. Here he affirms:

the moral law of reason is not the business of civil legislation (*bürgerliche Gesetzgebung*). The former is absolutely complete without the latter, and the latter does something superfluous and harmful if it attempts to give the former a new sanction (GA I/1, 238/46).

- 45 And in turn, he directly criticizes the State as an institution that seeks to determine human life insofar as it is not grounded in morality. He characterizes the State as something that does not truly aim at freedom, justice, or human concord-equality among men but rather, through dogmatic procedures, seeks to make machines of them. Hence arises the Fichtean exhortation to withdraw from political life. We read in *BB*:

the State has always tried to habituate us in every way possible to be a machine, rather than an independent being (*selbständiges Wesen*) [...]. [N]o injustices ought to be committed. Since no civil association (*bürgerliche Verfassung*) is possible without injustices, no civil association must exist (GA I/1, 286-287 and 308/97 and 116).³¹

- 46 Now, returning to *AP*, another issue worth mentioning when considering Fichte's moral democratism-anarchism is that of gradualism with regard to the realization of duty and, at the same time, to the implementation of this democracy. Fichte writes in *AP*: “[t]o that consciousness of having done our duty for its own sake is immediately connected a new one: [...] that once one has done only what depended on us, what is not in our power will gradually reveal itself on its own” (GA I/5, 425/101). Alongside the idea of gradualism in the effectiveness of action performed out of duty, Fichte states that a leap is necessary in the search for the transformation of subjective existence that abandons sensibility and reaches this new world. Still in *AP*, he says: “there is no steady transition from sensibility to morality [...]. [T]he transformation [...] must take place by means of a leap. It must be a rebirth” (GA I/5, 446/119). What is worth emphasizing in these passages is that there is no

contradiction in his thinking. In other words, while gradualism with regard to the development of moral existence is an activity that is never completely satisfied, the subject can also assume—unless he denies himself his transcendental-moral foundation and treats himself like a machine—that it is not through particular external actions, but through a leap that involves reflection as transcendental subjectivity and autonomous activity, that one reaches such a suprasensible world in its perpetual self-realization.

- 47 Hand in hand with his thoughts on duty, the development of the metaphysics of longing in the *GWL* is also useful as a ground for considering whether politics and the State are subsumed within his moral democracy. In other words, if longing as a drive that is not directed toward the world of sensibility is the engine of subjective existence, then what role does the State play? The State is an institution that regulates the politics of human relations to guarantee a coexistence in which the sensible property of subjects is not threatened by others —property being the touchstone from which Fichte deduces the need for the State in *GNR* (cf. *GA* I/3, 416-418). However, this stands in opposition to Fichte's moral position in *BB* and, as we can conclude, in *AP*. This is also why, according to Fichte, another revolution is more important than any political revolution when it comes to conceiving a change in human existence. For Fichte, when he aims for a life of concord in the relationships between individuals, the dynamic to be developed is not, in the first instance, a change in the political forms of government, but in the philosophical way of thinking about one's existence and its moral-practical development. The former change is to be deduced from the latter. This change would lead to the absence of any kind of coercive government and, in its place, to the constant production of moral coexistence.³²
- 48 From what has been argued above, it can be deduced that duty and longing, as fundamental concepts of Fichtean idealism, imply the configuration of a framework for subjective coexistence in a democracy that is not a form of political government, but rather the anarchist absence of government in an existential context of a moral nature.

Conclusion

- 49 Throughout this paper, we have attempted to address a concrete and technical problem within the scope of Fichte's philosophy. We have sought to understand and determine the accuracy and significance of the accusations of atheism, nihilism, and democratism-anarchism that were ascribed to his system. We have proceeded from his foundational systematic concepts of striving, drive, longing, and duty in order to support a global understanding

of his ideas as an idealist author in opposition to any dogmatic form of thinking—in particular, opposed to the features of all positive religious thought, as well as to the system of Spinoza and the ideas of Jacobi. There is no doubt that the key question to answer is: Is Fichte an atheist? Or, more strictly, is Fichte an transcendental-moral idealism, as a philosophical system, atheist as well as nihilist and democratic-anarchist? Do religion and politics still have a place within the framework of his idealism, as shown in the texts we have discussed in this paper?

- 50 In some of the works edited during the months of the Dispute, Fichte explicitly states that his thought does not imply atheism and, at the same time, declares himself to be against democracy-anarchy. But what do these statements imply? Is this merely a legal strategy against his accusers, or is it the core of his philosophy? In any case, if we take into account the classic division he establishes between the spirit and the letter in philosophy (GA II/3, 315-342), what becomes relevant when studying the Atheismstreit are the possibilities that emerge from his metaphysical system and from its practical implications when viewed from the standpoint of a deductive hermeneutics of the texts. In this way and considering *GWL* as the foundation of his systematic philosophy and the revolutionary texts from the same period it is important to emphasize that, according to Fichte, any kind of dogmatic transcendence implies the annulment of activity and freedom as the principle of subjectivity in the transcendental sense. More precisely, it implies the attempt to sink man into a state of inertia (*Trägheit*) by transposing his existential foundation into an exercise of self-contradiction.
- ³³ Thus, if positive religion or a so-called philosophical thought involves the idea of a metaphysical principle that creates or a metaphysical principle of which the subject is simply a caused mode—since this principle is a God or a substance—then Fichte is an atheist. The absolutely transcendental and immanent character of his doctrine implies such a conclusion.
- 51 In turn, he emphasizes the morality of duty as the driving force of subjective life, which is oriented toward the suprasensible world—not as a realm external to subjectivity itself, but as a postulate that favors the constant overcoming of worldly obstacles, as well as moral self-improvement. This duty, in conjunction with longing as the drive toward absolute concordance with oneself and absolute agreement with other rational beings, leads to the depoliticization of intersubjective relations or, in any case, to the establishment of a framework of democratic-moral coexistence which we could also call anarchy.
- 52 These are the key points that can be deduced from Fichte's idealism in the context of the Dispute, which, even through intricate and sometimes

confusing passages, provide a truly rational consideration of how man can and ought to live with himself and with others in a free and equal manner.

Bibliography

BIBLIOGRAFÍA

ALESSIATO, E. (2019) "Fichte on Democracy and Revolution. Sketches for a normative account". In: *Philosophy and Public Issues*, vol. 9, nº 2, pp. 183-235.

ALMEIDA CARVALHO, M. (2009) "Introducción histórica". In: Fichte, J. G. *La polémica sobre el ateísmo*, Rivera de Rosales, J. & Cubo, O. (eds.), Madrid: Dykinson.

BEISER, F. (2016) "Fichte and the French Revolution". In: James, D. and Zöllner, G. (eds.) *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 38-64.

CHURCH, J & SCHÖN, A. M. (2021) "Introduction". In: Fichte, J. G. *Contribution to the Correction of the Public's Judgments on the French Revolution*, New York: SUNY Press.

CRUZ CRUZ, J. (1975) "Introducción". In: Fichte, J. G. *Doctrina de la ciencia*, translated by Cruz Cruz, J, Buenos Aires: Aguilar.

DE PASCALE, C. (2012) "Geselligkeit und Gesellschaft bei Fichte". In: *i-lex. Scienze Giuridiche, Scienze Cognitive e Intelligenza artificiale*, nº 17, pp. 319-338.

DRUET, P-P. (1974) "La «politisation» de la métaphysique idéaliste: le cas de Fichte". In: *Revue Philosophique de Louvain*, tome 72, nº 16, pp. 678-712.

ESTES, Y. (2008) "After Jena: Fichte's *Religionslehre*". In: Rockmore, T. & Breazeale, D. *After Jena: New Essays on Fichte's Later Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press, pp. 99-114.

FICHTE, J. G. (1962 ff.) *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Lauth, R. et. alt. (hrsg.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

— (1994) *Introductions to the Wissenschaftslehre and other Writings (1797-1800)*, translated by Daniel Breazeale, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

JACOBI, F. H. (2019) "On the Divine Things and their Revelation". In: Livieri, P. (trans.), *F. H. Jacobi's "On Divine Things and their Revelation." A Study and Translation*, Montreal: McGill University.

— (1994) *The Main Philosophical Writings and the Novel Alwill*, translated by George di Giovanni, Montreal: Mc-Gill Queen's University Press.

- *Werke. Bd. 3* (1816). Leipzig: Gerhard Fleischer.
- JAMES, D. (2008) “Fichte’s Jacobinism”. In: *History of European Ideas* , nº 34, pp. 104-115.
- (2011) *Fichte’s Social and Political Philosophy. Property and Virtue* , Cambridge: Cambridge University Press.
- JANKE, W. (1970) *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft* , Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- LA VOPA, A. J. (1989) “The Revelatory Moment: Fichte and the French Revolution”. In: *Central European History* , vol. 22, nº 2, pp. 130-159.
- LÓPEZ DOMÍNGUEZ, V. (2023) *Fichte o el yo encarnado en el mundo intersubjetivo* , Buenos Aires: RAGIF Ediciones.
- (1993) “Fichte o la revolución por la filosofía”. In: *Revista de Filosofía* , vol. 6, nº 9, pp. 139-150.
- (1982) *La concepción fichteana del amor* , Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- MARTINS DA CUNHA, J. (2020) “ Haveria um lugar conceitual e sistemático para a educação na filosofia de Fichte? Notas sobre o “Plano dedutivo” para a universidade de Berlim ”. In: *Cadernos de filosofia alemã* , vol. 25, nº 2, pp. 51-66.
- ONCINA COVES, F. (2024) “Epílogo”. In: Fichte, J. G. *Contribución sobre la Revolución francesa* , translation by María Jimena Solé, Pamplona: Laetoli, pp. 279-335.
- (1995) “La leyenda jacobina del republicanismo kantiano. Fichte y Maguncia”. In: Nicolás, J. A. & Arana, J. (eds.), *Saber y conciencia. Homenaje a Otto Saame* , Granada: Editorial Comares, pp. 333-353.
- RIVERA DE ROSALES, J. (2020) “Jacobi contra Fichte. La primera acusación de nihilismo”. In: *Teoria. Rivista de filosofia fondata da Vittorio Sainati* , XL, 1, pp. 77-89.
- (2014) “The Methodical Singularity of the First Fichte”. In: Rockmore, T. & D. Breazeale, D. (eds.), *Fichte and Transcendental Philosophy* , Hampshire: Palgrave McMillan, pp. 211-228.
- SCHOTTKY, R. (1973). “Einleitung des Herausgebers”. In: Fichte, J. G. *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution* , Hamburg: Meiner, pp.VII-LXV.
- SANTORO, T. (2016) “Do olho que vê a si mesmo: Vida e Espírito na filosofia tardia de Fichte”. In: *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* , nº 11. [<https://doi.org/10.4000/ref.639>].

NOTAS

1. This article was partially written in the context of my work as a Postdoctoral Scholar of the Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) at the Universidade de São Paulo (USP), Processo 2022/03084-

0. In addition, the work on the paper continued and was completed during my time as a Postdoctoral Scholar within the framework of the Subvenciones para la Contratación de Personal Investigador en Fase Postdoctoral (APOSTD), Proceso CIAPOS/2023/365.

2. Fichte's works are referred to according to the edition of the *Bayerischen Akademie der Wissenschaften* [GA]. The pages of an English translation are separated with a slash. The complete bibliographical references appear at the end of the article.

3. Fichte was a committed defender of freedom of thought and of the press and did not wish to exercise any form of censorship (cf. de Almeida Carvalho, (2009: 104). He dedicated a particular text to the reclamation of freedom in these senses: the aforementioned *ZD* . In turn, these notions are interwoven with the moral vision of existence as he conceived it in *BB* . In both works, he explains that freedom of thought and expression are inherent to the process of formation-education (*Bildung*) of man both in an individual and in a generic sense in pursuit of his moral self-improvement, as he seeks to identify with himself in an absolute way by overcoming the obstacles that the world imposes on him; in other words, by forming the world, forming other men, and forming himself. Without this formation and free self-formation, man cannot develop in his most proper sense—according to the systematic foundation of Fichtean thought, which understands the I as a striving directed toward overcoming finitude in view of the infinite (cf. GA I/2, 418 and 421/348 and 350). For his part, in *BB* , he points out that political relations under the institution of the State due to their coercive and unfree character, hinder this formative process and emphasizes that what is proper to both individual and inter-individual existence is morality. Along the same lines, he refers to the accessory and even counterproductive role of political-state life for an independent human life (cf. GA I/1, 286-287/97). Hence, his thought is not only qualified as democratic but can also be understood as anarchist.

4. Fichte had already received accusations and had suffered some problems in Jena. Some of these occurred, for example, when he decided to teach his classes on Sunday mornings which were traditionally designated for Mass. With respect to this question, López Domínguez writes: “Fichte had defied the official laws by not respecting Sunday as dedicated to the praise of the Lord. Rather, he had attempted to replace these sacred activities with a secular preaching that was nothing but a cult of reason and, consequently, pure atheism” (López Domínguez, 2023: 231). (My own translation).

5. Fichte began reading Kant in 1790 and soon fell in love with transcendental philosophy and particularly with the second of Kant's *Critiques* . Up to that

point, he had been a dogmatist; that is, he adhered to a deterministic philosophy grounded in the idea of necessity in the development of subjective existence and worldly events. Yet in a letter dated August–September 1790, he wrote: “*Ich lebe in einer neuen Welt, seitdem ich die ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ gelesen habe. Sätze, von denen ich glaubte, sie seien unumstößlich, sind mir umgestoßen; Dinge, von denen ich glaubte, sie könnten mir nie bewiesen werden, z. B. der Begriff einer absoluten Freiheit, der Pflicht usw., sind mir bewiesen [...]. Es ist unbegreiflich, welche Achtung für die Menschheit, welche Kraft uns dieses System gibt*” (GA III/1, 167). The philosophical and personal division between idealism and dogmatism is a topic that pervades Fichte’s entire *oeuvre*. He shapes his own system in opposition to the dogmatic systems that preceded him in the history of philosophy. In particular, with respect to Spinoza’s system, which stands as Fichte’s philosophical counterpart both in the *GWL* (cf. GA I/2, 262–264 and 279–280/205–207 and 222–223) and in the introductory texts to it, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (EE)* (1797) and *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (ZE)* (1797–1798) (cf. GA I/4, 264).

6. Only a few years later Kant published *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793–1794) as his statement on the philosophical-religious issue.

7. For example, cf. Rivera de Rosales, (2014: 211; 215 and 220).

8. For example, cf. Santoro (2016); cf. Martins da Cunha (2020: 53–54); and cf. Estes (2008).

9. Fichte appeals in *AP* not only to the public in general but to Jacobi in particular for his defense (cf. GA I/5, 447–448/120–121).

10. The aforementioned opposition between idealism and dogmatism as systems of philosophy and ways of developing man’s own life is summed up in the sentence in *EE*, according to which: “[t]he kind of philosophy one chooses depends upon on the kind of person one is” (GA I/4, 195/20).

11. Fichte explains the three fundamental principles of his system—the I, the Not-I, and the reciprocal interaction (*Wechselwirkung*) or reciprocal determination (*Wechselbestimmung*) between them—in the first three paragraphs of the work (GA I/2, 255–282/200–224). Although we cannot give a full account of the deduction of these principles here, it is worth noting that the I, as the first, purely and simply unconditioned foundational principle, is the ground upon which stands the Not-I as unconditioned in its form but conditioned in its content. It is also important to emphasize that this grounding concerns the significance-content of the Not-I, of the world, but not its factual existence, which is given to the subject precisely as a fact that he encounters and against which he checks himself. Otherwise, Fichtean

idealism would be a naïve one that projects the factual existence of reality from the subject's own mind, proper to what Fichte calls "dogmatic idealism" (cf. GA I/2, 304/242).

12. Regarding the relation between striving and the world or the object, cf. López Domínguez (1982: 25). It is also worth noting Janke's reference (1970: 163) to the role of striving in Fichte's thought, particularly in relation to the connection he establishes between the practical and theoretical aspects of reason.

13. Cf. Cruz Cruz, (1975: 141. Footnote).

14. This reflection also appears in *GWL* under the idea of an infinite approach (GA I/2, 277/220).

15. For a lecture that does not associate atheism and nihilism in Fichte's thought, see Cruz Cruz, (1975: XXX). This author states that Fichte is not an atheist but a cosmological nihilist.

16. For a particular study on the philosophical relationship between Fichte and Jacobi with regard to the concept of nihilism, see Rivera de Rosales (2020).

17. The names that appear there are Descartes, Reinhold, Maimon, and Spinoza. According to Fichte, the last of these provides the most complete example of a transcendent-dogmatic philosophy which stands in full opposition to idealistic philosophy (GA I/2, 262-264 and 280-281). On the other hand, he also refers to Kant, but does so in order to safeguard his thought as a prelude to his own. In fact, Fichte characterizes his philosophy as a well-understood Kantianism (*wohlverstandene Kantische*) (cf. GA I/4, 221/52).

18. The first lines of the text are: "[w]e have to seek out the absolutely first, purely and simply unconditioned foundational principle of all human knowledge" (GA I/2, 255/200).

19. That being said, it is worth noting that logic does not ground metaphysics; the point of departure from logic is merely an expository device adopted by Fichte (cf. GA I/2, 256 and 261/201 and 205).

20. Regarding the rejection of the religious concept of God as substance in Spinozian terms, cf. (GA I/5, 434-435/109-110).

21. We can once again see here, in explicit terms, Jacobi's characterization of Fichte's idealism as a "phantasmagorization" and nihilization of existence, both in its subjective and objective dimensions.

22. In what follows, I will focus my attention on the issues of Fichtean democratism and anarchism, rather than on his Jacobinism. For a study of the latter topic in particular, see La Vopa, (1989: 131-133); Oncina Coves,

(1995); James, (2008); James (2011: 58); and Beiser, (2016: 40-44).

23. For a broader account of the concept of democracy in Fichte's philosophy in political rather than moral terms which is grounded more in the *GNR* than in the *Revolutionsschriften* and considering the differences between these works, see Alessiato (2019: 184-189).

24. In fact, the concept of the people (*Volk*)—which is connected to the concept of democracy not only in a philological but also in a philosophical sense—although central in the first chapter of the book and even in its title, gradually loses this prominence in the subsequent chapters.

25. This deduction does not follow a philosophical procedure as found in the *GWL* or any other version of the *WL*, although this does not diminish the philosophical value of Fichte's claims. Furthermore, it is worth noting that, from the very beginning of the text, he emphasizes that the Revolution must be understood in moral and educational terms, rather than political ones (cf. GA I/1, 203/5).

26. Druet, for his part, claims that Fichte arrives at anarchism, even in spite of himself. In his own words: “[c]'est donc malgré lui que Fichte aboutit à une sorte d'anarchisme” (Druet, 1974: 697).

27. Although we will not analyze this topic in *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (*BG*) (1794) it is relevant to note that he makes similar pronouncements there as well. He asserts that the State like every human institution that serves merely as a means toward moral existence ought to disappear (cf. GA I/3, 37).

28. In particular, Fichte wrote against A. W. Rehberg and his *Untersuchungen über die französische Revolution* (1793). Rehberg bases his arguments on a work by the English conservative E. Burke, entitled *Reflections on the Revolution in France* (1790). Fichte was also the target of a few critical reviews of *BB*, notably by conservative F. von Gentz and from the Kantian republican perspective of J. B. Erhard. The latter wrote the essay *Apologie des Teufels* (1795), in which he criticized Fichte's philosophy in *BB*, arguing that its presentation of the individual implies an egoistic conception of the subject's life and even carries diabolical consequences.

29. Even though it is not the main subject of this paper, it is important to note that in *BB* Fichte also reflects on a certain equality regarding the material issue of property. Although he advocates private property, he explains that its sole foundation is individual work (*Arbeit*), understood as the formation (*Bildung*) of the material world through one's own physical and mental effort, and not in a speculative-capitalist sense (cf. GA I/1, 267/77)—as we might consider the foundation of property in contemporary liberal or neo-liberal philosophical, economic, and political theories. This

distinction, in particular, prevents us from interpreting Fichtean individualist anarchism in *BB* as “anarcho-capitalist” or as a radicalization of liberal theories. Fichte writes: “he who works more also possesses more, and he who does not work legally possesses nothing at all” (GA I/1, 269/79). In a more radical passage, he cites Schlözer’s *Reports on the States*: “he who does not work, ought not to eat either” (GA I/1, 267/77). Accordingly, there is no room in a Fichtean moral-individual perspective to justify the notion that something beyond one’s own hands and mind can perform work—for example, the assumption of financial capitalism that “money works by itself”. Furthermore, from Fichte’s standpoint, no one “provides work”; one either works or does not. This argument also distinguishes him from theories of “possessive individualism” (cf. Oncina Coves, 2024: 305) of Lockean origin. In particular, the idea of a more equal social distribution of property (*Güter*) in the text (cf. GA I/1, 318/126) contradicts any possible liberal-capitalist interpretation.

30. It is important to highlight once again that *GWL* appeared a few months after *BB*. Fichte wrote in a letter to his friend J. Baggesen in April or May of 1795: “while I was writing a work on the [French] Revolution, the first insights of my system appeared in me as a reward” (GA III/2, 298. My own translation).

31. On the other hand, Alessiato (2019: 199-205) interprets *BB* as indicating that the State still occupies a central role in organizing the lives of individuals and their social relations, which leads him to pose a series of questions (2019: 204) about how such organization should be structured. According to him, Fichte does not answer those questions. Indeed, we maintain that Fichte does not provide such answers because, if one follows the ultimate implications of his ideas, these questions do not constitute real problems within his theory. In this text, the State, as a political institution tasked with regulating human existence, ultimately dissolves into its identification with mere society (*Gesellschaft*). De Pascale (2012: 325-326) also highlights this aspect of the text.

32. Fichte writes at the very beginning of the preface to *BB*: “[a]s long as human beings do not become wiser and more just, all attempts to become happy are in vain. Escaping from the despot’s dungeon, they will murder each other with the ruins of their broken shackles” (GA I/1, 203/5). Regarding the philosophical revolution which is, after all, an educational revolution aimed at the moral development of humanity and its primacy over any political revolution, see López Domínguez (2024: 92). This author also highlights anarchy as the ultimate goal of Fichte’s moral-revolutionary thought (cf. López Domínguez, 1993: 140).

33. In fact, Fichte stresses that every dogmatist is a fatalist (GA I/4, 192/16) and that this contradicts the fundamental basis of subjectivity itself.

RESÚMENES

Abstract

In this article, I aim to elucidate the meaning of the accusations that J. G. Fichte faced in the context of the Atheism Dispute (*Atheismusstreit*), according to which his idealistic philosophy was deemed atheistic. In this framework, he was further accused of nihilism and, by his own reading of the charges, branded as a Jacobin-democrat. The goal is to identify in his works—*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-1795) as well as the *Revolutionsschriften* (1793-1794) and the texts written during the Dispute (1798-1799)—the conceptual nodes on which these labels are based. In this regard, reference is also made to his philosophical relationship with F. H. Jacobi, who played a significant role in the Dispute: Jacobi both criticized Fichte and delineated a dichotomy between his own religious thinking and Fichte's moral-idealism. The purpose of this analysis is twofold: to shed light on Fichte's philosophical ideas, and to argue that the labels attributed to him and his philosophy have, in fact, a certain basis even if Fichte sometimes sought to dissociate himself from them. This examination highlights the metaphysical distinction between idealistic and dogmatic philosophy, as well as the differences in their practical implications, ultimately vindicating idealism as a philosophy of freedom and equality.

AUTOR

LUCAS DAMIÁN SCARFIA

Johann Gottlieb Fichte: Oltre i confini dell'atteggiamento Naturale

Johann Gottlieb Fichte: Beyond the Bounds of the Natural Attitude

Maurizio Trudu

Introduzione

- ¹ Nella terza lezione del *Sonnenklaren Bericht*, Fichte ha indicato la metodologia tramite la quale è possibile rintracciare i requisiti imprescindibili di ogni vera scientificità. Tale tema viene illustrato all'interno del tema dell'intuizione, la quale si pone come unico atto conoscitivo che permette di raggiungere una 'scienza evidente' e quindi di determinare il principio della Dottrina della scienza. Posta la necessità di un principio primo, unitario, dal quale la deduzione possa prendere le mosse, Fichte propone un 'esperimento ¹' che ha come risultato la produzione del concetto di Io. Questo 'esperimento' è caratterizzato da due momenti, che chiamiamo momento negativo e momento positivo. Il momento negativo consiste nell'atto tramite il quale si toglie l'attenzione dal mondo quotidiano; l'atto positivo è l'intuizione del concetto di Io. In questo contributo ci interessa porre l'attenzione su questo momento negativo, su questo 'togliere da'.
- ² Il senso di questo esperimento viene definito nei *Thatsachen des Bewusstseyn*, secondo questi termini:

Sehr oft wird es auch noch einer besondern künstlichen Vorkehrung bedürfen, damit das Bewußtseyn grade auf diejenige Frage uns antworte, die wir ihm vorlegen: und so wird denn die bloße natürliche Beobachtung sich verwandeln in ein künstlich anzustellendes Experiment ².
- ³ Le fasi di questo processo vengono definite da Fichte nella Quinta lezione del *Sonnenklaren Bericht*. Leggiamo:

Demnach wäre □...□ im ganzen Bewußtseyn eines endlichen vernünftigen Wesens, nur folgendes möglich: Zuförderst die ersten, und Grundbestimmungen seines Lebens als solche; das gemeine Bewußtseyn, das in unmittelbarer Erfahrung vorkommende, oder wie man es nennen

will. Dieses ist ein durchaus geschlossenes vollendetes System; für alle, lediglich die durchaus individuellen Bestimmungen abgerechnet, völlig das- selbe. Die oben charakterisierte erste Potenz. Sodann die Reflexion hierüber, und Repräsentation desselben, das freie Trennen, Zusammensetzen, und Beurtheilen ins Unendliche; welches von der Freiheit abhängt, und nach dem verschieden Gebrauche derselben verschieden ist. Die oben sogenannten höheren Potenzen, gleichsam die mittlere Region in unserm Geiste. Es ist dabei nicht aus der Acht zu lassen, daß nichts in diesen höhern Potenzen vorkommen kann, das nicht wenigstens seinen Elementen nach in der ersten gelegen. Die Freiheit des Geistes kann ins unendliche trennen, und verbinden das im Grundbewußtseyn gegebne, aber sie kann nicht erschaffen. - Endlich eine vollständige Ableitung des der ersten Potenz ohne alle Rücksicht auf die wirkliche Erfahrung, aus dem bloßen nothwendigen Verfahren der Intelligenz überhaupt; gleich als ob das Grundbewußtseyn Resultat dieses Verfahrens wäre: - die *Wissenschaftslehre*, als absolut höchste Potenz, über welche kein Bewußtseyn sich erheben kann. Auch in dieser kann durchaus nichts vorkommen, was nicht im wirklichen Bewußtseyn, oder in der Erfahrung, der höchsten Bedeutung des Worts nach, liegt ³.

- 4 Nella coscienza di un essere razionale finito sono possibili solamente le seguenti determinazioni:
 1. Le determinazioni prime e fondamentali riguardano la coscienza comune, che si manifesta immediatamente nella coscienza stessa. L'atteggiamento naturale svolge il ruolo di "prima potenza".
 2. La riflessione su questa prima potenza permette di separare il comporre e il rappresentare. Queste che sono state chiamate "potenze superiori" non creano nulla di nuovo, ma grazie alla libertà dello spirito, possono separare e congiungere all'infinito ciò che è dato nella coscienza fondamentale.
 3. Infine, la dimensione della *Wissenschaftslehre* attua una deduzione completa del contenuto della prima potenza senza alcun riferimento all'esperienza reale. Anche quest'ultima non è "creatrice" ma porta alla massima comprensione di ciò che si manifesta nella coscienza reale e nell'esperienza. La libertà che contraddistingue questo livello non è la libertà della riflessione, ma la libertà dell'intuizione, nella quale si può svolgere una spiegazione della coscienza, un dispiegare il concetto dell'io puro nella figura dell'egoità. Proprio nell'intuizione viene meno quella condizione di separazione tra soggetto e oggetto che non si risolveva se non con un ricorso all'infinito ⁴.
- 5 Riassumendo, il primo livello rappresenta lo stato di costrizione della realtà, ciò che si dà passivamente; il secondo livello rappresenta la libertà del sapere riflessivo che permette di liberarsi da quella costrizione; il terzo livello è il sapere libero e prefigurativo della *Wissenschaftslehre*.
- 6 La dimensione del primo livello e la necessità del passaggio dal primo al secondo è descritta in modo emblematico nel primo capitolo dei *Thatsachen des Bewusstseyn*. Infatti, nell'analisi della percezione esterna scrive Fichte:

Sie □ *Scill.* Die Wahrnehmung □ ist überhaupt ein Bewußtseyn, das nicht gemacht wird durch irgend ein freies Princip, mit irgend einer Besonnenheit, und nach irgend einem Zweckbegriffe dieses freien Princip, sondern das sich selbst macht durch sich selbst: ein eigenthümlich und selbstständig auf sich beruhendes Leben des Bewußtseyns. Ich sage ein selbstständiges und auf sich selbst ruhendes Leben. Das Seyn und Leben des Bewußtseyns geht nemlich in den beschriebenen Bestimmungen auf, und durchaus nicht darüber hinaus: wiewohl dasselbige Leben in der späteren Reflexion über diese jetzt beschriebenen Bestimmungen hinausgehen, sein Leben erweitern, und neue Bestimmungen desselben hinzusetzen mag ⁵.

- 7 Dunque, le determinazioni della percezione esterna, non va affatto oltre, rimangono ancorate alla sua dimensione fattuale. Tuttavia, emergendo il forte collegamento tra questa dimensione e quella strettamente scientifica, si osserva come la deduzione fichtiana trascenda il semplice idealismo. Infatti, nella riflessione successiva, la stessa “vita” e le sue determinazioni possono non solo accrescersi ma anche arricchirsi di nuove caratteristiche. Questo processo si verifica precisamente nel secondo momento. Tale secondo momento ha lo scopo di attuare quell’astrazione e sospensione dell’atteggiamento naturale. Esso non è da intendere come un atto della *Wissenschaftslehre*, ma come quell’atto che consente di sospendere l’atteggiamento naturale e nulla più ⁶. Infatti, la costruzione legata al momento riflessivo è estremamente problematica. Nel sapere riflessivo, la riflessione libera sull’io su sé stesso crea una separazione invalicabile tra l’io soggetto e l’io oggetto dell’osservazione ⁷. In altre parole, la riflessione cristallizza i due estremi, soggettivo e oggettivo. In questo atto di coscienza, la componente soggettiva è destinata costantemente a sfuggire a sé stessa senza potersi mai cogliere nella sua soggettività. L’unico esito del sapere riflessivo è un ricorso all’infinito in cui la realtà della coscienza non è spiegata. In questa dimensione, pertanto, l’atto di libertà coincide con la riflessione e non coincide con la libertà della *Wissenschaftslehre* ⁸. A questo proposito scrive Fichte nel *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*:

Du bist deiner dir bewusst, sagst du; du unterscheidest sonach nothwendig dein denken des Ich von dem im Denken desselben gedachten Ich. Aber damit du dies könnest, muß abermals das Denkende in jenem Denken Object eines hohem Denkens seyn, um Object des Bewusstseyns seyn zu können; und du erhältst zugleich ein neues Subject, welches dessen, das vorhin das Selbstbewusst seyn war, sich wieder bewusst sey. Hier argumentiere ich nun abermals, wie vorher; und nach- dem wir einmal nach diesem Gesetze fortzuschließen angefangen haben, kannst du mir nirgends eine Stelle nachweisen, wo wir aufhören sollten; wir werden sonach ins unendliche fort für jedes Bewusstseyn ein neues Bewusstseyn bedürfen, dessen Object das erstere sey, und sonach nie dazu kommen, ein

wirkliches Bewusstseyn annehmen zu können.- Du bist dir deiner, als des Bewussten, bewusst, lediglich inwiefern du dir deiner als des Bewusstseyenden bewusst bist: aber dann ist das Bewusstseyende wieder das Bewusste, und du musst wieder des Bewusstseyenden dieses Bewussten dir bewusst werden, und so ins unendliche fort: und so magst du sehen, wie du zu einem ersten Bewusstseyn kommst. Kurz; auf diese Weise lasst das Bewusstseyn sich schlechthin nicht erklären ⁹.

Nella distinzione artificialmente costituita tra l'io pensante e l'io pensato, l'io pensante deve costantemente essere oggetto di un pensiero più elevato mentre pensa, generando così un nuovo soggetto che è consapevole di ciò che prima era l'io autocosciente. Questo processo si ripete in modo infinito, poiché ogni coscienza richiede una nuova coscienza di cui diventa oggetto, impedendo quindi di definire una coscienza reale. Tuttavia, nonostante il rischio nell'utilizzare il metodo della riflessione per definire la coscienza, questo gioca un ruolo fondamentale nell'esperimento che consente il passaggio dall'atteggiamento naturale al primo presupposto della *Wissenschaftslehre*. L'intento di tale esperimento non è di produrre una singola percezione, ma di generare una coscienza che superi ogni percezione. Nella *Seconda introduzione alla Wissenschaftslehre*, Fichte si domanda: «Wie wird die *Wissenschaftslehre* zu Werke gehen, um ihre Aufgabe zu lösen?» ¹⁰. Questa domanda può essere interpretata nel seguente modo: come la *Wissenschaftslehre* può acquisire il presupposto necessario per dedurre le caratteristiche della coscienza? Fichte continua:

Woher das System der vom Gefühle der Notwendigkeit begleiten Vorstellungen; oder: Wie kommen wir/dazu, dem, was doch nur subjektiv ist, objektive Gültigkeit beizumessen; oder, da objektive Gültigkeit durch Sein bezeichnet wird: Wie kommen wir dazu, ein Sein anzunehmen? ¹¹.

- 8 Questa domanda parte da una comprensione di sé stessi, osservando che l'oggetto immediato della coscienza è semplicemente la coscienza stessa ¹². La risposta deve essere cercata attraverso la ricerca dell'essere che è per noi. Dunque, la risposta può riferirsi solo a un essere che è per noi, non a un altro essere esterno. In altri termini, è necessario considerare un essere che sia in relazione a una coscienza. Questa considerazione dell'essere per noi, per la coscienza, è raggiunta attraverso un'astrazione o sospensione dall'essere al di fuori di noi. Fichte scrive:

Die aufgestellte Frage: Wie ist ein Sein für uns möglich? Abstrahiert selbst von allem Sein: d. h. nicht etwa, sie denkt ein Nicht-Sein, wodurch dieser Begriff nur negiert, nicht aber von ihm abstrahiert würde, sondern sie denkt sich den Begriff des Seins überhaupt gar nicht, weder positiv, noch negativ. Sie fragt nach dem Grunde des Prädikats vom Sein überhaupt, werde es nun beigelegt oder abgesprochen; aber der Grund liegt allemal außerhalb des Begründeten, d. i. er ist demselben entgegengesetzt. ¹³

- 9 Ecco il senso profondo del momento negativo dell'“esperimento” di cui Fichte parla nella *Seconda introduzione* ¹⁴, si tratta della sospensione dell'essere fuori di noi, di quella dimensione all'interno della quale il proprio sé “sprofonda”. Come si può constatare, questo atto non comporta un'“eliminazione”, ma una sospensione neutralizzante. L'esperimento descrive la specificità del procedere della Dottrina della scienza rispetto ai sistemi dogmatici. Esso descrive il carattere di absolutezza e universalità dell'atto intuitivo compiuto individualmente. Questo atto viene così descritto da Fichte:

In diesem Acte nun, der für den Philosophen, als solchen, willkürlich ist und in der Zeit, für das Ich aber, das er sich seinem so eben erwiesenen Rechte nach, dadurch für seine folgenden Beobachtungen und Schlüsse construirt, nothwendig und ursprünglich - in diesem Acte sage ich, sieht der Philosoph sich selbst zu, er schaut sein Handeln unmittelbar an, er weiß, was er thut, weil er - es thut ¹⁵.

Dunque, l'esperimento è il processo attraverso il quale l'azione intuitiva viene privata del suo contenuto empirico, tendendo invece verso l'assunzione di un valore universale. In termini analoghi, leggiamo nella *Wissenschaftslehre* del 1801:

Endlich, indem er, dieses alles zusammengefaßt, zu wissen behauptet, sonach in alle Ewigkeit nicht anders zu urtheilen sich verspricht, setzt er sein in diesem Augenblicke gefälltes Urtheil, als Urtheil für alle Zukunft sowohl, als für alle Vergangenheit, wenn in ihr über diesen Gegenstand hätte geurtheilt werden sollen, fest; er betrachtet sonach sein Urtheil gar nicht als ein in diesem Augenblicke gefälltes, sondern übersieht sein und aller vernünftigen Wesen Urtheil über diesen Gegenstand schlechthin in aller Zeit, d. i. absolut zeitlos, wenn es mit der Behauptung des ausgesprochenen Wissens Grund haben soll. Mit einem Worte: der Leser schreibt sich zu eine Übersicht, und ein Auffassen *alles Vorstellens* - versteht sich in Beziehung auf den Gegenstand, an welchem wir es erwiesen haben - oder wie wir lieber sagen möchten, schlechthin mit Einem Blicke ¹⁶.

È un giudizio al di fuori del tempo, una determinazione che va oltre la temporalità dell'atteggiamento naturale, frutto della sospensione dell'atteggiamento naturale, indirizzata a pervenire al fondamento della conoscenza. L'esperimento non può arrestarsi in questa fase, poiché si verificerebbero i problemi legati alla riflessione sopra elencati. All'atto negativo di sospendere l'essere e la realtà naturale deve corrispondere un aspetto positivo. Come abbiamo dimostrato, lo scopo dell'esperimento è produrre una conoscenza assoluta, che può solo essere intuitiva. È proprio nello sviluppo positivo dell'intuizione che si trova la condizione positiva del punto zero della *Wissenschaftslehre*. In altre parole, questa sospensione dell'essere esterno a noi mostrerà come evidenza necessaria e universale l'io trascendentale. Questo sarà l'esito, del movimento positivo dell'astrazione.

Chiariamo questo percorso riferendoci al secondo capitolo dei *Thatsachen des Bewusstseyn*. Scrive Fichte:

In der äußern Wahrnehmung hat das Leben (des Wissens) durch sein bloßen Seyn Kasualität: noch überdies eine bestimmte Kausalität, indem Kausalität im allgemeinen nichts wirkliches, sondern ein bloße Gedanke ist. (dadurch erhebt es sich eben über das Object; es ist nicht, wie dieses, ein bloß todttes und ruhendes Seyn, sondern es ist ein lebendiges Ursacheseyn.) Daran nun, an dieses Kausalität haben, ist gebunden seyn kann, an eine bestimmte Kausalität gebunden ¹⁷.

Dunque, nel sapere della percezione esterna, nell'atteggiamento naturale, lo sguardo "vitale", teoretico, è sempre vincolato all'oggetto inerte, morto. Essa è vincolata a una causalità determinata, in altri termini, al rapporto obiettivizzante soggetto-oggetto. Ora, proprio, l'atto sperimentale astrattivo permette di "strapparsi" via da questa "vincolatezza". Scrive Fichte:

Die nächstfolgende höhere Entwicklung des Lebens macht sich frei von dieser Gebundenheit, heißt sonach: das Leben erhebt sich über Kausalität durch das unmittelbare Seyn; also es hält an das unmittelbare Sichausströmen des Lebens. Nun aber vernichtet es sich hierbei doch nicht überhaupt als Leben; was also bleibt es? Offenbar ein Princip, das nicht unmittelbar durch sein Daseyn Ursache ist, sondern das es nur durch die in dieser Lebensentwicklung selbst entstandene freie Thätigkeit werden kann. □...□ Es □ *Scill.* Das Leben □ hat statt seines vorherigen einfachen Seyns hier ein doppeltes gewonnen: ein über jenem ersten und einfachen Seyn darüberschwebendes zweites Seyn. Ein Seyn, als ruhendes Princip, oder, was von seiner Freiheit abhängt, als sichausströmende Ursache ¹⁸.

- 10 Dunque, è necessario che l'atto vivente della percezione si elevi da ogni determinatezza, questo comporta non un totale annientamento, ma la riconduzione a un principio che non ha l'immediata ragion d'essere nella sua mera esistenza obiettiva. In questa sospensione l'attenzione si sposta dall'essere semplice, il vincolo della condizione quotidiana e fattuale a un essere come principio, come causa dipendente da se stessa. Questo è il momento negativo dell'esperimento astrattivo. Come detto precedentemente, poiché la vita, l'atto vivente, si è fatto principio sorge un'immediata coscienza di sé come tale principio. Ora si chiede Fichte:

Läßt dieses neuenstandene Bewußtseyn sich näher charakterisieren? Zuvörderst es hat auch von einem Wissen sich frei gemacht, an das es vorher gebunden war, vom Wissen vom Objecte. Auch durch diese Befreiung entsteht ihm ein Wissen, nemlich ein Wissen vom Wissen. Nun entsteht mit diesem zugleich in dem ungetheilten Lebensmomente ein Wissen vom Principe, und so fällt denn das Wissen von diesem Principe mit jenem Wissen vom Wissen zusammen zu einem substantiellen Träger des Wissens, einem Wissende, das mit dem Princip Eins sey und eben dasselbe, kurz zu einem Ich ¹⁹.

- 11 Dunque, essendosi la vita fatta principio svincolante emerge un'immediata coscienza di sé. Proprio tale coscienza è il lato positivo del momento astrattivo, infatti "strappandosi" via dal sapere dell'oggetto, dallo sguardo ingenuo tipico dell'atteggiamento naturale, sorge un sapere del principio, un sapere di colui-che-sà, un Io.

Conclusione

- 12 Per tematizzare questo fondamento, è necessario sviluppare una scienza della scienza che permetta di comprendere intuitivamente il fondamento della conoscenza. Questa consapevolezza porta Fichte a una riflessione metodologica, finalizzata a cercare un accesso a questa scienza. Tale accesso è percorribile attraverso la sospensione dell'atteggiamento naturale, poiché all'interno di esso non è possibile rendere conto di questo fondamento. Questo atto di sospensione è caratterizzato da un doppio movimento, uno negativo e uno positivo. In questo contributo ci siamo concentrati principalmente sul lato negativo, che consente di "distogliere lo sguardo" dall'atteggiamento naturale. Per raggiungere questa dimensione, è necessario "sospendere" l'essenza al di fuori della coscienza. Tuttavia, questa sospensione non è semplicemente una negazione dell'essere, ma piuttosto una rimessa in discussione dell'atteggiamento naturale all'interno di una prospettiva trascendentale.
 - 13 Questa necessità condurrà Fichte a indicare come "residuo", come elemento insospensibile del percorso di sospensione, l'io trascendentale. Quest'ultimo non può essere trovato né solo nella dimensione dell'essere né solo nella dimensione della coscienza. Il fondamento, l'oggettività, la validità della "scienza della scienza" devono essere trovati nell'essere dato alla coscienza. Questa tematizzazione sarà il compito del movimento positivo dell'atto di sospensione.
-

NOTAS

1. L'importanza di questo esperimento viene descritta da Pareyson, scrive l'autore: «In Fichte il filosofo è sperimentatore cioè la sua riflessione artificiale "fa parlare le cose", cioè attivamente pone le tappe della coscienza nel punto di vista in cui vanno guardate, e in un certo senso guida e preforma lo sviluppo. □...□ Nel linguaggio fichtiano fare un "esperimento" significa porsi nel punto di vista più adeguato per

osservare un fatto e trovarne la legge: più tardi Fichte dirà che “il filosofo da un esperimento: il suo assunto è porre ciò che si deve indagare nella situazione in cui si possa fare proprio quell’osservazione ch’è negli intenti”» (L. Pareyson, *Fichte*, Mursia, Torino 2016, p. 183).

2. GA, II, 12, p. 21.

3. GA, I, 7, p. 246.

4. Questo andamento tripartito ricorda le tre tappe che scandiscono la *Bestimmung des Menschen*.

5. GA II, 12, p. 26.

6. Si veda: F. Ferraguto, *Filosofare prima della filosofia. Il problema dell’introduzione alla dottrina della scienza di J.G. Fichte*, NY 2010.

7. Si veda al riguardo: D. Breazeale, *Reflexives philosophisches und ursprüngliches Setzen der Vernunft*, in Fuchs/Radrizzani, cit., pp. 95-110.

8. Nel *Sonnenklaren Bericht* questa difficoltà è espressa in GA, I, 7, p. 203-204; 252. Appare evidente come anche la critica al sapere riflessivo sia un elemento di continuità tra gli scritti del '97 e i primi scritti del periodo berlinese.

9. GA, I, 4, p. 275. La rappresentazione massima del sapere riflessivo è quella della *Elementarphilosophie* di Reinhold.

10. GA, I, 4, p. 211.

11. GA, 1,4, p. 211.

12. Segnaliamo un parallelismo con l’esposizione del 1811. Al riguardo si veda: M. V. d’Alfonso, *Von Wissen zur Weisheit*, NY 2005, in particolare pp. 17-65;

13. GA, I, 4, p. 211.

14. Cfr. *ivi*, p. 209 sgg.

15. GA, *ivi*, p. 215.

16. GA, I, 6, p. 137.

17. GA, II, 12, p. 31.

18. *Ivi*, p. 32.

19. GA, II, 12, p. 32.

RESÚMENES

Riassunto

Il contributo esamina il pensiero di Johann Gottlieb Fichte, concentrandosi sul concetto di superamento dell’atteggiamento naturale verso una comprensione della conoscenza. Fichte introduce l’idea di un “esperimento” filosofico, dove l’intuizione del 'Io' emerge come fondamentale per accedere a una verità più elevata, attraverso il distacco dalla percezione ordinaria del mondo. Il documento approfondisce il

“momento negativo” di questo processo, ossia il passaggio di astrazione dal quotidiano, essenziale per liberarsi dalle restrizioni imposte dalla percezione diretta e dalle conoscenze empiriche, permettendo così una riflessione libera e trascendentale.

Abstract

This paper examines the philosophy of Johann Gottlieb Fichte, focusing on the concept of transcending the natural attitude towards an understanding of knowledge. Fichte introduces the notion of a philosophical “experiment,” wherein the intuition of the 'I' emerges as pivotal for accessing a higher truth, through detachment from ordinary world perception. This paper delves into the “negative moment” of this process, namely the transition of abstraction from the everyday, crucial for freeing oneself from the constraints imposed by direct perception and empirical knowledge, thereby enabling free and transcendental reflection.

AUTOR

MAURIZIO TRUDU