

## IV Jornadas de la Red Ibérica de Estudios Fichteanos (Coímbra, 2016)

MARIANO GAUDIO (CONICET - UBA)

**E**n la maravillosa ciudad de Coímbra (Portugal), los días 26, 27 y 28 de octubre de 2016 se celebraron las IV Jornadas de la Red Ibérica de Estudios Fichteanos (RIEF), bajo el título “A Filosofia da História e da Cultura em Fichte”. Con la intención de exponer y debatir la filosofía política y social del Fichte de madurez, especialistas de distintos puntos de la península (Valencia, Madrid, Lisboa, Barcelona) y más allá (Hagen, Padova), junto con otros tantos de Latinoamérica (Santiago, Buenos Aires, Toledo, Lavras, Curitiba), confluyeron en un evento signado por el amplio tiempo destinado a la exposición y luego a las preguntas y comentarios. Cabe subrayar este último aspecto, en cuanto permite –bien en sintonía con el pensamiento de Fichte– no sólo una problematización detallada, sino también un enriquecimiento mutuo a partir del más bello intercambio académico. Más abajo este cronista intentará reconstruir parcialmente tanto las exposiciones como los

debates suscitados, asumiendo en esta tarea la condición de sujeto finito que selecciona e interpreta el sentido global de las intervenciones, y agradeciendo desde ya la gentileza de Diogo Ferrer, Faustino Oncina Coves y Marco Rampazzo Bazzan, que compartieron sus respectivos escritos, lo que posibilitó ofrecer un panorama más completo, así como las observaciones de Jacinto Rivera de Rosales y Salvi Turró, que permitieron mejorar esta crónica.

Pero antes de introducirnos en las cuestiones fichteanas, conviene caracterizar y genealogizar brevemente el curso de la RIEF. La Red nace en 2007 con la idea de poner en contacto y en diálogo fructífero a investigadores de la península ibérica y de otras partes del mundo que para ese momento, aunque de modo atomizado y con distintas trayectorias personales, ya venían dedicándose a la obra de Fichte. Así no sólo promulga y establece una instancia de reunión, sino también de colaboración frecuente y de accio-



nes conjuntas que profundizan los enlaces y –según cree este cronista– configuran una suerte de autoconciencia sobre el estudio y la producción en este ámbito. Desde sus inicios la Red se declara abierta a las diversas interpretaciones sobre el pensamiento de Fichte y se asienta en el rigor y en la honestidad intelectual. Esto se trasluce en un clima generoso y cordial, que recrea las condiciones para un debate entre pares, donde “entre pares” significa, sin embargo, una deliberada construcción igualitaria.

Además de la discusión y del intercambio académico, las acciones de la RIEF contienen como horizonte la publicación. Así, la primera acción (entre 2007 y 2009, con un encuentro en Madrid en 2008) tuvo como eje la disputa del ateísmo, y desembocó en el volumen que reúne las traducciones de las principales fuentes y los artículos al respecto: J. Rivera de Rosales y O. Cubo (eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009. La segunda acción de la RIEF (entre 2010 y 2012, también con un encuentro en Madrid en 2011) tuvo como eje la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, principalmente en la versión del manuscrito de K. Krause y

en las repercusiones en otras obras del mismo período. Esta segunda acción desembocó en el comentario colectivo publicado en *Éndoxa: Series Filosóficas*, n° 30, Madrid, UNED, 2012 Series Filosóficas, n° 30, Madrid, UNED, 2012 (disponible en: <http://revistas.uned.es/index.php/endoxa/issue/view/655>), y en la edición y traducción de la *Primera y Segunda Introducción. Doctrina de la Ciencia nova methodo*, Madrid, Editorial Xorki, 2016, texto del que ofrecemos una reseña en este mismo número de *Ideas* con el título “Entrar a Fichte con Fichte”. La tercera acción de la RIEF (entre 2013 y 2014, con un encuentro en Barcelona en 2013) tuvo como eje la *Doctrina de la Ciencia* de 1805, cuya traducción y comentarios están en vías de publicación. Y la cuarta actividad de la RIEF es la que reconstituimos a continuación.

Las IV Jornadas se abrieron el 26 de octubre de 2016 con la exposición de Faustino Oncina Coves: “Filosofía de la historia y política en Fichte”. El tema de partida, la filosofía de la historia como disciplina y las críticas de R. Koselleck a la misma, se desenvuelve en el plano de la historia conceptual a través de consideraciones negativas centradas en la implantación

de la moral sobre la política y en una hiperbolización del criticismo y del idealismo alemán. En Kant –afirma Oncina Coves– se formulan los desafíos ontológicos, metodológicos y epistemológicos, así como los narrativos, que caracterizan la agenda de la filosofía de la historia. Y en Fichte la intención de explicar el mundo histórico desde la primacía de la libertad se conjuga y correlaciona con las bases para la gesta de una historiografía no-azarosa. En esta perspectiva, el mismo saber que permite transparentar la urdimbre de hechos históricos se convertiría en punta de lanza para la cuestión política: la Doctrina de la Ciencia, que de alguna manera busca articularse con la experiencia histórica, deduce como síntesis o tarea una cultura a producir en el futuro, y para ello se sirve del diagnóstico sobre el pasado y el presente. Esta peculiar reunión entre diagnóstico y pronóstico paradójicamente seduce y repugna a ciertos cultores de la historia conceptual.

Luego, Diogo Ferrer presentó “As Potências da História na Doutrina do Estado de 1813”. Tras comenzar con la concepción trascendental de esta obra en torno de los conceptos de ver, imagen y ley moral, y la

manifestación de la última en la historia y en el Estado, Ferrer pondera la relación entre la Doctrina de la Ciencia y las tesis de filosofía política de Fichte, que estarían aparentemente alejadas, como coherentes y consecuentes. Así, el origen del lenguaje, la articulación entre nacionalismo y cosmopolitismo, las consideraciones sobre el cristianismo y sobre la vida y la muerte, etc., muestran la compleja trama entre los principios (lo trascendental) y su ámbito de visibilización (lo dado). En este sentido, la historia se desarrolla como un paulatino esclarecimiento de los principios racionales, y entonces el Estado concebido sólo como instrumento para defender la propiedad, los privilegios, los acuerdos o las decisiones empíricas, no es más que una cáscara condenada a perecer, si detrás de esa figura no opera la libertad como autonomía. El Estado no niega la libertad individual, sino que cristaliza las condiciones para que esa libertad se efectivice. Así como en *Grundlage des Naturrechts* la exhortación cumple el rol de limitar y a la vez activar al sujeto, en la *Doctrina del Estado* ese rol lo cumple la educación. Aunque la coerción contradiga la aceptación libre de la ley, en la medida en que el sujeto se deja



llevar por impulsos naturales no alcanza la plena autonomía, y por ello necesita ser coaccionado para ser plenamente libre. De este modo, Fichte no sólo mantiene la distinción entre moral y derecho en 1813, sino que también le otorga a la ley exterior una directriz pedagógico-cultural que culmina en (o comienza con) el *Zwinger* (la traducción de este término, que literalmente sería “señor de la coacción” o “tirano”, suscitó un interesante debate que reconstruimos abajo en torno de las exposiciones de M. Rampazzo Bazzan y S. Turró; el problema es que la traducción literal del término claramente no recoge las connotaciones que Fichte le asigna en la *Staatslehre*). Más allá de la disolución del Estado, la historia se despliega –prosigue Ferrer– sobre la tensión entre autonomía y naturaleza, o libertad y coacción, o deber ser y ser. La relevancia de la educación es una constante que recorre el arco de las obras de Fichte, desde la *Contribución* (1793) hasta la *Doctrina del Estado* (1813). Y tanto la historia como la educación requieren un punto de referencia originario, una base moral del mundo o intervención de Dios en el tiempo, la humanidad originaria que revela la ligazón entre los dos ámbitos y orienta el

progreso moral. Esta primera humanidad se contrapone a una segunda, y de la reunión de ambas surge la unidad entre creencia y entendimiento, la tensión entre lo conservador y lo nuevo que explica el desenvolvimiento de la historia.

En cuanto a las observaciones sobre la exposición de Ferrer, Rampazzo Bazzan subrayó la necesidad de completar la articulación entre el *Fundamento del derecho natural* y los *Discursos a la nación alemana* con *Rechtslehre-1812* y de recuperar la noción de creencia como un ir más allá del saber inmediato. Ferrer enfatizó que en *Staatslehre* el Estado se legitima desde la educación, insistiendo en las diferencias entre la filosofía de la historia de Fichte y la de Hegel. Luego Turró observó que en *Staatslehre* hay una equivocidad en la deducción de la historia, entre las estructuras a priori y a posteriori, o entre lo trascendental y lo empírico, donde lo último prevalecería sobre lo primero. Ferrer agregó que no queda claro el estatuto de la humanidad originaria, si es mitológica o no. Rivera de Rosales contrastó la idea de paridad entre los pueblos y la superioridad alemana declarada por Fichte en los *Discursos*, a lo que Ferrer repuso que cier-

tamente en cada época ciertos pueblos se revelan más avanzados y difieren en su naturaleza o en la posibilidad de encarnar el espíritu, pero subrayando que el de Fichte no es un nacionalismo esencialista, sino instrumental y contingente.

Felipe Schwember, con “Libertad, propiedad y derecho de gentes: un resultado aporético de *El Estado comercial cerrado* de Fichte”, partió del problema de que en la mencionada obra, en relación con el *Derecho natural*, desaparece el derecho cosmopolita al estilo kantiano de ofrecer trato y establecer relaciones jurídicas, y se dificulta el proyecto de paz perpetua. Según *El Estado comercial cerrado* sólo deben pasear por los distintos Estados los técnicos y los científicos. Schwember enumeró cinco razones de esta diferencia entre las dos obras de Fichte: la teoría de la propiedad, la determinación de la propiedad por pactos, la definición de la propiedad como actividad libre, la teoría objetiva del valor de cambio, y la equiparación entre el mercado libre y la anarquía o guerra. Y se detuvo especialmente en las dos últimas cuestiones. Las razones aludidas por Fichte servirían para convalidar la anulación de las relaciones comerciales

entre los particulares de dos Estados, pero ¿por qué prohíbe también el derecho a circular libremente, o de salir de un Estado? Además de este problema, Schwember se preguntó por el lugar de la economía en la filosofía política de Fichte.

En cuanto a los comentarios sobre la exposición de Schwember, Rivera de Rosales subrayó que la no-libertad, en este contexto, significa no tener trabajo ni recursos materiales, mientras que Kant en su teoría política no se ocupó de los pobres. Rampazzo Bazzan separó el derecho cosmopolita de *El Estado comercial cerrado* y destacó, además de la relación con los fisiócratas, al Estado como elemento de transformación social, emancipación e igualitarismo. Oncina Coves trajo a colación el problema del asilo y la perspicacia de Fichte para prever los problemas actuales de la globalización.

Jacinto Rivera de Rosales tituló su trabajo “Sobre la guerra verdadera”, basado en pasajes del *Diario I* y *Staatslehre* y en referencia a la guerra de liberación del dominio napoleónico. En 1813 el Rey de Prusia se dirige a su pueblo como a sus súbitos, un concepto que Fichte rechaza como principio de configuración del Estado. La movi-

lización política y la resistencia desembocaron finalmente en la batalla de Leipzig, que obligó el retiro de las tropas de Napoleón. Según Rivera de Rosales, ambas fuentes de Fichte deben ser leídas en este contexto. Mientras el *Diario*, que es oscuro e inconexo, proviene del puño de Fichte, la *Doctrina del Estado*, en cambio, son conferencias sobre distintos temas de filosofía aplicada, entre ellas la dedicada a la noción de guerra verdadera; conferencias que

fueron publicadas póstumamente con intervenciones del editor anónimo y con un título que no fue puesto por el autor. Además, en el *Diario* Fichte expresa sus ideas más libremente, con críticas directas al rey, al sistema monárquico y a la aristocracia. La guerra verdadera es la guerra en la cual el pueblo consigue su liberación y puede otorgarse a sí mismo su propia constitución; y se da por la libertad, por la esencia de la manifestación del Ser absoluto. Sólo mediante la libertad y la igualdad ante la ley se puede establecer el reino de la razón entre los hombres. Para que la manifestación sea verdadera, tiene que realizarse en la libertad o en la vida. Ahora bien, la ley moral exige entrar en un estado legal, y entonces coacción y libertad se aúnan, en particular en la educación del pueblo hacia la libertad. Si la concepción política de Fichte descansa en los principios de libertad e igualdad, entonces no hay súbditos, sino sólo ciudadanos, por lo que el sentido de la *Staatslehre* sería el de activar la voz o participación del pueblo, y consagrar un reino de Dios como reino de la libertad.

En cuanto a los comentarios sobre el trabajo de Rivera de Rosales, Morujão señaló la polise-

mia del concepto de libertad, a lo que Rivera de Rosales contestó que todos esos significados coinciden en el concepto de autonomía. Oncina Coves indicó la equivocidad de la expresión “guerra del pueblo” (si se trata de una guerra realizada por el pueblo, o si se trata de una guerra contra el pueblo) y la distinción entre la guerra y el derecho a la guerra. Y Rampazzo Bazzan se preguntó por el estatus de la milicia popular en *Sobre Maquiavelo* y si la guerra acaso no introduce un momento constituyente.

La segunda jornada (27 de octubre) comenzó con la exposición de Mariano Gaudio: “El concepto de Estado en *Die Grundzüge* de Fichte”. El eje de partida fue la caracterización del Estado en la Lección X de la obra mencionada, lo que involucra la distinción entre lo real y lo racional y sus configuraciones en el devenir histórico-conceptual, la organización de las fuerzas en una totalidad, la necesidad de una conducción, la articulación voluntaria, la realización de la Idea, el igualitarismo, el fomento de la cultura, etc. La mediación entre el Estado real y el Estado racional conduce a la cuestión de la génesis, tanto en su dimensión conceptual-especulativa como en su dimensión

histórico-fáctica. Pero, si lo fáctico es la contracara de lo especulativo que se descubre y torna evidente como su fundamento, entonces se tiene que conciliar la autoaniquilación que exige la Idea (génesis conceptual) con el seguimiento a un referente (génesis fáctica), y el desenlace resulta ser la legitimación interna al todo, a saber, el consentimiento y la igualdad plena.

En cuanto a las observaciones sobre el trabajo de Gaudio, Rampazzo Bazzan enfatizó la relevancia de los estamentos en la articulación entre Estado y ciudadanos, junto con el proceso de Ilustración como instancia de legitimidad y el concepto de *Streben* como clave para pensar la tensión entre el Estado-máquina y el Estado-organicista. Cubo Ugarte preguntó sobre las características del concepto de Estado y la distinción entre el pacto negativo y el pacto positivo. Y Oncina Coves se centró en el espacio público y en la problemática relación entre coacción y voluntad que a la vez se cristaliza en la educación.

Carlos Morujão presentó “O «universal-particular»: a relação entre povo e estado nos escritos de Fichte sobre Maquiavel”. Además de señalar la cercanía con Gentz y Rehberg, el texto fichteano *Über Machiavelli*

Perfil exterior de la Universidad de Coímbra



se asienta en el principio según el cual todos los hombres son malos, lo que lo conecta con el *Diario* y con *Staatslehre* y la teoría de la imagen, en especial respecto de la educación moral del pueblo. Según Morujão, en este punto –la educación del pueblo– la *Doctrina del Estado* sistematiza un motivo esbozado en *Sobre Maquiavelo*. Pero en ello hay que distinguir tres tipos de constreñimiento o coacción: la natural, la ilegítima y la legítima. La educación moral del pueblo se configuraría en el tercer tipo.

En cuanto a las observaciones sobre la exposición de Morujão, Ferrer se preguntó si los cambios en la exposición de la *Doctrina de la Ciencia* condicen con la evolución del pensamiento político de Fichte. Morujão respondió que se puede interpretar la filosofía de Fichte en clave de continuidad, y que a lo sumo se podría trazar una distinción entre la doctrina de la subjetividad y la teoría de la imagen, centrando así el quiebre en 1799. Rampazzo Bazzan recordó la crítica de Radrizzani a Renaut-Ferry acerca del alcance de los principios de 1793 en la ulterior concepción política de Fichte y enfatizó el doble sentido de la *Aufklärung*, donde se destacaría el intento

de influenciar en la política efectiva del gobierno. Y Turró indagó sobre si Napoleón sería el *Zwingherr*, porque ha utilizado el sistema educativo para legitimarse y consolidarse en el poder, por lo que la educación no significaría directamente un mejoramiento, y entonces el problema residiría en cómo se concibe el sistema educativo.

Luciano Utteich, con “O Ser *kat exoquen* e o lugar da Religião na Filosofia transcendental”, se concentró en el momento de la ruptura entre Fichte y Schelling, que, aunque las diferencias comiencen en las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (1795) y aunque en la correspondencia se digan mutuamente que no tienen tiempo para una lectura atenta, se consumaría alrededor de 1801, cuando Schelling desarrolla una dirección autónoma en el modo de tratar lo Absoluto. Sin embargo, después de 1802 y a pesar de la ruptura explícita, Fichte y Schelling siguen influyéndose el uno al otro. La crítica de Schelling a Fichte reside, entre otros aspectos, en que este separa el Absoluto del saber y coloca la reflexión en el medio, cuando ya en el *Ensayo de una crítica de toda revelación* había trazado una visión moral de lo Absoluto. Fichte distingue

entre el saber y lo Absoluto, pero no los concibe de manera desvinculada, tal como se desprende de la *Wissenschaftslehre-1804* con el término “lo inconcebible”. La respuesta de Fichte a la crítica de Schelling se desenvolvería en la *Exhortación de la vida bienaventurada* (1806), donde el mundo aparece como dado y los conceptos de luz y vida juegan un papel fundamental, y donde queda claro que no se puede pensar el Ser por excelencia como parte de la naturaleza, algo que para Fichte ya fue establecido en la *Grundlage* de 1794. Según Utteich, si sólo en el pensar puro es posible encontrar el pensamiento arquetípico o divino, entonces la re-ligazón con lo divino para Fichte se lograría desde la lógica y mediante una referencia negativa.

En cuanto a las observaciones sobre el trabajo de Utteich, Ferraguto señaló que *kat exochen* aparece en la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* y sin relación con lo Absoluto, a la vez que Schelling no conoció la *Doctrina de la Ciencia* de 1804, y entonces su *Philosophie und Religion* debiera interpretarse en confrontación con Eschenmayer y con la noción de Absoluto de Reinhold y Bardili. Luego, Rivera de Rosales y Turró pu-

sieron en duda el hecho de que Schelling no conociera el pensamiento de Fichte después de 1800, es decir, las formulaciones de su *Doctrina de la Ciencia* por medio de apuntes de clase o *Nachschrift*. Por una parte, Rivera de Rosales enfatizó que el Absoluto que aparece en una carta a Schelling de 1801 es un nuevo Absoluto, distinto al Yo de su primera etapa, y que la discusión de Fichte con Schelling consiste en el mismo contrapunto con Spinoza, a saber, en que este y aquel finitizan lo Absoluto. Por otra parte, Turró reconstruyó algunas críticas de Fichte en *Bericht* (manuscrito no publicado y escrito en 1806) a la “filosofía ciega” de Schelling, en el sentido de que el último traslada las leyes de la reflexión a lo Absoluto y confunde las leyes necesarias con la fantasía, y así la cuestión sería hasta dónde puede llegar el concepto.

Federico Ferraguto expuso “*Non multa, sed multum*. Fichte e a fundação da Universidade de Berlim”. Las lecciones de 1810-1814 en Berlín ofrecen introducciones varias a la *Doctrina de la Ciencia especial*, esto es, a la filosofía primera, lo que a su vez para Fichte implica una práctica de pensamiento, la de la autonomía en virtud de la inco-



municabilidad de la ciencia. En este sentido, que cada uno tenga que producir este saber significa, más que la transmisión de una serie de contenidos, una habilidad o saber-hacer, que también será un hacer-saber. Por contrapartida, el modelo de Humboldt y Schleiermacher se orienta a cosas concretas, se destaca por la comunicabilidad del saber, y establece la cooperación o reciprocidad entre el docente y los educandos en la tarea de confrontar infinitamente las hipótesis de partida. Ante ellos, Fichte podría parecer autoritario, pues el proceso educativo se basaría en el constreñimiento; sin embargo, la asimetría entre docente y estudiantes permite el ejercicio de la libertad, una apertura y habilidad para realizar el saber en primera persona. En cuanto a las observaciones, Oncina Coves problematizó entre otros aspectos sobre la incomunicabilidad de la ciencia, la remisión a Sócrates, y el valor de la pregunta y de la docta ignorancia.

Óscar Cubo Ugarte presentó “El concepto de derecho en el último Fichte”, en referencia a *Rechtslehre-1812* y *Staatslehre* y bajo la temática de la dependencia o independencia del derecho respecto de la moral. La independencia del derecho respecto

de la moral se halla en *Grundlage des Naturrechts* de 1796, sustentada según Cubo Ugarte en los derechos originarios y en la ley universal del derecho. Dado que, por un lado, el derecho sólo se ocupa de las acciones externas y, por otro, la ley jurídica sólo contiene una validez hipotética –y, por ende, no hay un deber que ordene entrar en comunidad con otros–, en esta obra Fichte afirma la independencia del derecho respecto de la moral. Además, la institución jurídico-coactiva, aunque no puede imponer la fe y confianza recíprocas, al menos permite superar la desconfianza del estado de naturaleza, y así el egoísmo racional o auto-interés reemplaza al sujeto moral. Sin embargo, en las obras del último Fichte el derecho se deriva de la moral y el carácter coactivo se atenúa con la educación. El hombre justo siempre actúa correctamente, y entonces la moralidad lo liberaría de la legalidad y del Estado. En la *Rechtslehre* el derecho es la condición necesaria para la realización de la eticidad y, pese a que Fichte sigue defendiendo la autonomía del derecho, lo subordina a la moral. En la *Staatslehre* la ley jurídica es condición exterior para la realización de la ley moral, pero en rigor esta no necesita ninguna ley jurídica.

En cuanto a los comentarios sobre el trabajo de Cubo Ugarte, Turró estuvo de acuerdo en la caracterización de las últimas obras, pero no en lo concerniente al *Derecho natural*, porque en este caso derecho y moralidad coinciden en la universalidad de la ley. Rivera de Rosales observó que en los dos momentos analizados hay diferencia y ligazón: en el primero, bajo la hipótesis de un pueblo de bandidos, y en el segundo bajo la hipótesis de un pueblo educado; por lo tanto, la educación resulta ser un elemento clave en los dos momentos. Rampazzo Bazzan mostró cautela respecto de las comparaciones por varios motivos: la *Staatslehre* refiere a un punto de vista diferente al del derecho, la relación entre derecho y moral ya ha sido tematizada en 1793, la reducción del derecho a las acciones externas se torna problemática, y la superfluidad del Estado no sería coherente con el desafío de la educación y de la perfectibilidad. Oncina Coves coincidió en señalar que la distinción entre derecho y moral no comienza en 1796 sino en 1793, y agregó que en este punto la referencia principal de Fichte es Schmalz, así como la crítica de Baggesen a *Beitrag* (según la cual la argumentación de Fichte en esta obra permitiría legiti-

mar tanto la revolución como la contrarrevolución) y la crítica de P. Feuerbach al derecho natural; pero además en el mismo *Grundlage des Naturrechts* hay que buscar el fundamento de obligación, a saber, la ley de consecuencia.

La segunda jornada se cerró con João Martins da Cunha, “Filosofía aplicada e idealismo na *Staatslehre* de 1813”. Tras algunas referencias a Kant, el análisis se enfocó en la “Introducción” de la *Doctrina del Estado*, y más específicamente en la noción de idealismo y sus connotaciones para la filosofía aplicada. La razón práctica exigiría la reelaboración de ciertos conceptos teóricos, y en especial una versión fuerte de la libertad asociada al idealismo, al punto que para Fichte, o se es idealista al modo de la Doctrina de la Ciencia, o no se es idealista. Esta prueba apagógica o indirecta resulta ser una clave de interpretación de la filosofía aplicada. Pues la libertad en el conocimiento se cristaliza en que puede fluctuar sobre las imágenes, y así la consideración de algo implica ya la consideración de una imagen, lo que excluye de la filosofía el realismo natural. Como la libertad se realiza incluso en la naturaleza, que sería su esfera de acción

o de creación por parte de la voluntad, la aplicación consiste precisamente en realizar esa libertad o vida moral en el plano del ser, esto es, en una radicalización del idealismo y de la autonomía.

En cuanto a los comentarios sobre la exposición de Martins da Cunha, Ferraguto preguntó por el significado de la aplicación y la definición de la misma en la *Ascética*, donde Fichte distingue entre impulsos naturales y morales; a la vez señaló que según *Tatsachen des Bewußtseyns* la filosofía tiene que ser idealista para luego dejar de serlo, y así no se puede identificar idealismo y teoría de la imagen, pues la imagen incluye un doble sentido, *wirklich* y *überwirklich*. Gaudio señaló que el concepto de idealismo en la *Doctrina de la Ciencia* –a partir de 1801 y más claramente en 1804– presupone la neutralización de la perspectiva subjetivista, que el intento de articulación entre libertad y naturaleza se condice con la estrategia de la disyunción excluyente de las introducciones, y que la riqueza de lo particular como instancia que exige interpretación es un aspecto muy relevante y ya presente en *El Estado comercial cerrado*. Martins da Cunha estuvo de

acuerdo en separar idealismo y subjetivismo, y agregó que la cuestión de lo particular tiene que ser analizada en el plano de la manifestación.

La tercera y última jornada (28 de octubre) comenzó con Marco Rampazzo Bazzan y “El enigma del *Zwingherr*”. Este término, de difícil traducción, no se encuentra en los anteriores escritos de Fichte, de modo que las reminiscencias a la Edad Media tardía y su carácter obsoleto ya en el siglo XVIII conforman todo un enigma. En cuanto a la génesis semántica, el derecho legítimo sobre un territorio por parte de un Señor (*Grundherr*) en el siglo XIX muta hacia la figura de la usurpación y tiranía, es decir, hacia una dominación ilegítima. Sin embargo, en Fichte el término *Zwingherr* no tiene esta connotación negativa, sino antes bien positiva, por lo cual el neologismo excede las nociones existentes. Por un lado, Fichte explícitamente sostiene que la tiranía es una degeneración del dominio jurídico legítimo; por otro lado, también distingue expresamente entre el despotismo y el reino de la razón hacia el cual debe conducir el *Zwingherr*, y la diferencia reside en que el primero conlleva una educación centrada en la obediencia y el

segundo una educación para la libertad. Por tanto, ninguna de las dos traducciones satisface el significado del término, y entonces el carácter de neologismo permite comprender tanto la remisión a la providencia como la intención de influir en los acontecimientos de la época. El contexto resulta decisivo: la derrota de las tropas napoleónicas y la apelación del rey al pueblo son acontecimientos que denotan la urgencia de la filosofía aplicada. Los estudiantes de Fichte, futuros soldados del ejército prusiano, configuran el público a formar, los posibles agentes transformadores que han de interpretar la aplicación de la ley moral y convertirse en instrumentos de esta. Se trata de una manera diferente de ver el mundo a partir de la libertad y donde lo dado deviene de la actividad, por lo que la filosofía (y lo mismo vale para el derecho) muestra su dimensión política. Asimismo, en el marco de la dialéctica entre libertad y coacción, el *Zwingherr* es el gobernante educador que tiene que lograr la superfluidad de la coerción; pero esta figura no se puede decidir a priori (y, por ende, en la *Rechtslehre*), sino de acuerdo con el contexto histórico. Y en este contexto el *Zwingherr*, así como la guerra verdadera, será legítimo en

la medida en que genere una educación para la libertad, una *Aufklärung* que produzca una nación o un nuevo pueblo de acuerdo con el concepto de derecho.

En cuanto a las observaciones a la exposición de Rampazzo Bazzan, Turró problematizó sobre la traducción del término (“déspota”, “Señor de la coacción”), enlazándola con una perspectiva de 1796, en el sentido de que todo Estado es coactivo y así el *Zwingherr* refleja lo propio del Estado, pero a la vez arroja la cuestión de la extralimitación o coacción ilegítima. Rampazzo Bazzan recordó la relación circular entre el gobierno, el público sabio y el pueblo, relación que excede lo jurídico y muestra la relevancia de lo político. Ferraguto preguntó si el *Zwingherr* del *Diario* sería retórico y cuál sería el estatuto trascendental de esta figura. A lo primero, Rampazzo respondió que sí, en cuanto introduce un nuevo posible, una virtualidad; y a lo segundo, que la articulación entre libertad y coacción constituye una aporía del derecho y, por consiguiente, no tiene una solución a priori, sino política. Oncina Coves indagó sobre el Eforato silencioso y si se trata de un estado de emergencia, y Rivera de Rosales subrayó que

la unidad de libertad y coacción significa una figura positiva.

Valerio Rocco, con “El uso polémico de la Filosofía de la Historia de la Antigüedad en Fichte”, expuso sobre el contexto y la codificación de la época antigua en la Ilustración y tras la Revolución Francesa. Con la inspiración de Rousseau, en Francia se extiende la admiración sobre discursos y símbolos de la Antigüedad romana, lo que contrasta en Alemania con la recuperación de Grecia y con la cada vez más fuerte medievalidad idealizada, que se desplazará hacia elementos romanos reaccionarios. En cuanto a Fichte, el análisis versó sobre los escritos de revolución en torno de 1793 y sobre los *Discursos a la nación alemana*, donde el filósofo explicita la comparación entre romanos y franceses. Turró, Oncina Coves y Rivera de Rosales formularon observaciones y comentarios.

El congreso se cerró con la exposición de Salvi Turró: “Estado y cristianismo en la *Staatslehre* de 1813”. La realización del Estado afronta una doble antinomia: la de la libertad y la coacción, que remite, a su vez, a la de la existencia o inexistencia de un gobierno divino del mundo. Si no se resuelve la segunda antinomia, no se puede resol-

ver la primera. La solución se encuentra en la doctrina de la manifestación del Absoluto en la historia del género humano. En su curso se dan dos maneras de esquematizar o producir imágenes –y, por tanto, “mundos”–: según lo sensible o según lo inteligible-moral. De ello se sigue la conformación de dos géneros humanos originarios, así como de dos épocas principales (mundo antiguo y nuevo) caracterizadas por sendas comprensiones del Estado y de la religión. La segunda época surge de la revolución que genera el cristianismo como evangelio de la libertad y de la igualdad de todo el género humano –más allá del horizonte “ciudadano” del mundo antiguo– tanto a nivel religioso como civil. Este mundo nuevo es el reino de Dios o de la razón, donde deben desaparecer finalmente toda desigualdad y coacción. Con respecto a esta exigencia el cristianismo cumple la doble función histórica de realizar y disolver el Estado: realizarlo en tanto que acaba configurándose en una religión civil que da su base educativa y nacional al derecho; disolverlo en tanto que exige ir más allá de toda particularidad nacional-estatal hacia una sociedad cosmopolita. El reino de la razón es precisamente esa constitución mundial

anticipada por el cristianismo y la labor educativo-cultural. Puede augurarse así la aniquilación de los Estados en aras de un único Estado cristiano universal internamente confederado: tal sería el sentido de la figura apocalíptica del milenio de paz y armonía sobre la tierra. ¿Mera utopía o sería verdaderamente, para Fichte, una posibilidad histórica real? El asunto queda abierto a interpretación.

En cuanto a los comentarios sobre la exposición de Turró, Gaudio preguntó por qué considerar el reino de Dios y el Estado en términos de disolución y no de contraposición irresoluble, por qué concebir el Estado sólo de manera coactiva y qué significa la realización del reino divino (si es efectiva o un ideal inalcanzable). Oncina Coves observó la relación entre el reino de los cielos y el reino de la razón, y Rampazzo Bazzan indagó sobre la dimensión teológico-política o secularización de conceptos religiosos al estilo Spinoza, y sobre el significado del Espíritu o identificación de Jesús como *Vorbild*, mientras que en *Rechtslehre* ese lugar lo ocupa Moisés. Turró respondió que *Staatslehre* no se sitúa en una perspectiva estrictamente jurídica, sino de filosofía aplicada que gira en torno a las

condiciones de realización, y la cuestión de la utopía o realizabilidad –esto es, si el reino de Dios es más que una figura retórica– no tiene en el texto fichteano una respuesta clara, siendo quizá tal ambigüedad lo fructífero de la figura. Agregó que Fichte reelabora los elementos fácticos del cristianismo en clave secular y que las remisiones evangélicas llevan al Espíritu más allá de Jesús, es decir, al Nosotros, al plano de la manifestación, y en este aspecto el método sería ciertamente similar al de Spinoza en el *Tratado teológico-político*.

Las jornadas culminaron con la reunión de la RIEF, en la cual se trataron los temas de publicaciones, próxima acción y recuperación de la página Web. En cuanto a lo primero, surgió la posibilidad de publicar en la editorial de la Universidad de Coímbra y mediante la colección Ideas los trabajos presentados en estas jornadas, mientras que las contribuciones del anterior evento en torno de la *Doctrina de la Ciencia* de 1805 podrían ser publicadas en Barcelona. En cuanto a lo segundo, se decidió que el próximo congreso de la RIEF se realice en Valencia, en la primavera de 2019, y con el tema “Fichte y la educación”.