

Vicente Serrano Marín

Fichte hoy: derechos humanos, posmodernidad y filosofía de la historia

Resumen: *El presente trabajo propone considerar la actualidad de Fichte a partir de la dimensión práctica y transcendental que impregna su pensamiento, expresada en torno a una filosofía de la historia que nada tiene que ver con la que enfrentó la posmodernidad. Como tal su obra sigue constituyendo en su espíritu una vigorosa argumentación en favor de los derechos humanos en el contexto que siguió a los debates en torno a la posmodernidad.*

Palabras claves: *Fichte. Idealismo. Transcendental. Libertad. Derechos humanos.*

Abstract: *This paper considers the actuality of Fichte's philosophy in the practical and transcendental dimension, expressed in Fichte's philosophy of history. It is very different from the philosophy of the history criticized by the postmodernism. As such his work in his spirit represents a strong argument in favor of human rights in the context that comes after the debates on postmodernism.*

Key Words: *Fichte. Idealism. Transcendental. Freedom. Human Rights.*

El término 'actualidad de Fichte' que aparece en el título pretende hacerse cargo del hecho nada desdeñable de que la figura de Fichte, pese a su importancia, que trataré de demostrar y situar en lo que sigue, no deja de ser la de un gran desconocido en un mundo como el nuestro, dominado por un exceso de información y en el

que la filosofía en general tiene cada vez menos lugar, y cuando lo tiene se reduce o bien a las grandes figuras de la moda, a los nombres que por razones diversas circulan en los medios, o bien a la los clásicos en la versión habitual que, en ocasiones algo falseada, nos ofrecen los manuales. Ciertamente, Fichte figura entre los clásicos, entre los que sin duda tiene un lugar, pero un lugar pequeño y estrecho como tránsito entre dos grandes figuras, Kant y Hegel, un lugar que como tal desconoce su especificidad propia y, sobre todo, lo que puede aportar a nuestro presente. No me corresponde determinar si esto es justo y está fundado, pero sí, en cambio, creo necesario exponer algunas de las razones por las que ese lugar es el que es en el caso de Fichte. Y para ello es preciso regresar a ese movimiento que llamamos idealismo alemán, considerarlo en su conjunto y hacer una aproximación al modo como se gestó, como fue recibido y como se articula a su vez en nuestro presente. En cuanto movimiento filosófico constituyó un gran acontecimiento y en la pretensión de sus protagonistas podría ser comparable al momento fundacional de la filosofía occidental en la vieja Grecia, en el momento de madurez que representan las figuras de Platón y Aristóteles. Y remito a Platón y Aristóteles y no a los presocráticos, porque en el contexto moderno el equivalente de los presocráticos serían los primeros pensadores de la modernidad, los fundadores de la modernidad, Descartes o Bacon, o incluso Leibniz, Hume o Spinoza, por citar solo algunos de los más relevantes. No pretendo con esta afirmación decir que estos grandes nombres sean equiparables materialmente al pensamiento de los primeros filósofos griegos, sino solo que

ocupan una posición respecto de Kant análoga a la que los presocráticos ocuparon respecto de Sócrates. Y a su vez los idealistas, pensadores todos ellos en la estela de Kant y de lo que se conoce como el postkantismo, ocuparían respecto de Kant el mismo papel que Platón y Aristóteles. Se trata solo de una analogía, pero una analogía fundada en el hecho de que hasta Kant la filosofía moderna, la modernidad misma, había ensayado distintas formulas para dar cuenta de esa contingencia que es el mundo moderno y su correspondiente ontología, pero solo a partir de Kant se puede decir que se marca finalmente la línea divisoria en que la modernidad empieza a comprenderse a sí misma. Tanto Hegel (Hegel, 1998, 161), como Schelling (Schelling, 1965, 63) o Fichte (Fichte, 2005, 49), los tres grandes nombres señalaron en distintos momentos y de distintos modos cada uno que con Descartes se pisa por primera vez tierra firme en ese nuevo continente que es lo moderno articulado en principio en torno a la subjetividad. Racionalistas y empiristas, por seguir con los esquemas habituales, realizan distintas incursiones en ese territorio, pero solo a partir de Kant se puede considerar que se empieza a dibujar un verdadero mapa de ese nuevo territorio inexplorado, una verdadera cartografía de lo moderno, desde el punto de vista de la ontología, de la ética y de la estética tal como queda plasmado en la monumental obra crítica y en cada una de las *Críticas*. Y la tarea de esas filosofías postkantianas que llamamos idealismo es entonces la de empezar a reconstruir el edificio filosófico de la modernidad o si se prefiere el gran edificio de la metafísica moderna. Si uno mira hacia atrás desde los debates actuales se da cuenta de que la mayor parte de ellos beben de manera explícita o implícita de esos años intensos de fines del XVIII y comienzos del XIX, dominados y enmarcados por los idealistas. Dos de las tres grandes tradiciones del siglo XX (Ferrater Mora, 1998), el marxismo en sus distintas versiones a la hermenéutica y la fenomenología, se asientan en premisas fundadas por ellos. Y la tercera, la tradición analítica anglosajona, tan alejada en principio del clima, del tono y de la aproximación de los idealistas, ha terminado por confluír a finales del siglo XX precisamente en las derivas que desde el pragmatismo la han ido

acercando a las otras dos en el seno de eso que hemos llamado postmodernidad (Rorty, 2000, 18), noción sobre la que tendremos que volver enseguida. Dar detalles de todo ello obligaría a prolongar en exceso el texto, a dar cuenta de nuevo de la bien conocida relación de Marx con Hegel o la menos conocida con Fichte mismo, o de las raíces que el proyecto heideggeriano tiene en el Schelling tardío o recordar que es Schleiermacher en el contexto romántico íntimamente ligado al idealismo el que reinventa la hermenéutica moderna o mostrar cómo los debates en torno a la diferencia de finales del siglo XX acuden de nuevo a la nociones tomadas de Schelling como ocurre en Deleuze (Deleuze, 2005, 140-141), o señalar cómo el pragmatismo y su primado de la acción, debidamente depurado de adherencias decimonónicas y metafísicas, depende también en último término de esa ontología de la acción y de la voluntad que arranca en Fichte y actualiza Nietzsche con la ayuda de Schopenhauer y que encuentra en su versión inconsciente iniciada por la *Naturphilosophie* y su posterior prolongación y transformación en el Schelling de las *Edades del Mundo*, los precedentes del psicoanálisis, tan influyente para las filosofías de la segunda mitad del siglo XX (Zizek, 2007, 9). Pero comprender esto no es fácil y no lo es precisamente por la misma razón por la que la figura de Fichte, aun reconociendo su condición de clásico, ha quedado reducida a un episodio entre Kant y Hegel. Este esquema, el de que el idealismo es simplemente el tránsito entre Kant y Hegel, acuñado ejemplarmente por la obra de Kroner *De Kant a Hegel* (Kroner, 1921).

La literatura especializada en torno al idealismo se ha liberado de ese esquema en las últimas décadas y reconoce la considerable complejidad y el entrelazamiento de temas. Han aparecido con el tiempo y el desarrollo de las investigaciones nuevos protagonistas que han adquirido o han recuperado una importancia impensable hace unas décadas y que sin embargo resulta hoy decisiva para comprender todo el proceso. Y en ese nuevo contexto la figura de Fichte ha recuperado la centralidad que tuvo. Lejos de ser una especie de tránsito desde Kant a la obra de Hegel, cuya sombra le había oscurecido, reaparece como el centro de los debates idealistas (Henrich, 1991),

debates que en parte zanjó la gran obra hegeliana al apropiarse de toda esa riqueza y simplificarla en su esquema dialéctico, una noción esta la de la dialéctica moderna, por cierto, que lejos de haber inventado Hegel, está ya presente en la filosofía de Fichte, como la de la filosofía de la historia y tantas otras. Hoy sabemos que esos años cruciales de fines del XIX comienzos del XX no son ese tránsito que resume y se apropia conscientemente el hegelianismo, sino que en ellos están los gérmenes de las nociones claves en torno al mundo contemporáneo. He mencionado la dialéctica y la filosofía de la historia, pero estas dos son piezas o partes de un caudal más amplio y cuyo impulsor fundamental, más allá del carácter epocal que marca Kant, es Fichte. No es casual que de él dijera F. Schlegel que era una de las grandes tendencias de la época junto a la figura de Goethe y la de la Revolución francesa (Schlegel, 2005, 112-113). Mi objetivo entonces es señalar el significado y el papel concreto y preciso que corresponde a Fichte en ese movimiento, para una vez comprendido acudir a la noción de derecho y de filosofía de la historia que recojo igualmente en el título.

Si como decía al comienzo de estas palabras, lo que el idealismo alemán representa es la filosofía madura de la modernidad, le corresponde a Fichte inaugurar y marcar definitivamente ese paso hacia la madurez. La idea de la búsqueda de un primer principio fue la idea motriz desde la que se levantó el primer gran edificio idealista, el de Fichte, al que dio el nombre de *Doctrina de la ciencia* precisamente en el sentido de doctrina de los principios de la ciencia. Y no deja de ser paradójico que esa filosofía madura entendida como ciencia en torno a un primer principio lo sea precisamente tratando de culminar la obra crítica es decir, la obra trascendental de Kant. Pues el primer principio que Fichte buscó y encontró lo era inicialmente de la filosofía de Kant. Karl Leonard Reinhold, al que Fichte había sustituido en su cátedra de Jena en 1794, fue el primero en considerar que el único modo de unificar la doctrina kantiana exigía encontrar un principio común a las *Críticas* y propuso entonces que ese principio se articulara en torno a la representación, pues de algún modo la representación estaba presente en las tres. Lo llamó principio de conciencia. Pero Fichte había leído a Kant antes que a Reinhold

y para Fichte Kant era sobre todo el Kant del imperativo moral. Apenas unos años antes había afirmado en una famosa y muy citada carta a su amigo Weissshun en el verano de 1790: “vivo en un nuevo mundo desde que he leído la *Crítica de la razón práctica*”. En realidad fue esta obra la que respondía finalmente a la obsesión del joven Fichte desde sus años de formación: la posibilidad de vincular lo que él llamaba la religión del corazón con las especulaciones de los filósofos, en realidad un problema muy antiguo que había reaparecido en plena Ilustración alemana. Se afirma en ocasiones que en realidad el conflicto de Fichte había sido el de la concepción spinozista y la libertad, pero el problema era ese otro, cómo conciliar la religión del corazón con las frías especulaciones de los filósofos (Serrano, 2004, 12-14). Y de pronto apareció Kant en su firmamento e iluminó para Fichte el camino. No le interesó en cambio o no tanto la tercera crítica y asumió los resultados de la primera, así que cuando leyó a Reinhold descubrió enseguida el fallo. Si se quería completar la filosofía de Kant no podía hacerse desde la primera *Crítica*, desde un principio teórico, que era el principio de conciencia de Reinhold, sino que debía hacerse desde la segunda, desde un principio práctico, lo que leído en términos kantianos significa que solo podía hacerse desde el imperativo categórico, desde al carácter incondicionado del mandato moral. Todo el sistema de Fichte reposa en eso. De ahí la corrección de la *Tatsache* o hecho de conciencia de Reinhold a la *Tathandlung* (Fichte, 1982), noción intraducible que Ortega quiso traducir como hazaña, pero que expresa la idea misma fundamental de la metafísica de Fichte, el principio ha de ser moral él mismo, no puede ser hecho sino acción. De ahí deriva todo lo demás o, como señaló el mismo Fichte, su filosofía fue siempre el primer sistema de la libertad, nada menos y como no podía ser de otro modo en una metafísica o en una filosofía de la modernidad que se entiende a sí misma como la emergencia de la libertad y que alcanza su condición de tal mediante procesos revolucionarios en lo científico, en lo político y en lo económico. Pero el de Fichte fue un sistema fallido en cuanto a la letra. Y en eso descansa en parte el olvido de su figura, además de la ya señalada y superada hegemonía

del hegelianismo y su esquema simplificado, porque lo que ha pasado mayoritariamente a la historia y lo que ha acuñado la figura que tenemos de Fichte tiene más que ver con la letra y poco o no tanto con su espíritu, que es lo que quisiera yo revivir en las páginas que siguen. La distinción entre el espíritu y la letra de la filosofía fue utilizada de manera explícita por Fichte mismo en un escrito que lleva ese mismo título (Fichte, 1998). El sentido de esta distinción está obviamente en señalar que lo importante del pensamiento y de una obra no está en la forma concreta que adopta y se presenta, sujeta siempre a equívocos, sino en aquello que quiere expresar más allá de esa forma, en la idea motriz y en lo que esa idea despierta en nosotros, que en este caso sigue siendo el problema no resuelto de cómo y qué debemos entender por libertad. Fichte tuvo un éxito fulgurante tras la primera presentación de su filosofía en la obra de 1794 (Fichte, 2005), pero en parte *murió de éxito* precisamente por cierto lastre que hipotecaba lo allí pensado. El resto de su vida, los 20 años que siguieron hasta su muerte en 1814, y las sucesivas presentaciones junto con escritos de filosofía llamada popular, tuvieron mucho que ver con reescribir una y otra vez lo que allí había sido expresado, pero huyendo de los errores que la letra de su filosofía había provocado en ellos y de la imagen que quedó acuñada en ese año y en gran medida hasta finales del siglo XX, y solo se comprenden si se entienden como el esfuerzo por deshacerse de esa imagen allí forjada.

Pues bien, para explicar ese conflicto entre letra y espíritu y esa especie de sino que marcó la trayectoria de Fichte voy a introducir ahora el segundo de los términos que dan título a la conferencia: el relativo a la posmodernidad. Tenemos ya cierta distancia de los años en que se fraguó y se libró el intenso debate en torno a la posmodernidad y aunque desde el punto de vista filosófico se debilitó enormemente a partir del conocido como *affaire Sokal* (Sokal y Bricmont, 1999), lo cierto es que desde un punto de vista sociológico y más amplio se puede afirmar que vivimos en una sociedad posmoderna, algunos de cuyos rasgos tendremos oportunidad de aclarar más adelante. Como especialista en el idealismo y a la vez lector de la filosofía del presente desde hace ya años, me llamaron la atención algunas

coincidencias aparentes entre el debate en torno a la modernidad de finales del siglo XX y el que se libró en el seno del idealismo en aquellos años finales del siglo XVIII (Serrano, 2005). Y tal conexión, creo, se hizo especialmente visible en gran medida gracias al nuevo enfoque de la investigación sobre el periodo idealista al que me refería más arriba como superador del esquema simplista de Kant a Hegel. Ese nuevo enfoque había permitido aflorar densos debates en el contexto de un movimiento filosófico que hasta entonces aparecía como lineal y simple, casi sin diferencias internas y con arreglo al cual el tránsito desde Kant hasta Hegel era el tránsito mismo del pensamiento moderno y su consolidación. Lejos de eso, lo que aparecía era una tensión sostenida y rica en puntos de vista y doctrinas y matices diversos. Y en el núcleo de ese debate la cuestión clave, hasta que Hegel finalmente sea capaz de cerrarlo y en parte también cegararlo mediante su gran síntesis, era precisamente, como no podía ser de otra manera, la cuestión de la subjetividad. Es decir, en cierto modo la misma cuestión que de algún modo centró el debate en torno a la posmodernidad en aquellos años finales del siglo XX donde la posmodernidad aparecía exhibiendo un certificado de defunción del sujeto moderno y con él de todos los productos asociados al sujeto: la razón ilustrada, la idea de progreso y de filosofía de la historia, el proyecto de emancipación, etc. ... Ciertamente ese debate en torno al sujeto no fue idéntico en la literalidad de fines del XVIII y en la posmodernidad. La letra, por así decir, los argumentos del debate eran algo diferente, como no podía ser de otra manera, de la que se utilizó en los años posmodernos de finales del siglo XX. Pero la discusión era en torno al mismo sujeto moderno que aparentemente se estaba consolidando en esos años, y que como mínimo estuvo vigente hasta la emergencia del postestructuralismo después de mayo del 68.

Pues bien, en la emergencia de ese debate en el contexto idealista tiene un papel decisivo precisamente esa presentación de 1794 de Fichte que marcó su destino y su recepción a partir de ese malentendido al que me refería y que se esforzó en deshacer el resto de su vida. No es fácil comprender hoy la importancia que tuvo su aparición en el panorama filosófico alemán de

esos años. No creo que haya nada comparable en nuestros días a esa fulgurante emergencia. Fichte de pronto había sido capaz de concentrar y resumir la mayor parte de los problemas filosóficos y lo había hecho mediante una fórmula que parecía acorde con los tiempos revolucionarios que se vivían entonces. Es fórmula era el Yo como principio, es decir, el sujeto, pero no ya el sujeto cartesiano, prekantiano, *presocrático*, si se me permite volver a la comparación inicial, sino un sujeto que hacía compatible la filosofía de Kant con la Revolución Francesa, con la libertad y que a la vez prometía un renacer de la filosofía a partir de un principio sólido. Si acudimos a la descripción que da Lyotard en la *Condición postmoderna* de la posmodernidad (Lyotard, 1987), aquella según la cual la posmodernidad es la pérdida de la fe en los grandes relatos, podemos decir que el significado de esa presentación fichteana de 1794 fue el de haber trazado los materiales básicos para el gran relato de la emancipación y de la modernidad. Como dijo de él Jacobi, si Kant había sido el bautista de Königsberg (Jacobi, 1995, p. 239), Fichte se había convertido en el mesías de la especulación y de la modernidad, es decir, en el portador y protagonista de ese nuevo relato en torno a lo moderno. Es de hecho esa presentación de 1794 la que asumen Schelling y Hegel, y mediante diversas correcciones se consolida en la historia de la filosofía en forma de sustancia hecha sujeto, pero también de esa presentación surgen las primeras críticas que análogas a las que se formulan en la posmodernidad cuestionan la centralidad del sujeto, y con ella la de la ciencia y la de la razón y la del fundamento. En ese lado de la barricada, la de la crítica al sujeto representado por Fichte en la *Grundlage* del 94, se sitúan Jacobi, Hölderlin y los románticos. A diferencia de Hegel, que critica la incapacidad del principio para serlo plenamente (Hegel, 2000, 105), es decir, que considera ese relato moderno insuficiente y que él mismo completará mediante su filosofía entendida como sustancia hecha sujeto, lo que critican todos ellos a los que podemos considerar posmodernos *avant la lettre*, es la centralidad del sujeto mismo y frente a ella proponen distinta instancias, y en algunos casos anticipan ya nociones tan posmodernas como la centralidad del lenguaje, o el sin fondo o abismo,

es decir, la ausencia de fundamento que es uno de los temas que lo posmodernos harán suyos a partir de la reelaboración heideggeriana pasada por el postestructuralismo.

Ahora bien, incluso a fuerza de ser reiterativo quiero recordar de nuevo que Fichte dedicó el resto de su vida a deshacer lo que consideraba malentendidos en los que se basaban esas críticas y es ahí donde apeló a la contraposición entre espíritu y letra de su filosofía. Una de las cosas más sorprendentes de parte de esas críticas es que se le acusara de metafísico y de dogmático, como literalmente hace Hölderlin (Serrano, 1993), cada uno a su modo, o de que su filosofía fuera una especulación vacía ajena a la vida, como hizo Jacobi. De lo segundo porque, como he señalado, su punto de partida fue la convicción de que había que reunir de nuevo la separación entre especulación y sentimiento, y de lo primero porque todos sus sistemas como sistema de la libertad se basan en la idea de superar cualquier dogmatismo y con él la metafísica en el sentido prekantiano. Ahora bien, ¿dónde está la clave de tal malentendido? ¿Qué es lo que hizo posible que su pensamiento fuera tergiversado de esa manera? La respuesta, como suele ocurrir, no es unívoca y obedece a múltiples razones. Una parte de ellas son circunstanciales y anecdóticas, aunque no por eso menos importantes. Otra parte está vinculada a la dificultad misma de su proyecto, al sentido profundo de lo que quiso transmitir. Y de esta última es de la que nos vamos a ocupar de modo más detenido y de la que veremos emerger la noción de derechos humanos y de filosofía de la historia para completar con ello lo prometido en el título y la conferencia misma. Pero antes quisiera apuntar brevemente esas razones que he llamado circunstanciales y anecdóticas y que tienen que ver sobre todo con los avatares de su carrera académica y con la forma de la presentación del 94. Aunque Fichte había alcanzado cierta notoriedad como consecuencia de la publicación de la crítica de la revelación del 92 (Fichte, 2002), la cual había aparecido inicialmente como anónima y se atribuyó por eso a Kant, lo cierto es que su momento culminante se produce cuando, como consecuencia de esa notoriedad y seguramente también de su condición de masón, es llamado para hacerse cargo de la cátedra de Jena que

había ocupado K. L. Reinhold. Ya se ha mencionado más arriba la importancia de la figura de Reinhold como el primer sistematizador de la obra de Kant y sobre todo como el primero que más allá de ser un divulgador propone reunir el conjunto de la obra crítica kantiana bajo un principio que sea capaz de unificarla. A ese principio, construido desde una comprensión limitada de lo transcendental kantiano, lo va a llamar *hecho de conciencia*. Fichte, que desde hacía algún tiempo estaba embarcado también en el proyecto de reunir la obra de Kant a partir de un principio, pero desde la praxis, descubrió un error en esa aproximación de Reinhold y lo expresó con claridad en la llamada *Reseña de Creuzer* de 1793 (Fichte, 2014), señalando que un hecho no puede ser nunca práctico, no es ejercicio de libertad y por tanto no puede ser principio, lo que confirmó luego en la *Reseña de Enesidemo* (Fichte, 1982). Era necesario corregir ese hecho por otra cosa, y esa cosa es la libertad misma. Tenía ya la llave de sus sistema y cuando se le invita a hacerse cargo de la cátedra de Reinhold en Jena se vio obligado a ofrecer un programa y luego también un manual para sus oyentes en las primeras lecciones que debía dar, según las normas académicas de aquella época. Literalmente, en unos meses las circunstancias académicas lo obligaron a presentar todo un sistema de la filosofía. Las prisas nunca son buenas y como resultado de ellas aparece la obra del 94 en la que da a conocer su sistema y en torno a la que surgen los malentendidos que trato de esclarecer aquí y que determinaron su destino y su recepción. Y en esa presentación y en el estudio programático se inspira en parte en la forma dada por Reinhold, de manera que sus trabajos y titubeos hasta ese momento adoptan una forma arquitectónica basada en un principio deductivo análogo al de Reinhold, el famoso Yo, del que se deducen aparentemente el No-yo y la relación entre ambos y todo lo demás. Es como si Kant, salvando las distancias hubiera presentado la *Crítica de la razón pura* a partir de una elaboración de la apercepción transcendental que debe acompañar a las representaciones, pero no en el apartado correspondiente en el que no haya duda de su carácter transcendental, sino desde el comienzo como un primer principio en el sentido metafísico del término a partir del cual

deducir todo lo demás. Ese principio aparecería con todos los rasgos de la misma metafísica que combatía Kant en lo teórico y su principio como creador del mundo. Esto es lo que literalmente le ocurrió a Fichte. Su Yo, que él había concebido como un principio transcendental es decir, como una condición de posibilidad, en este caso, de la posibilidad de conciliar libertad y necesidad kantianas, aparece ahora como un principio metafísico, creador de la realidad, principio primero a partir del cual hay que deducir lo demás. Todas las críticas a su carácter metafísico y dogmático por parte de Schlegel o Hölderlin dependen de esa presentación, de ese espejismo, de esa torpeza, diríamos. Igual la de Jacobi, quien nunca comprendió del todo la dimensión transcendental de la filosofía de Fichte y de la de Kant, y que acusa a Fichte, a partir de esa presentación, de hacer vaciado el mundo y de nihilismo. Por su parte Hegel construye de hecho sus críticas a Fichte desde ahí, pero también su propia filosofía, y en su intento por superar la filosofía de Fichte da lugar a un sistema que en efecto es metafísico, y que finalmente en efecto constituirá el mejor resumen del gran relato de lo moderno o al menos en una de sus versiones.

Para resumir la situación a la que hemos llegado podríamos decir que ese malentendido se expresa en el hecho de que las críticas a Fichte se basan en un espejismo, un espejismo debido en parte a su torpeza, pero un espejismo al fin y al cabo. El contenido de ese espejismo no sería otro que el de un Yo supuestamente creador del mundo, el de un sujeto teórico y enfático, como ese que supuestamente habría sido el protagonista del gran relato moderno, pero que en el caso de Fichte no es ni lo uno ni lo otro, o al menos no plenamente. Ese espejismo sólo podía deshacerse mediante la explicación del sentido práctico del principio fichteano, es decir, en el terreno de lo que podríamos llamar lo moral. Y en ese territorio y para esclarecerlo, voy a abordar ahora la cuestión de los derechos humanos y de la filosofía de la historia, y en relación con la posmodernidad, a la que hemos dejado en suspenso tras este breve pero importante *excursus*. Lo que la posmodernidad pareció redescubrir, y digo redescubrir porque pienso que ya en el contexto idealista se había prefigurado, fue que más allá del sujeto

había otra instancia que era realmente fundante o tal vez infundante, pero que en todo caso, subyacía al sujeto. Ese descubrimiento se consolida con fuerza en los años 70 pero tiene tres precedentes indudables en los llamados maestros de la sospecha. La idea freudiana de inconsciente, la articulación nietzscheana de la voluntad de poder como ontología, o incluso lo que Marx llama capital como estructura en forma de modo de producción, son nociones que subyacen al sujeto como forma ideológica y que tienen prioridad sobre él en el sentido de que no es el sujeto el que las constituye sino que es constituido por ellas. Todo el relato de la modernidad se viene abajo cuando esas sospechas, desvinculadas de adherencias metafísicas, confluyen y son reelaboradas en el contexto posestructuralista. Más allá de matices, lo que la posmodernidad parece poner sobre la mesa es el hecho de que la modernidad no es, como pensábamos, ese universo ordenado a partir de un sujeto, que en el relato acerca del mundo el sujeto es solo una ficción y que lo que subyace a esa ficción es un movimiento incesante que cada uno de los maestros de la sospecha expresa a su modo mediante la metáfora del inconsciente, de la voluntad de poder y del capital, en este caso considerado también como metáfora. La posmodernidad no es en ese sentido, como bien se ha señalado tantas veces, lo que sigue a la modernidad o a una especie de *Aufhebung* de esta, sino un poner en claro las creencias dominantes durante décadas respecto de lo que es la modernidad misma. Es la creencia y no el acontecer y la contingencia moderna misma lo que se viene abajo en la posmodernidad. En particular Lyotard señala que la pérdida en los grandes relatos es la pérdida de la fe en el humanismo y la filosofía de la historia, y con ella en la emancipación, en el relato del autoperfeccionamiento del hombre en la idea de progreso. Esos relatos en la medida en que lo son de un saber narrativo, no serían ya necesarios para esa contingencia que llamamos moderna, no serían necesarios para legitimar el papel de la ciencia y el de la sociedad, que ahora se legitiman ya performativamente por su éxito en una sociedad que ha dejado de ser ingenua (Lyotard, 1988). Pero adviértase que en una afirmación como esta, que en lo básico creo que es correcta, la posmodernidad se mueve en

dos niveles. En uno de ellos nada ha cambiado respecto de la modernidad, respecto de lo que la modernidad es, puesto que la ciencia moderna, que ahora ya no necesita legitimarse mediante relatos, sigue siendo la misma, solo que ahora autolegitimada. En el otro nivel, en el de las ficciones y creencias, simplemente han desaparecido por innecesarias. O si se me permite, lo que ha desaparecido es la vigencia de la narrativa de lo moderno, del gran relato y de la creencia que lo acompañaba. Pues bien, es aquí donde quisiera introducir los dos elementos que faltan por analizar del título de esta conferencia: la filosofía de la historia y los derechos humanos.

Y para ello quisiera comenzar por recordar que los relatos modernos se inscriben en lo que Lyotard llamaba saber narrativo. La definición que Lyotard daba de la posmodernidad, que me sigue pareciendo décadas después la más clarificadora, descansa en una premisa, la de la distinción entre el saber narrativo y la ciencia moderna. Esta última, la ciencia, habría surgido en la modernidad excluyendo de su seno a los saberes narrativos, es decir, las dimensiones que van más allá de lo denotativo, de lo susceptible de ser verdadero o falso con arreglo a los métodos y procedimientos de la ciencia misma. Pero lo que esa exclusión de lo narrativo significa es la exclusión de las dimensiones valorativas, estéticas y éticas, que como bien sabemos no son susceptibles de verdad y falsedad. Ese es por lo demás uno de los temas de la modernidad filosófica, presente ya en Descartes, que incapaz de construir una ética, se limita a una moral provisional, o en Hume que prefigura la que luego llamaré la falacia naturalista como incapacidad de pasar del ser al deber ser, o desde luego en Kant, cuya escisión entre naturaleza y libertad, entre ciencia y moral es una de sus conquistas más seguras. Si uno quiere comprender la historia de la ética moderna y de sus polémicas y el nacimiento de una disciplina como la estética debe partir de ahí y situar ambas en ese marco. Y por lo mismo, si se quiere comprender el sentido del debate en torno a la posmodernidad es preciso considerar ese marco como el fondo, no siempre visible, frente al que se recortan los argumentos. Pero como sabemos y como creo que ha quedado mostrado más arriba, ese es el marco desde el que surgen el idealismo

y su principal seña de identidad, la de reconstruir la unidad perdida entre las dimensiones teóricas, éticas y estéticas. En el caso de Fichte de manera notoria, puesto que vimos que su esfuerzo inicial y el que determina su trayectoria y la del idealismo postkantiano no es otro que el de unificar esas dimensiones en torno a un supuesto primer principio. Pero también traté de señalar cómo la recepción de ese esfuerzo que es su obra misma se vio condicionada por un malentendido, el de la apariencia metafísica, teórica, diríamos, de ese primer principio, de ese Yo que presenta el aspecto delirante de ser creador del mundo a partir de sí mismo. Hemos tratado de deshacer ese malentendido señalando el carácter práctico y transcendental de ese principio, que por ser práctico se sitúa no en el orden denotativo que es el de la ciencia y por ser transcendental renuncia a describir el mundo tal como es, lo que es también la tarea de la ciencia, sino sólo a establecer las condiciones de posibilidad de la acción moral humana, considerando que estas deben otorgar prioridad a las conclusiones de la ciencia empírica y de lo teórico, y guiarlas. Esto, expresado en otros términos, vendría a decir que la tarea de Fichte es la de pensar si es posible la vida moral en el contexto moderno que es el de la ciencia necesaria que Kant analizó en la primera *Crítica*, y que sigue en lo esencial siendo la misma a la que se refiere Lyotard dos siglos después cuando establece la distinción entre saber narrativo y científico. Y a su vez traducido esto al contexto y a la definición de lo posmoderno, es la pregunta por la posibilidad de lo ético.

Pues bien, en este punto deben entrar ya en escena la idea de los derechos humanos y la de la filosofía de la historia. Respecto de la primera no hay duda de su dimensión práctico moral, puesto que por definición, como todo el mundo de lo jurídico y de lo moral, y los derechos humanos son precisamente la zona de encuentro entre esos dos ámbitos, no pertenece al orden del ser, sino al de lo deóntico y al de lo práctico. Es decir, sintoniza inmediatamente con lo que es el proyecto de Fichte en cuanto a hacer de lo moral principio y hacer posible pensar en el mundo moderno, en la contingencia moderna. Más complicada aparece inicialmente la cuestión de la filosofía de la historia, puesto que ha habido una tendencia a

considerarla, y eso se consolida en Hegel, pero también en el marxismo, aunque tal vez no en Marx mismo, para quienes especulativamente en el primero, o científicamente, en el segundo, la historia y su correspondiente filosofía como filosofía de la historia pretenden describir el ser, si bien incorporando en su interior el deber ser mismo. Sabemos hasta qué punto un ensayo como ese se ha mostrado perverso en las versiones totalitarias que se han realizado históricamente a partir de ambos proyectos, la idea de un estado totalitario como consumación de la historia o como tránsito hacia la utopía de una sociedad sin clases. Pero Fichte, que también posee una bien conocida filosofía de la historia (Fichte, 1976), de hecho anterior a la de Hegel, tal vez habría dicho de ambos que son tan teóricos como lo era el hecho de conciencia de Reinhold, y que por tanto en ellos la dimensión práctica quedaba subsumida en lo teórico, o por decirlo de otro modo, que la posibilidad de pensar lo ético era aplastada literalmente por la contingencia moderna misma en términos de despliegue de la razón (teórica) en la historia. Lo que dicho todavía de otra manera, sería lo mismo que decir que en ellos los derechos humanos no tienen prioridad, sino que se deben someter a otras instancias, como de hecho ha ocurrido históricamente: la astucia de la razón en la metafísica hegeliana, o su versión materialista en la consumación de la historia en ese estado final sin clases que no deja de ser una abstracción y un fin al que debe someterse todo lo demás. Se trata, en efecto, de dos relatos o metarrelatos típicamente modernos en los que lo práctico también tiene su lugar, pero lo tiene sometido a la teórico, a una descripción de lo real que está de hecho muy vinculada con la contingencia moderna, ese movimiento que Nietzsche llamaba voluntad de poder y al que esa filosofía de la historia convierte en canon de lo práctico mediante la abstracción de un espíritu absoluto, sustancia hecha sujeto, o bien mediante esa abstracción de un supuesto sujeto enfático revolucionario representante de la humanidad. Pero no es el caso de Fichte ni de su filosofía de la historia. Es cierto que Fichte construye desde el sujeto, pero el sujeto como tal que construye y desde el que construye es precisamente, y por definición, lo contrapuesto al mundo empírico, al que tanto Hegel como el marxismo,

en su peor versión, subordinan lo moral en sus filosofías de la historia. En el caso de Fichte, la imposibilidad de conciliación o de encuentro entre esos dos ámbitos es total y se dirige hacia el infinito. Es lo que Fichte expresó, en forma algo desafortunada una vez más, al decir que el mundo empírico es sólo un pretexto de la acción moral del Yo. Y digo desafortunada porque así leída sin más aclaración parece desprestigiar la naturaleza y en apariencia representa una enorme arrogancia, algo que de algún modo trató de poner de manifiesto Schelling frente a su maestro, dando así lugar a la *filosofía de la naturaleza*.

Pues bien, precisamente el modo de superar esa interpretación simplista exige recordar y explicitar la relación de su filosofía con los derechos humanos, porque a efectos prácticos lo que significa esa afirmación fichteana es que los derechos humanos no deben ceder nunca, o más bien que cualquier aproximación a la realidad debe tenerlos siempre en cuenta con la misma incondicionalidad que daban Kant y Fichte mismo al imperativo categórico, lo que como sabemos es un aspecto crucial de nuestras sociedades contemporáneas. Los derechos humanos como tales son un invento de estos mismos años. Fichte mismo usa la expresión en algunas ocasiones, aunque con algún matiz algo diferente del que usamos hoy. La Declaración americana lo precede en menos de una década y la de 1789 es prácticamente contemporánea y desde luego Fichte la tuvo muy presente. De hecho su obra se puede considerar una filosofía de los derechos humanos en el sentido literal de que está construida de la misma fuente de la que surgen los derechos humanos y se confunde en el principio con los derechos humanos mismos. Para entender eso es decisivo recordar que, más allá de los debates técnicos, la noción de derechos humanos tiene su antecedente en otra más amplia que es la contenida en la teoría de los derechos subjetivos entendidos como capacidad para hacer o no hacer. Aunque, como suele ocurrir en este ámbito, el concepto de derecho subjetivo está sometido a una ya larguísima controversia, e incluso existen autores que la niegan, lo cierto es que parece indudable que los derechos humanos y los derechos subjetivos están en estrecha relación, tan estrecha que los derechos humanos son todos

ellos derechos subjetivos y que como categoría que participa de lo jurídico serían incomprensibles sin la teoría de los derechos subjetivos, por más que obviamente no todos los derechos subjetivos son derechos humanos. Un año antes de que Fichte alcanzara el descubrimiento de su filosofía, el famoso Yo, el origen del idealismo y con ello las bases de toda una tendencia de la filosofía occidental contemporánea hacia una descripción de los derechos fundamentales o de los derechos humanos como aquellos no susceptibles de ser enajenados, y lo hacía en el contexto de dos escritos que llevaban por título nada menos que *Reivindicación de la libertad de pensamiento* y *Contribuciones para la rectificación del juicio del público sobre la revolución francesa*, y ello en el año 1793 (Fichte, 1986). En esos escritos, cuando Fichte trata de dar una explicación de por qué son inalienables, lo hacía a partir de la definición de aquello estrictamente humano, aquello que nos diferencia de los animales, la capacidad de pensar libremente, de dar libre curso a nuestros pensamientos, la libertad de pensamiento. Por las mismas fechas Thomas Paine estaba dando nombre a los derechos humanos como tales, y a la cabeza de todos ellos, como su condición estaba también la libertad de pensamiento. Pero lo interesante a nuestro efectos es que esa definición que Fichte utiliza en 1793 para referirse a los derechos humanos, es la misma que utiliza sólo un año más tarde para referirse al principio de la filosofía, el sentimiento de libertad que debe acompañar a todas nuestras representaciones, es decir, que debe enfrentarse una y otra vez a lo empírico sin conciliación posible. O por decirlo en otros términos, la contingencia moderna que hemos definido más arriba y que es la que se expresa en el ámbito de lo teórico y también en su filosofía de la historia, aquello que es lo que debe someterse al Yo, pues no otro es el significado de su filosofía y del primado de la práctica en ella. Es el espíritu de su filosofía; la posibilidad de pensar de nuevo la moral, un universo moral posible para los humanos en el seno de la modernidad. Y su filosofía de la historia expresada en los *Caracteres de la Edad contemporánea* no es entonces una descripción con voluntad de verdad en lo teórico, no es una descripción como la hegeliana, o como la del materialismo dialéctico oficial de

la Unión Soviética, ni descansa en la triunfante indistinción entre hecho y valor que consume el pensamiento pragmatista. En la filosofía de la historia de Fichte hay una dimensión que llama “a priori”, un plan que es el que determina los hechos relevantes y los que no lo son (Fichte, 1976, 123). Ese plan no es pues necesario en el sentido en el que lo es el curso de la historia, ni se obtiene por definición, de los hechos, sino que es fruto de una decisión y en último término de una decisión moral al servicio de la libertad que es la que luego dará luz a los hechos. En cierto modo se puede decir que en Fichte la filosofía de la historia es solo una ficción práctico-moral, si se me permite la expresión, para describir el presente, los caracteres del presente, como reza el título de la obra que comentamos. Pero entonces también para desde el presente proyectar un *progreso* que no lo es sino como horizonte de una sociedad humana donde los derechos humanos sean respetados siempre y en cualquier circunstancia, donde domine *de facto* y en lo empírico el principio de toda filosofía, ciertamente un ideal pero un ideal regulador en el mejor sentido kantiano. No estamos entonces ante un gran relato en el sentido de Lyotard, más allá de las adherencias metafísicas de la letra de la filosofía de Fichte, sino ante la cuestión crucial de tomarnos los derechos humanos en serio, parafraseando el título de la obra de un conocido filósofo del derecho y hasta sus últimas consecuencias. Tampoco estamos ante la consideración de la universalidad de los derechos humanos como el resultado de la moral de un psicópata, que es lo que afirma Richard Rorty desde su concepción posmoderna (Rorty, 2000), desde su peculiar concepción posmoderna. Los derechos humanos son el último reducto moral que poseemos los humanos en el siglo de la globalización. Si eso es suficiente o no, o si los derechos humanos son suficientes o no para establecer una ética en el mundo contemporáneo, eso es otra cuestión que no puedo abordar aquí y de la que me he ocupado incidentalmente en otro lugar (Serrano, 2011). Pero de su vigencia no cabe duda y tampoco de la actualidad desde esta perspectiva de un pensamiento como el de Fichte, que más allá de su índole especulativa y aparentemente lejana, hizo pivotar sobre la raíz de aquellos el sentido mismo del filosofar y de la historia. Una

guía para la acción en el presente que es el nuestro y no una escatología. Una condición de posibilidad que no es revisable, ni aplazada al futuro, y que como condición de posibilidad moral no está al final sino al comienzo. La condición transcendental de una vida moral en la contingencia moderna, una contingencia dominada tal vez por la voluntad de poder, esa metáfora que en el fondo expresa de forma poético-especulativa lo mismo que Marx pensaba en su intento por describir minuciosamente el mecanismo económico del modo de producción capitalista.

Referencias

- Deleuze, G. (2005). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Ferrater Mora, J. (1998). *La filosofía actual*. Madrid: Alianza Editorial.
- Fichte, J. G. (1976). *Los caracteres de la edad contemporánea*, Madrid: Revista de Occidente.
- . (1982). *Reseña de Enesidemo*. Madrid: Hiperión.
- . (1986). *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*. Madrid: Tecnos.
- . (1998). *Filosofía y estética. La polémica con F. Schiller*. Valencia: Universidad de Valencia.
- . (2002). *Ensayo de una crítica de toda Revelación*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- . (2005). *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*. Pamplona: Eunsa.
- . (2014). *Reseña de Creuzer*. En *Revista de Estudios sobre Fichte*. Disponible en <http://ref.revues.org/565>.
- Hegel, G. F. W. (1998). *Introducción a la historia de la filosofía*. Madrid: Alba Libros.
- . (2000). *Fe y saber, O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Henrich, D. (1991). *Konstellationen. Probleme und Debatten in Ursprung der deutschen Philosophie*. Stuttgart: Klett Cotta.
- Jacobi, F. H. (1995). *Carta a Fichte sobre el nihilismo*. En *Anales del seminario de historia de la Filosofía*, 12, 235-263.
- Kroner, R. (1921). *Von Kant bis Hegel*. 2 Bde. Tübingen: JCB Mohr.

- Lyotard, J.-F. (1987). *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.
- Rorty, R. (2000). *El pragmatismo, una versión*. Barcelona: Ariel.
- . (2000). Pragmatismo, pluralismo y posmodernismo. En *Endoxa. Series filosóficas*, 12, 17-32.
- Schelling, F. W. J. (1965). *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*. Buenos Aires: Losada.
- Schlegel, F. En Onetto, B. y Portales, G. (eds.) (2005). *Poética de la infinitud*. Santiago: Palinodia.
- Serrano, V. (1993). Sobre Hölderlin y los comienzos del Idealismo alemán. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 10, 173-194.
- . (2004). *Metafísica y filosofía trascendental en el primer Fichte*. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia.
- . (2005). *Nihilismo y modernidad. Dialéctica de la antiilustración*. Barcelona: Plaza y Valdés.
- . (2011). *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna*. Barcelona: Anagrama.
- Sokal, A. y Bricmont, J. (1999). *Imposturas intelectuales*. Barcelona: Paidós.
- Zizek, S. (2007). *The indivisible remainder*. London, New York: Verso.

Vicente Serrano Marín (vicente.serrano.marin@gmail.com). Docente e investigador de la Universidad Austral de Chile.