

Perfectibilidad humana. Kant y Fichte como profetas del progreso moral

Human Perfectibility. Kant and Fichte as Prophets of Moral Progress

Carrillo-Ardila, Yerson Y.

 Yerson Y. Carrillo-Ardila
carrilloyerson@javeriana.edu.co
Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

Revista Filosofía UIS
Universidad Industrial de Santander, Colombia
ISSN: 1692-2484
ISSN-e: 2145-8529
Periodicidad: Semestral
vol. 20, núm. 2, 2021
revistafilosofia@uis.edu.co

Recepción: 17 Noviembre 2020
Aprobación: 09 Febrero 2021

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/408/4082181004/index.html>

DOI: <https://doi.org/10.18273/revfil.v20n2-2021004>

Forma de citar (APA): : Carrillo, Y. (2021). Perfectibilidad humana. Kant y Fichte como profetas del progreso moral. *Revista Filosofía UIS*, 20(2), <https://doi.org/10.18273/revfil.v20n2-2021004>

Resumen: Este artículo presenta inicialmente algunas referencias en torno a la noción de progreso moral, las cuales habitualmente apuntan a la idea según la cual este, en efecto, se da gracias a un mejoramiento paulatino en la humanidad. Si bien tal afirmación engloba una generalidad, el problema puede permitirse un espacio de discusión más sólido, reconociendo que el progreso es, además, reflexión desde el punto de vista kantiano y deducción de la historia por parte de Fichte. Con todo ello, se busca aportar contenido al afirmar que, si bien estos autores apelan a escenarios morales y teológicos para evaluar el futuro, en rigor sus intereses son los fortalecimientos del Estado de derecho para el caso fichteano y de las instituciones para Kant, lo cual resulta en una suerte de perfectibilidad humana.

Palabras clave: progreso moral, Kant, Fichte, institución, Estado de derecho, perfectibilidad.

Abstract: This paper initially presents some references around the notion of moral progress, which generally point to the idea according to which it develops as a function of gradual improvement in humanity. Although such a statement encompasses a commonplace, the problem may be a more solid discussion, recognizing that progress is a reflection according to Kant, and it can also be a deduction from history on the part of Fichte. Thus, it seeks to expand the content in this regard, stating that, although these authors appeal to moral and theological scenarios to evaluate the future, in fact their interests are on the one hand the strengthening of the rule of law for the Fichtean case and for the Kantian perspective it would deal with institutions, which happens thanks to a human perfectibility.

Keywords: moral progress, Kant, Fichte, institution, rule of law, perfectibility.

1. LA PREGUNTA POR EL PROGRESO

Según John Bury (2009), la idea del progreso ha sido una constante a lo largo de la cultura occidental, con especial atención en el Medioevo, donde la pregunta por el

más allá se tornó como una preocupación que habría que ir tratando de solucionar desde la vida terrenal. Tal como sugiere Bury (2009), cabe señalar que el progreso, entonces, ha sido generalmente un escenario

común dentro de la visión judeocristiana (pp. 9-11). Sin embargo, no es solo una preocupación privativa de la cultura occidental, pero sí comporta cierta idea decidida en esta. Ahora, trasladado el problema a la modernidad^[1], el progreso camina envuelto entre distintos y difíciles acontecimientos, lo cual hace que se matice sobre una teoría que contiene una suerte de síntesis del pasado, que pretende una previsión del futuro según coordenadas de avance y superación (Bury, 2009, p. 17).

Puesto así, el progreso toma especial atención dentro de lo que se denomina genéricamente como el iusnaturalismo y da por sentado teorías contractualistas como las de John Locke (1990), Thomas Hobbes (2007) y Jean-Jacques Rousseau (2017), por nombrar tan solo algunos casos^[2]. Lo expuesto no sugiere que el progreso moral haya sido el núcleo problemático de los anteriores pensadores, pero al menos sí fue una categoría tangencial. Basta mencionar cómo Rousseau (2017) determinó el lugar dentro de la religión en un Estado civil para buscar el mejoramiento constante de la sociedad (p. 166). Esto, a la luz de Bury (2009), comporta pasos para pensarse el progreso en términos de dejar de lado ciertos pesimismo latentes en la Europa dieciochesca, debido a guerras y confrontaciones (p. 190).

De manera análoga a Bury, Teresa Santiago (2004) respaldaría tal posición cuando aduce que los pasos hacia un futuro mejor fueron postulados por distintos filósofos franceses en el siglo XVIII, quienes concebían la historia como una paulatina victoria de la razón, gracias a la Ilustración y a distintos procesos enmarcados dentro de las revoluciones liberales (p. 38)^[3]. Al margen, tal idea parece no desaparecer, sea para apoyarla o negarla. El progreso parece ser una *coda* reiterativa sobre lo que nos permitimos ser para el futuro. Estamos, al parecer, arrojados a pensar la necesidad de un avance o un trayecto destinatario qué perseguir.

Con todo ello, no parece apresurado afirmar que tal preocupación es una herencia que no podemos obviar, pues durante poco más de “veinticinco siglos los filósofos, los científicos, los historiadores y los teólogos han estudiado, con mayor o menor interés, esta idea y también, naturalmente, la opuesta, la que niega el progreso para hablar de la degeneración o la repetición cíclica” (Nisbet, 1998, pp. 18-19). Tal apreciación, de parte de Robert Nisbet, permite el consuelo de que no es en lo absoluto un temario hiperbólico o forzoso para preguntarnos aún por el caso o no del progreso. Lo anterior, sin la pretensión apodíctica de determinar si en efecto el progreso existe o si resulta poco probable su existencia. El interés de este trabajo redundará en evaluar los motivos suficientes para el fortalecimiento de las instituciones y del Estado de derecho, que en efecto resultan ser escenarios más concretos y que son resultados consecuentes de la pregunta por el progreso.

No obstante, si bien lo expuesto es el horizonte de este trabajo, el concepto de progreso tiene algunos desarrollos contemporáneos que son susceptibles de mencionar. Dentro de la literatura especializada se aborda desde dos grandes perspectivas. La primera de ellas lo asume como una categoría que parece ser justificable en virtud de su papel en lo moral y por ser una preocupación continua en la civilización humana^[4]. Para el caso de la segunda perspectiva, el progreso moral deja de ser visto como un problema privativo de las humanidades y se incorpora como un tema posible de fraguar dentro de análisis comportamentales, propios de la psicología y la biología^[5].

En ese orden de ideas, se busca realizar una reflexión desde la primera perspectiva, perfilando que el progreso, al menos dentro de las filosofías de Immanuel Kant (1724-1804) y Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) presentan una particularidad pertinente de evaluar^[6]. Se desarrollan a partir de un llamado a confirmar un aserto que apela a toda la humanidad: la perfectibilidad.

Para el caso de Fichte, el progreso no puede ser algo tan sencillo y evidente como el resultado de una religión mágica, donde la creencia permea la historia bajo el supuesto del florecimiento humano, sin encomio ni esfuerzo. Bajo esta forma nimia de progreso, explica Fichte en las *Lecciones de filosofía aplicada. Doctrina del Estado*, toda desgracia y terrible situación sería leída como la manifestación necesaria, pues algo bueno devendrá, pero no se ataca ni se juzga ni se intenta arreglar (GA, II-16, 52)^[7]. El avanzar implica un compromiso de hacer del reino de los cielos una realidad. Es el mensaje de un pensador que se perfila como

un profeta sin moderaciones, arrojado a la plena conciencia del logro de hacer de la humanidad una especie merecedora de los cielos bajo el ejercicio de su libertad.

El caso con Kant también sugiere elementos que se diferencian de una formulación ostensiva de un progreso que será eventualmente una realidad. En contraste, esta es una tesis más robusta: el progreso consiste rechazar al determinismo en la historia sin caer en una especie de voluntarismo que considere que esta, la historia, va para donde los seres humanos quieren que vaya, de forma caprichosa. Así, explicará Kant, el progreso posee interrupciones, pero nunca rupturas (2016a, Ak. VIII, 308-309)^[8].

En ese orden de ideas, el trayecto a seguir será el siguiente. Primero, se expondrá cómo reconocer el progreso desde una perspectiva kantiana, usando principalmente el “Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”^[9]. Para el caso, se notará que no es una forma teleológica determinada por las leyes de la naturaleza. Antes bien, es cercano a la idea de generar reflexiones seguidas de fines morales sobre las experiencias históricas.

Segundo, usando principalmente las *Lecciones de filosofía aplicada. Doctrina del Estado*, se expondrá que el progreso, para Fichte, está relacionado con el advenimiento de los cielos en la tierra, a propósito de comprender lo que verdaderamente significa una vida moral. De conformidad con los anteriores momentos, cada uno de estos apelará hacia su respectivo final; que la constitución real del progreso es la reflexión, para el caso de Kant, y la deducción, para Fichte.

Finalmente, en un tercer momento, se evaluará la noción de perfectibilidad, donde se sostiene que las tesis de estos pensadores desempeñan, además de orientaciones morales y teológicas, perspectivas legales interesantes, entendiendo lo legal como un escenario que prescribe las normas y los axiomas que asumen las instituciones como establecimientos de interés público dentro de un Estado de derecho. Con todo esto, se busca aportar contenido a las discusiones en torno a la concepción de progreso dentro del contexto de finales de la modernidad y principios de la contemporaneidad, para perfilar lugares de reflexión sobre estos pensadores que configuraron, con sus aportes, verdaderas profesiones de fe hacia la humanidad, las cuales reunimos con la idea común de profetizar, ya sea de forma moderada, para el caso kantiano, o totalmente acusada de férrea decisión, como en Fichte.

2. HACERSE PRESENTE UN TIEMPO POR VENIR

Permitirse exponer lo que en efecto devendrá supone, en principio, la duda razonable de que nada podemos afirmar con cierto grado de certeza^[10], explicaría Kant. No obstante, esto no comporta la imposibilidad de permitirnos un acercamiento que pueda ser viable de transitar en la investigación sobre el porvenir. Sin embargo, antes de plantearlo, Kant desarrolla lo que podrían llamarse los lugares comunes, que han evaluado la noción de progreso concretamente en el *Replanteamiento*^[11], bajo la forma de una clasificación conceptual acerca de lo que se quiere saber anticipadamente con respecto del futuro, cuan estado del arte sobre las perspectivas en torno al avance moral.

Tales perspectivas son denominadas asertos, a saber, *terrorismo moral*, *eudemonismo* y *abderitismo*. El primero pretende afirmar que la historia se compone de retrocesos y constantes caídas, por tanto, es el camino inminente hacia lo peor (2003, Ak. VII, 81). De hecho, tal perspectiva había sido ya evaluada en forma similar en *La Religión dentro de los límites de la mera razón*^[12], pero bajo una referencia particularmente exógena: la Trimurti hindú, donde Visnú, cansado de mantener la vida según las indicaciones de Brahma, ha dejado a Shiva el destructor estar presente en el mundo. Lo anterior configura un diagnóstico que asume al mundo como un lugar de eterno ahora, que expone los últimos días de los tiempos en la ruina, en la puerta de un desasosiego gracias a la caída desde una Edad de Oro (1998a, Ak. VI, 18).

De vuelta al *Replanteamiento*, el segundo aserto es expuesto desde una afirmación tendencial hacia lo mejor, empero, “siempre cabe admitir que la proporción entre bien y mal inherente a nuestra naturaleza permanece

siempre idéntica” (2003, Ak. VII, 81). Tal tesis debe rechazarse en la medida que aprueba la eliminación del mal, lo cual, en efecto, no es compatible con nuestra naturaleza humana. Paralelo, como sucede con el aserto de *terrorismo moral*, este aserto de felicidad perpetua presenta su precedente en la *Religión* en forma de “opinión heroica opuesta” y es igualmente revisada por parte de Kant (1998a, Ak. VI, 19). Finalmente, el tercer aserto es la idea de *abderitismo* con respecto al progreso (2003, Ak. VII, 81), el cual funge como una idea oscilatoria entre el bien y el mal dentro del desarrollo de la historia, algo así como que hay sucedáneamente imbricaciones entre pasos benevolentes y caídas precipitadas.

Puesto así, este estado del arte, construido por Kant, permite reconocer que afirmar un posible progreso no se puede evaluar desde estas tres posiciones debido a que están construidas sobre la base de la experiencia. Así, al contemplar el pasado bajo la pregunta de reconocer o no progreso en la humanidad, se logra la sencilla afirmación de que se han conseguido ciertos avances. Esto podría llevarnos a perspectivas que permiten evaluar que en la historia, de forma paulatina, se han efectuado algunos signos que sugieren reconocer pasos hacia la moralidad.

Pero Kant no es ingenuo, pues lo dicho no puede ser una generalidad y podría ser una tesis discutible si se consideran otros acontecimientos históricos donde las instituciones fallan y, en caso contrario, el panorama histórico presenta un número considerable y significativo de acciones que van en contra de ciertos principios morales. Dicho de otra forma: dentro de la historia hay acciones humanas que podrían ser interpretadas dentro de los parámetros de progreso y otras tantas que no.

Por consiguiente, la pregunta sobre el progreso moral en la historia no es algo que se pueda responder a partir de meras descripciones de los hechos (2003, Ak. VII, 84), es necesario entonces realizar juicios evaluativos, es decir, lecturas con visión crítica y no descriptivas. Al margen, antes de exponer cuál podría ser tal visión, se refuerza a continuación, aún más, la negativa de Kant frente a la experiencia. En rigor son dos ideas: I) el problema del progreso se ubica en seres libres; ello alcanza la afirmación según la cual la historia le pertenece a la humanidad y de esta nada se puede predecir, gracias a su posible deliberación moral; y, II) si bien el hombre está dispuesto hacia el bien, también reside en él una propensión al mal (2003, Ak. VII, 84); por tanto, en el futuro tal propensión puede cobrar espacios de realidad.

De ser así, ¿dónde queda la reticente teleología kantiana hacia el bien? El *quid* es que el progreso moral en Kant tiene que entenderse desde la presunción de un fin moral que la humanidad debe perseguir, y no comprenderlo como un destino empírico que podamos determinar. Es a partir de aquí que el progreso se presenta como una reflexión que desde el presente podemos proyectar. De ahí el carácter profético de Kant, entendido esto como la capacidad de proferir fines a perseguir, pues el progreso nos sirve: “En cuanto relato histórico-profético de lo que nos depara el futuro, o sea, como una posible presentación *a priori* de los acontecimientos que sucederán” (2003, Ak. VII, 80). A partir de lo expuesto, parece ser entonces que Kant desea alejarse de una historia del tipo conjetural, tal y como lo plantea en su opúsculo *Probable inicio de la historia humana*^[13], pues, de ser tal el caso, se estaría explorando el progreso no como una idea orientadora, sino como una evidencia supuesta que se dará sobre la base de hechos no comprobados. En contraste y en el mejor de los sentidos, nuestro autor es un profeta que, reconociendo ciertos signos que la historia prepara, gracias a nuestras acciones morales, nos permite pensar sentidos y tendencias viables de replicar (2003, Ak. VII, 85-86).

Ahora, de los signos de la historia se puede inferir que nosotros podemos ser autores de esta y, por tanto, hacernos responsables del progreso. Nuestra realidad misma nos permite ser autores libres de nuestro progreso, pues, como lo expone en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*^[14], parece ser que el ideario de la naturaleza pensó al hombre como un ser racional que alcanzaría por sí mismo sus logros (2016b, Ak. VIII, 19). Esto hace del progreso la perfectibilidad dada a los seres humanos por sí mismos (2016c, Ak. VIII, 115).

Kant se perfila entonces como aquel profeta que no determina el progreso, pero sí alienta a que este se puede dar de forma tendencial por fines morales. Basta reconocer los signos históricos para albergar allí

nuestras esperanzas de avance. Sin embargo, ¿cómo reconocer los signos? Mejor aún, ¿cómo reconocer los actos por libertad que puedan dar por sentado un avance moral? Kant sugerirá que hay un acontecimiento en el siglo XVIII que prueba esa tendencia moral del género humano, este signo es la Revolución francesa (1789) tal como lo expone Norbert Bilbeny (1989), quien explica que Kant reconoció allí, en las banderas de la revolución, *Libertad, Igualdad y Fraternidad*, la promesa de realizar los derechos de la razón práctica dentro de un sistema legal (pp. 23-24).

Otra revisión interesante sobre este aspecto es la de David Cumiskey (2011), quien recomponen la lectura de Kant frente al entusiasmo de las revoluciones (pp. 219-223). Lo dicho, nos lleva a afirmar que Kant pudo haber estado a favor del entusiasmo que generó la causa revolucionaria ilustrada, pues tal causa hacía sentir partícipes del progreso a sus espectadores. Así, Kant afirmó simpatía ante tal evento basado en el uso público de la razón que allí se manifestó (2003, Ak. VII, 84). Luego, a la luz de Kant, las grandes revoluciones tienen por causa una disposición moral en el género humano que intenta reconocer la simpatía por el cambio, esto es, un progreso sin importar el triunfo o el fracaso de la revolución (2003, Ak. VII, 85).

Teniendo en cuenta lo anteriormente señalado, para cada presente, los actores y espectadores se hacen la pregunta sobre cuál será el rumbo de los acontecimientos. Es frente a estos cuestionamientos que entra a jugar la reflexión sobre nuestros fines, pues lo que se exige aquí es dar cuenta de un evento particular, no en términos de sus causas, sino de sus efectos y, por supuesto, de los fines que plantea. De ahí la teleología kantiana como expectativa de futuro, que ha sido fruto de nuestra disposición de pensar y concentrarnos alrededor del desarrollo moral (2016c, Ak. VIII, 112).²

Somos responsables de nuestro futuro. Desde la profética kantiana, tenemos una responsabilidad que asumimos gracias a nuestra especie que, de una forma u otra, decidió dejar de lado el instinto. Aquella voz de Dios se enmudeció, diría Kant, pero despertó la razón que desbordó pronto nuestras naturalezas animales. Esta es una cuestión que se abordará en la tercera parte de este artículo, con relación al ejercicio de la libertad como catalizadora del progreso que decanta en las instituciones. Basta saber parcialmente que la profética kantiana nos interpela sobre algo necesario: “hacerse presente un tiempo por venir” (2016c, Ak. VIII, 114).

3. SER LA AUTÉNTICA FUERZA FUNDAMENTAL QUE FORMA EL MUNDO

Por su parte, Fichte es un profeta, desde nuestra interpretación, con alcances más comprometidos. Basta indicar que ya en la *Doctrina de la Ciencia. Nova Methodo*^[15] la idea fundante del ejercicio de la *ciencia estricta* es reconocer en la humanidad —no en el hombre particular— el conocimiento fundamentado en la conciencia, y acusar así todos los esfuerzos de la vida. Así pues, todo alcance práctico que pueda lograr el hombre ha de ser producido por su condición racional, esto es, aducir ideales, y estos siempre podrán ser hechos concretos, resultados de la trazabilidad humana (GA, IV-2, 263).

En esos términos, el progreso sí devendrá, pero no bajo el presupuesto determinado de la naturaleza, sino sobre la siguiente idea: en nosotros, donde la racionalidad habita, es posible transformar ideales en realidades. Empero, esto requiere primero una suerte de construcción moral, la cual será responsabilidad de un señorío de la coacción^[16] —como está expuesto en las *Lecciones de filosofía aplicada*— que podrá determinar cierto tipo de leyes jurídicas bajo la intelección sabia de la ley moral y que hace de suyo el propósito de replicarlas dentro de un ejercicio de formación (GA, II-16, 66). Esto no sugiere que el señorío de la coacción, quienes son finalmente los que poseen la intelección, se empine como la figura protectora de la verdad al punto de replicar para sí una suerte de tiranía académica, pues Fichte expondrá que hacia el futuro es posible que se determine cambiar ciertas leyes, lo cual es entendido como augurar un progreso y con esto evitar escenarios que puedan evaluarse de forma absolutista.

Así, el porvenir resulta ser más maduro en contraste con el mundo precedente (GA, II-16, 72), en el sentido que todo pasado es una prueba que la intelección racional ha sorteado para garantizar un advenir racional. Por tanto, una particular función del señorío de la coacción frente a lo jurídico es buscar su propia desaparición

paulatina a medida que la formación se aplica, y dejar clausurada la idea, al menos desde la interpretación que se realiza de Fichte, de compeler hacia el totalitarismo. Puesto así, todo ello sería experiencia de un pasado proyectado a un futuro cada vez más moral, aspecto que se dibuja interesante, dado que supondría el reino de la gracia vívida: intelección de la legitimidad moral y una buena voluntad colectiva (GA, II-16, 81). Lo que se nos presenta, entonces, ya no es una reflexión para el futuro, como en Kant, sino una deducción que podemos proyectar del transcurrir de la historia.

No obstante, tal deducción es importante distanciarla de una apresurada idea determinista, dado que si el mundo natural fundamenta las acciones no es sorprendente que no haya lugar para la libertad (GA, II-16, 80-82), y esta es de gran valor para Fichte. Tanto es así que, en su lectura, el mundo natural en rigor carece de vida, no es moviente por sí mismo, pero para que en efecto sea vivo requiere de una gestación libre^[17]. Consideremos entonces que en virtud de la libertad el mundo existe, dado que sin esta no habría realidad, pero sin el mundo natural la libertad no encontraría dónde gestarse. El asunto no es determinar qué plano es más importante, sino reconocer la complicidad en la complementariedad y la mutua necesidad.

El mundo real posee entonces una fuerza, pero la realidad misma de la libertad puede intervenir: “Pues toda manifestación de fuerza puede proceder de una potencia natural operante según leyes mecánicas; solo la moderación de la fuerza mediante conceptos es el criterio exclusivo e infalible de la razón y de la libertad.” (GA, I-3, 352)^[18].

Sin embargo, en el ejercicio de deducir un concepto de historia progresiva, Fichte reconoce que los productos de la libertad humana no son generados por la naturaleza, lo cual no conforma un problema en rigor para este, pero sería sumamente ingenuo afirmar que la totalidad de los acontecimientos humanos están, o han sido, regidos por la ley moral. Puesto así, es contundente que, en la historia, algunas acciones humanas libres no fueron producidas por ley natural o moral, sino gracias a una compleja libertad, absuelta de toda legalidad (GA, II-16, 86-87). Esto supone a nuestra lectura todo un ejercicio crítico. En este punto, el *quid* es permitir a futuro que toda libertad transite hacia el campo moral.

Antes de continuar con la última mención, cabe presentar unas breves acotaciones sobre el ejercicio crítico^[19], en virtud de los planteamientos que Fichte desarrolla sobre diferentes conceptos que hacen especial eco dentro de los problemas de la historia y el progreso, tales como el de naturaleza, ley moral y libertad. Primero, la naturaleza existe como una materia de la ley moral; es decir, que el mundo —y esto incluye a la humanidad— es el material con el que actuamos de forma libre. Segundo, la ley moral, actuando en la naturaleza, permite un principio que busca acondicionar la voluntad de la humanidad hacia una idea universal de bien; eso implicaría el devenir de un futuro ordenado y, por ende, tendencial a Dios. Puesto así, la formación moral del género humano devendrá (GA, II-16, 87), lo cual, no deja ser muy similar a los cuestionamientos que se han venido desarrollando a propósito del progreso humano y su versión kantiana. Conectando esto último con la línea argumentativa llevada hasta el momento, surge la pregunta, ¿qué hacer entonces con los actos libres que no acusan moralidad? Es decir, ¿si en el condicional de que toda libertad moral adviene un lugar de progreso, qué lugar posee una libertad que no sea moral?

Precisamente, para Clarke y Hulatt (2014), ello sugiere un buen cuestionamiento, el cual podría solucionarse con el desarrollo que Fichte realiza del concepto de libertad kantiano. Kant entiende por libertad, en sentido llano, una forma de causalidad espontánea, lo cual significa que no está determinada por las leyes de la naturaleza. A partir de allí, indican estos autores, Fichte transforma la noción en obligación incondicional^[20]. Esto supone lograr esforzarnos para alcanzar la autosuficiencia y la autodeterminación del “yo absoluto” con el objetivo de transformar nuestro entorno natural bajo la moralidad como referente, todo esto gracias a la sumisión y la coacción libre (p. 1049). Así, la libertad sin moral se trata de una actuación sin orientaciones racionales, pero susceptible en cualquier modo de moralizarse.

Kant será, entonces, una nota al pie obligatoria para Fichte. Tal nota permite reconocer la solución: para poder afirmar cómo llevar ciertos actos libres a la ley moral es necesario coaccionarse, bajo la figura de la

intelección de la razón. Esto, llevado a términos más fijos, corresponderá a la idea de Estado de derecho, aspecto que se trabajará anudado a la noción de libertad en el tercer momento del artículo.

Basta decir, por lo pronto, que Fichte considera que el pasado representó los primeros pasos de la moralidad, en el sentido que esta se presentaba de cierta forma y fue intelectual para la humanidad de entonces, a medida que se desarrollaba esta, su intelección cada vez fue más fuerte. La *imagen*^[21] clara permitió mayores acercamientos de lo que es moral, al punto que el porvenir —que no es incierto, explicará Fichte— será el reino de la divinidad en la naturaleza, una moralidad hecha carne. Luego, bajo la ordenanza de un señorío de la coacción que ve necesario atender a la beligerancia, so pena de acompañar con ello la libertad, la exigencia de un Estado de derecho hace parte de un plan mayor para la humanidad. Un plan profetizado como progreso, por mor de una ley moral.

Así, Fichte demuestra su verdadera fe, la profesión del filósofo: el mundo existe en función de ser una manifestación de la ley, dado que considerar un mundo natural sin reparo de una ley que lo fundamente sería un exabrupto, pues este mundo “es simplemente exposición de leyes, su reflejo: sólo las *leyes* son. Quien supone otra cosa no ha adquirido aún aquel *entendimiento*, no ha elevado aún la esencia de la imagen en él a la comprensión de sí mismo” (GA, II-16, 22). En ese orden de ideas, la filosofía es un conocimiento que ve su propio hacerse, esto en el sentido de que es genético, se propende hacia el progreso y el mejoramiento, y ha de decantar en el reino divino.

Lo anterior, explica Turró (2017), ya había sido expuesto en líneas generales cuando Fichte enseñaba en la Universidad de Jena (1794-1799), pero en este caso la propuesta terminó subrepticamente, gracias a la polémica de un supuesto ateísmo (pp. 23-25). En esto es preciso detenerse, pues resulta ser la conclusión de este segundo momento. Fichte reconoce que, en algunos casos, la historia presenta acontecimientos que pueden estar orientados por el *deber ser*, como el de atender la llamada de Federico Guillermo III^[22] e ir a sacrificar la vida luchando con el peligro que suponía Napoleón Bonaparte^[23], para dar paso al desarrollo del eventual Estado de derecho alemán. Atender a la moralidad sin tomar en cuenta las desgracias que la vida material puede cobrar, resulta ser, en parte, una premisa para ser posible la fundación de un Estado de derecho.

Se trata entonces de entender que la libertad, sea o no moralizada, decanta en la efectución final del reino de la razón (GA, II-16, 86). Para el caso de la expresión que es libre, pero no moral es deducible. Diría Fichte que, eventualmente, por el ejercicio del señorío de la coacción, lo será, pues es el paso significativo de la intelección racional. Parece así que el presente está preñado de un particular futuro, a saber, una bienaventuranza que devendrá. Todo ello sugiere un Yo que acondicione la voluntad, una vida terrenal que entienda que lo anterior comporta un combate que desde lo individual logra hacer de suyo la proyección en lo universal, buscando un mundo ordenado en clave moral (GA, II-16, 88).

Finalmente, desde Fichte, es necesario considerar la *aplicación* de la filosofía, lo cual supone una *vida moral*. El carácter profético recae en que somos los creadores del mundo moral en la materialidad misma, en tanto no es aún, pero ha de llegar a ser. Es por eso que en aras del progreso la humanidad debe apelar a la idea de “ser la auténtica fuerza fundamental que forma el mundo.” (GA, II-16, 30). Puesto así, a continuación, se presenta cómo esta concepción de progreso, que alcanza tangencialmente lo teológico, puede presentarse en una afirmación de toda perfectibilidad humana —no compatible, pero sí paralela a la noción reflexiva kantiana desarrollada en el primer momento—. Esta afirmación descansa en un aserto legal que propulsa la necesidad de las instituciones y del Estado de derecho.

4. PERFECTIBILIDAD HUMANA

Llegados a este punto, ¿por qué hablar de perfectibilidad y no de perfección? Fichte, en la *Doctrina de la Ciencia. Nova Methodo*, expone que, para nosotros mismos, comportamos ser miembros imperfectos en el despliegue general de la libertad, por eso es necesario reconocerse en el otro, esto es, hallar la intersubjetividad

y logramos como complementariedad (GA, IV-3, 197). Es un proceso que no supone una inmutabilidad, sino una constante síntesis de reconocimiento, la cual genera superación constante. Esto implica que, si de algo estuvo seguro Fichte, en lo que respecta a la perfección, tendría que ver más con la forma en la que podemos valorar nuestra realidad, bajo el uso de la *ciencia estricta*. Somos, pues, conciencias que, deduciendo bajo síntesis, pueden dar cuenta de lo verdadero, tal y como lo expone en el *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, a propósito de reconocer cómo un ser racional finito no puede atribuirse a sí mismo una actividad causal y libre sin recurrir a la existencia de otros (GA, I-3, 115).

Con todo esto, la humanidad misma puede usar acercamientos perfectos, pero su materia misma, la esencialidad de lo que resulta ser su yo, sencillamente no lo es, pero una idea puede resultar ser (GA, II-16, 170-171). Para el caso de Kant, la cuestión de lo perfecto es fácilmente ubicable en torno a los principios cinco, seis y siete de *Idea*, donde se presenta la exposición del tránsito del perfeccionamiento político y moral, es decir, la posibilidad futura de la instauración en la sociedad civil sobre una constitución republicana y cosmopolita (2016b, Ak. VIII, 21-24). Así, el progreso es valorado como la perfección dada a los seres humanos por sí mismos (2016c, Ak. VIII, 115). Es un perfecto adoptado, y de ahí reconocer la posibilidad, no tan descabellada, de una perfectibilidad.

Hay pues, en estas filosofías, construcciones de sí, desde el amparo del fortalecimiento de las instituciones que históricamente se fraguan como resultados, ya sea del comportamiento moral o del advenimiento de los cielos. Luego, por más contenidos morales (Kant) o teológicos (Fichte), tal y como fueron expuestos en los momentos anteriores del artículo, para estos profetas el progreso moral responde con propuestas jurídicas de fortalecimiento del Estado de derecho, en sus versiones moderada o comprometida. El aserto de la perfectibilidad humana recae dentro de una realidad en las instituciones, entendidas estas como las fundaciones de constituciones republicanas. Tal afirmación no constituye un hallazgo, pues el mismo Fichte, a propósito de la obra kantiana *Sobre la paz perpetua*^[24], expone que “nuestra teoría concuerda perfectamente con las afirmaciones de Kant, de que el estado de paz o conforme al derecho entre los hombres, no es un estado natural, sino un estado que debe ser fundado” (GA, I-3, 321-324).

De hecho, sobre la valoración de fundar el Estado, en el *Fundamento del derecho natural*, Fichte plantea que debemos ante todo pensarnos bajo la obligación de la necesidad de estar juntos, bajo una libertad individual limitada y una moral ampliada (GA, I-3, 321-322). Esto es precisamente lo que se desarrollaba líneas atrás: nuestros fines morales deben ser proyectados, alimentados y nutridos bajo la propuesta de reconocernos en el medio del desarrollo y despliegue de Dios en nuestra realidad, esto es, alcanzar a ser el reflejo de Dios, gracias a nuestra perfectibilidad. Pero el caso de nuestra libertad individual, que no comporta fines morales, es necesario fijarle límites, coacciones. Es, pues, necesario el Estado de derecho.

Tal planteamiento está visible precisamente en *Las lecciones de filosofía aplicada*, donde Fichte reconoce que el punto central de toda vida terrenal es concienciar el paso de un Estado de necesidad a uno de derecho, para estimular la perfectibilidad humana, pues la cuestión no va con el presente ni es del presente, se trata del futuro, de lo que debería ser acorde a la ley moral (GA, II-16, 35). Así, “el derecho tiene que abrirse paso necesariamente: si tal individuo no va por ese camino, el camino tiene que pasar por encima de él” (GA, II-16, 36). En este sentido, Turró (2017) reconoce que Fichte se permite la idea de la construcción de una forma de derecho estatal sobre la exigencia de acusar inminente la realización de las metas inteligibles y morales a través de lo sensible por medio de la libertad (p. 38).

El problema con esto es que Fichte reconoce lo que falta aún. La perfectibilidad no llega, y esto en función de nuestra *Comprensión natural del Estado*^[25], la cual resulta limitada al aducir que la vida no vale más que la manifestación de ella misma. La vida terrenal es el *fin último* y no el advenimiento divino, como debería ser. Adicional, tal advenimiento se confunde con meros ejercicios de devoción y culto. Esto sería lo que en demasía se puede esperar de alguien que, siendo cristiano, pero no ilustrado, podría ejercer en referencia de su vida meramente intuita. No hay pues perfectibilidad ni noción de esta, el máximo bien último es dotarse con

comodidades en la vida terrenal. En ese orden de ideas, el Estado es quien protege las comodidades, también llamadas propiedades, bien último de este hombre poco contemplativo (GA, II-16, 40)^[26].

La función entonces de la coacción es lograr la *Comprensión verdadera del Estado*, de parte del señorío de la coacción y, en general, de quien detente la intelección moral sobre los fines que requiere un reino de los cielos. A la luz de Héctor Arrese (2019), esto significa la representación encarnada de la supresión del mero egoísmo racional para intervenir y controlar como autoridad política el Estado (pp. 83-83) detentando la soberanía^[27]. Expuesto lo anterior, ¿cómo han de ser entonces tales nociones verdaderas en clave fichteana? I) Es menester un conocimiento más allá de una percepción de la vida, de toda vida, y su fin es la tarea moral, la imagen de Dios. II) Tanto la tarea moral (fin) como la vida (medio) son infinitas. Así, la tarea no se alcanza, pero nunca corre peligro; es decir, es una consideración de humanidad y no de seres humanos particulares. III) La vida no es un fenómeno temporal, es la vida misma, por ello se desarrolla en lo eterno. Con lo expuesto, vivir es una tarea moral, es el acento de una eternidad que no parece, pues “debido a su fin —manifestación de lo eterno— la vida es puesta sin más y sin intervención alguna de la libertad.” Finalmente, IV) “por otro lado, la característica necesaria de la vida —si ha de ser medio para su fin— consiste en ser *libre*”; esto último, anudado con relación al derecho (GA, II-16, 6).

El derecho, su forma y consecución, en esta interpretación, es el lugar inicial de la perfectibilidad en Fichte y el reconocimiento de la mejoría de las instituciones, pero ello es más visible en Kant. En *Idea*, cuando Kant señala que la *insociable sociabilidad* consiste en que los seres humanos son competitivos entre sí y se ven como rivales por la supervivencia, pero, además, el ser humano al ser frágil requiere de los otros (2016b, Ak. VIII, 20-21), se presentan un cúmulo de disposiciones posibles de estudiar: unas dirigidas a transformar la naturaleza y otras a vivir en sociedad. Por lo tanto, en este concepto se evidencia la libertad salvaje, que nos lleva a competir con los demás, lo que puede hacer que cada uno se aleje de la comunidad, pero al tiempo se devela nuestra tendencia a querer compartir nuestras vidas con otros. Puesto así, ¿ello cómo se relaciona con la perfectibilidad? Se capta, por lo pronto, que es en comunidad que logra el mejoramiento.

Sin la *insociable sociabilidad* no habría posibilidad de actualizar las capacidades de la humanidad. Como lo señala Santiago (2004), en un estado no salvaje, la insociabilidad está acotada por las instituciones y por ello son un impulso para el progreso. Al mismo tiempo, a través del conflicto, de la lucha a muerte, se llega a un momento en que los seres humanos aprenden a ser morales a la fuerza. En palabras de Santiago (2004), para “Kant, en efecto, hay una disposición moral en el hombre, pero se encuentra en *germen*, esto es, en espera de un campo fértil para desarrollarse plenamente” (p. 49). Tal campo fértil sin dudas es el fortalecimiento de las instituciones, bajo la idea de poder hacer de ellas algo más perfectible. Desde Fichte, lo anterior se leería como libertades coaccionadas por la intelección racional, esto es, comportamientos morales sujetos al Estado de derecho.

En ese orden de ideas, la pregunta por lo perfectible atañe a lo que podemos esperar de nosotros como especie sobre una idea regulativa de progreso. De lo dicho, Lerussi (2017) afirma, por ejemplo, que es en *El conflicto de las facultades* que la disposición moral de fijarnos arreglos a la ley moral —lo que hemos denominado sinónimicamente perfectibilidad— es tender al progreso, pero esto es posible solo bajo un tratamiento de tipo jurídico y político, lo que traslada el problema al derecho. Así, la lectura en este caso del avance sugiere construir condiciones propicias bajo la *irrupción impredecible* de la causa moral en la historia (pp. 51-57).

Llegados a este punto, ¿qué entender por la mención que hace Lerussi de *irrupción impredecible*? Desde Kant es reconocer que el avance se puede reconocer, no determinar, evaluando las costumbres, es decir, nuestra libertad (2003, Ak. VII, 79). La libertad se despliega en la historia y los acontecimientos que nos permiten entusiasmarlos son producto de la causalidad por libertad, causa moral de sí, propia de la humanidad (2003, Ak. VII, 84). Críticamente, esta causa moral posee, según Kant, la confluencia de dos elementos: I) el derecho de un pueblo a generarse una constitución civil; y, II) la meta, la cual es jurídica y se traduce en lograr que una república incite a replicar el modelo de Estado y pueda evitar confrontaciones

bélicas (2003, Ak. VII, 86). Esto supondrá, entonces, la perfectibilidad de las instituciones sobre la base de quienes las crean: la humanidad, o en palabras de Kant: “He aquí la respuesta: no por la marcha de las cosas *desde abajo hacia arriba, sino desde arriba hacia abajo*” (2003, Ak. VII, 92). En este pasaje, el arriba puede ser interpretado como Dios y, parcialmente, puede ser igualmente el Estado con sus instituciones.

Para terminar, en efecto hay una fe común de estos dos profetas del progreso: una esperanza sobre el trabajo de la humanidad en la valoración de lo que la historia presenta, reflexión y deducción. Aun así, ¿cómo permitirnos reflexionar sobre lo que nuestra historia particular nos comporta, si tal reflexión, como lo plantea Kant, ha de terminar en el fortalecimiento de nuestras instituciones? Es decir, ¿deberíamos aún insistir en una idea legaliforme como resultado de nuestro progreso?, ¿no hemos sufrido ya demasiado con las instituciones, las cuales son representadas por seres libres, con amplias disposiciones hacia el bien, pero seguramente con sus innegables propensiones al mal?, ¿realmente podemos deducir, como explica Fichte, cambios significativos en lo que lleva andando el Estado de derecho?, ¿en verdad podemos considerar el reino divino hecho carne pese a nuestros exitosos fracasos de no reconocernos en el otro?

No se busca contrariar, más bien, fijar límites razonables sobre lo que somos como humanidad: millones de contingencias con múltiples expectativas por el porvenir; difíciles —por obviar la expresión imposible— de permear bajo un mismo ideal u horizonte normativo. En efecto, sin el ánimo de plantear una generalización apresurada, valdría afirmar que una excelente caracterización sobre nuestras expectativas del futuro es subrayar lo heterogéneas que resultan por sí mismas. Con todo ello, basta esperar tan solo el advenir, donar nuestras esperanzas a ideales y a partir de ello colegir una posible perfectibilidad. Aunque podemos igualmente seducirnos por otros caminos y navegar relatos sin considerar necesarias afirmaciones asintóticas, donde el progreso no implica una condición obligatoria para imaginar otra filosofía de la historia.

REFERENCIAS

- Aramayo, R. (2003). Estudio preliminar. La filosofía en el ala izquierda del parlamento universitario. En *El conflicto de las facultades* (pp. 7-34). Alianza Editorial.
- Arrese, H. (2019). Morality and State in the Fichtean Political Philosophy. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 21(41), 79-96. <https://doi.org/10.12795/araucaria.2019.i41.04>
- Bilbeny, N. (1989). Kant y la Revolución francesa. Refutación del derecho de resistencia civil. *Anuario de Filosofía del Derecho*, (6), 23-32.
- Buchanan, A. y Powell, R. (2016). Toward a Naturalistic Theory of Moral Progress. *Ethics*, 126(4), 983-1014. <https://doi.org/10.1086/686003>
- Bury, J. (2009). *La idea del progreso* (E. Díaz y J. Rodríguez Aramberri, trads.). Alianza Editorial.
- Casales, R. (2011). Estructura de la filosofía práctica de Kant. *Pensamiento y Cultura*, 14(1), 23-34. <https://doi.org/10.5294/pecu.2011.14.1.2>
- Clarke, J. y Hulatt, O. (2014). Critical Theory as a Legacy of Post-Kantianism. *British Journal for the History of Philosophy*, 22(6), 1047-1068. <https://doi.org/10.1080/09608788.2015.1005046>
- Cummiskey, D. (2011). Justice and Revolution in Kant's Political Philosophy. En O. Thorndike (Ed.), *Rethinking Kant. Current Trends in American Kantian Scholarship* (pp. 219-242). Cambridge Scholars Publishers.
- Damiani, A. (2015). La rectificación de la república moderna: Rousseau en los escritos políticos del joven Fichte. *Revista de Ciencia Política*, 35(2), 393-408. <https://doi.org/10.4067/S0718-090X2015000200007>
- Fichte, J. G. (1987). *Doctrina de la Ciencia. Nova Methodo [Wissenschaftslehre nova methodo]*. (J. L. Villacañas y M. Ramos, trads.). Natán.
- Fichte, J. G. (1994). *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia [Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre]*. (J. L. Villacañas, M. Ramos y F. Oncina, trads.). Centro de Estudios Constitucionales.

- Fichte, J. G. (2017). *Lecciones de filosofía aplicada. Doctrina del Estado [Die Staatslehre, oder über das Verhältniß des Urstaates zum Vernunftreiche]*. En S. Turró Tomás (Ed., y trad.). Ediciones Sígueme.
- Gaudio, M. (2019). La *Doctrina del Estado*, la última palabra de Fichte. *Ideas, Revista de filosofía moderna contemporánea*, 8(4), 279-296. http://revistaideas.com.ar/wp-content/uploads/2018/11/ideas8_rese%C3%B1as_Gaudio_La_Doctrina_del_Estado.pdf
- Hobbes, T. (2007). *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (M. Sánchez Sarto, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Janke, W. (1987). Fichte en Jena: tempestad y fuego del espíritu. En *Doctrina de la Ciencia. Nova Methodo* (J. L. Villacañas y M. Ramos, trads.), (pp. V-XXII). Natán.
- Jaramillo, J. (2012). Significado e impacto de la noción de contrato social en Rousseau y Kant. Alcances y limitaciones en la teoría democrática. *Civilizar: Ciencias Sociales Y Humanas*, 12(23), 111-124. <https://doi.org/10.22518/16578953.105>
- Kant, I. (1998a). *La Religión dentro de los límites de la mera razón [Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft]*. En A. Wood y G. Digiovanni (Eds. Y trads.). Cambridge University Press.
- Kant, I. (1998b). *Sobre la paz perpetua [Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf]*. (J. Abellán, trad.). Tecnos.
- Kant, I. (2003). Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor [*Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*]. En R. Aramayo (Ed., y trad.), *El conflicto de las facultades [Der Streit der Facultäten in drei Abschnitten]* (pp. 151-172). Alianza Editorial.
- Kant, I. (2016a). En torno al tópico: “Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica” [*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*]. En R. Aramayo (Ed., y trad.) y C. Roldán Panadero (trad.), *¿Qué es ilustración?, y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (pp. 193-260). Alianza Editorial.
- Kant, I. (2016b). Idea para una historia universal en clave cosmopolita [*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*]. En R. Aramayo (Ed., y trad.) y C. Roldán Panadero (trad.), *¿Qué es ilustración?, y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (pp. 99-125). Alianza Editorial.
- Kant, I. (2016c). Probable inicio de la historia humana [*Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*]. En R. Aramayo (Ed., y trad.) y C. Roldán Panadero (trad.), *¿Qué es ilustración?, y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (pp. 167-192). Alianza Editorial.
- Lerussi, N. (2017). Continuidad y novedad en la concepción histórica de Kant en *El conflicto de las facultades*. *Revista de Estudios Kantianos*, 2(1), 48-59. <https://doi.org/10.7203/REK.2.1.9892>
- Locke, J. (1990). *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil* (C. Mellizo, trad.). Alianza Editorial.
- Lyons, M. (1994). *Napoleon Bonaparte and the Legacy of the French Revolution*. Palgrave-Macmillan.
- Marey, M. (2017). A political defence of Kant's *Aufklärung*: An essay. *Critical Horizons*, 18(2), 168-185. <https://doi.org/10.1080/14409917.2017.1293894>
- Moledo, F. (2007). Immanuel Kant. La declaración pública de Kant contra Fichte. *Ideas y Valores*, 56(133), 133-149. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/1135>
- Moody-Adams, M. (2017). Moral Progress and Human Agency. *Ethical Theory & Moral Practice*, 20(1), 153-168. <https://doi.org/10.1007/s10677-016-9748-z>
- Nisbet, R. (1998). *Historia de la idea de progreso* (E. Hegewicz, trad.). Gedisa.
- Piché, C. (2010). Fichte, Schleiermacher and W. von Humboldt on the Foundation of the University of Berlin. En D. Breazeale y T. Rockmore (Eds.), *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism* (pp. 371-386). Rodopi.
- Rivera de Rosales, J. (2018). Fichte: la guerra verdadera y los principios del Estado de derecho (1813). En D. Ferrer (Coord.), *A filosofia da história e da cultura em Fichte* (pp. 211-239). Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Rousseau, J. J. (2017). *El contrato social* (M. J. Villaverde, trad.). Taurus.
- Ruyter, D. & Schinkel, A. (2017). Individual Moral Development and Moral Progress. *Ethical Theory & Moral Practice*, 20(1), 121-136. <https://doi.org/10.1007/s10677-016-9741-6>

Santiago, T. (2004). *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*. Anthropos.

Turró, S. (2017). Concepto y división de la doctrina de la ciencia. En *Lecciones de filosofía aplicada. Doctrina del Estado* (S. Turró Tomás, trad.), (pp. 8-89). Ediciones Sígueme.

NOTAS

[1] Desde el punto de vista historiográfico, la modernidad posee diversas referencias las cuales giran alrededor de un complejo lugar entre los procesos renacentistas del siglo XV, en las comerciales ciudades costeras italianas, y los grandes procesos revolucionarios de los movimientos burgueses, finalizados principalmente en 1789 con la Revolución francesa. Ello sugiere, en principio, que aquello que comúnmente se denomina “modernidad” en Europa es todo un hito de acontecimientos y fenómenos sociales que difícilmente pueden ubicarse en un período unívoco para los humanistas que estudian el período (Bury, 2009, pp. 16-19). Al margen, es un hecho que, en este período llamado moderno en función de entregarle una nominación genérica, se gestaron las bases de lo que hoy por hoy llamamos el Estado de derecho, categoría que desarrollaremos al finalizar el texto.

[2] No obstante, lo anterior permite también reconocer lo complejo mismo del acercamiento al concepto de contractualismo, el cual es, sin duda, una noción protagónica dentro de la filosofía política de occidente, empero, tal noción ya había tenido sus primeras apariciones dentro de la tradición, concretamente, explica Jefferson Jaramillo (2012), bajo el denominado *pacto de sujeción* entre gobernados y gobernantes que Platón desarrolló en la *República*. De hecho, la noción de *contrato social*, explica Jaramillo (2012), posee un antecedente histórico a propósito del pacto y la unión entre los hombres de parte de los apologistas y teólogos medievales (p. 112).

[3] Sobre esto, Macarena Marey (2017) plantea una discusión interesante alrededor de la Ilustración, presentándola de forma política, la cual funge como herramienta para determinar la comprensión del pensamiento en la filosofía de la historia de Kant (pp. 168-169).

[4] Entre varios trabajos se rescata aquí el de Michel Moody-Adams (2017) quien, desde una conversación heterogénea entre indistintos pensadores, tales como Nussbaum, Rorty y Singer, afirma que el progreso se traduce actualmente en el fortalecimiento de las instituciones (pp. 164-166). También resulta importante destacar los trabajos de Natalia Lerussi (2017) y la mencionada Santiago (2004). La primera autora presenta una continuidad y novedad en la concepción histórica de Kant, vista desde el opúsculo *Replanteamiento*, reconociendo las relaciones entre derecho y moral, lo cual deriva en una tesis de mejoramiento paulatino. Por su parte, Santiago (2004) logra una detallada exposición de la comprensión de los encuentros bélicos a lo largo de la historia, como núcleos que devienen posteriormente en escenarios sociales relacionados con el progreso.

[5] Sobre estos aportes, confróntese los desarrollos de Doret Ruyter y Anders Schinkel (2017) quienes exponen, desde la pedagogía, que el progreso es una herramienta constructiva que florece en ambientes sociales que lo propicien (p. 134). Adicional, el trabajo de Allen Buchanan y Russell Powell (2016) plantea diversas taxonomías morales, derivadas de visiones evolucionistas (pp. 1012-1013).

[6] Vale la pena mencionar que no trabajaremos en este artículo la polémica de *La declaración pública de Kant contra Fichte* (AK., XII. - Declaración en referencia a la Doctrina de la Ciencia de Fichte-, 396; Ak., XIII, 548 - *Proveniente de un escrito privado de Fichte concerniente a la declaración de Kant en Int. Bl. de A. L. Z. d. J. Nr.-*), dado que este asunto nos permitiría ubicar distancias cuando en efecto pretendemos reconocer cercanías. Al margen, puede confrontarse el trabajo de Fernando Moledo (2007) quien expone una traducción y comentario detallado al respecto.

[7] Las citas de los textos de Fichte se realizarán de acuerdo con la forma estandarizada de la *Academia de Ciencias de Baviera, J.G. Fichtes Gesamtausgabe* (GA) (1964). GA, II/16: 13-177: *Die Staatslehre, oder über das Verhältniß des Urstaates zum Vernunftreiche*; 1813.

[8] Las referencias de los textos de Kant se citarán de acuerdo con la edición de la *Academia Prusiana: Kant's Gesammelte Schriften von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Ak.) (1900). Ak. [TuP] *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, 1793.

[9] Ak. [Erneurte] *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*, 1798.

[10] La expresión *certeza* no es gratuita y merece una breve ampliación: esta hace referencia a lo que es posible de conocer gracias a la facultad del entendimiento, esto es, los fenómenos de la naturaleza. Como veremos, sobre el futuro, desde la filosofía kantiana se puede emitir juicios, pero estos son frutos de la facultad de la razón, que se permite pensar *noúmenos* y límites racionales, luego no

emite proposiciones sobre los *fenómenos*. De ahí que, sobre el porvenir, desde la perspectiva kantiana, no es posible emitir certezas, pero sí realizar ciertas reflexiones.

[11] El *Replanteamiento* fue un texto que Kant envió a su amigo el filósofo y editor J. E. Biester, para ser publicado a inicios de 1798 en la revista *Berliner Blätter*. Empero, la censura no lo permitió y obligó a Kant a darle salida editorial como segunda parte de *El conflicto de las facultades* en abierta discusión con la facultad de jurisprudencia (Aramayo, 2003, pp. 7-14). Ak. [*Der Streit*] *Der Streit der Facultäten in drei Abschnitten*, 1798.

[12] La primera parte de este texto fue titulada en 1792, para la revista *Berlinische Monatsschrift*, como *Sobre el mal radical de la naturaleza humana*. Posteriormente se unieron tres partes más, las cuales fueron publicadas en 1793, lo cual le siguió una segunda edición con prólogo en 1794. Ak. [*Rel*] *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793.

[13] Ak. [*Mut. Anfang*] *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786.

[14] Ak. [*Idee*] *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784.

[15] GA. IV/2: 17-267: *Wissenschaftslehre nach den Vorlesungen von Hr. Pr. Fichte (Wissenschaftslehre nova methodo*-Anotaciones Halle); 1796-1797.

[16] Esta expresión corresponde a la alemana *Zwingherr* y representa la figura del déspota, pero Salvi Turró (2017, p. 41), traductor al español de esta obra, explica que aquí es usada en sinonimia con la del señor que coacciona, esto es, el profesor. Al respecto, no deja ser interesante que Fichte hacia el año 1810 presentara un proyecto de formación pública universitaria a Wilhelm von Humboldt (1767-1835) quien estaba a cargo de la creación de la Universidad de Berlín para aquel entonces, explica Claude Piché (2010). Al margen de lo que pudo o no contener la propuesta de Fichte, en efecto algunas de sus consideraciones fueron implementadas, pero no dejaron de ser vistas como propuestas autoritarias (Piché, 2010, p. 372), cuan exigencias de *Zwingherr*. Sobre esto, Fichte enfatizaba con estricta importancia la disciplina entre los estudiantes, pero no al punto de concebir el escenario educativo como uno militar, sino en el sentido de que los estudiantes, según él, tenían un único objetivo común, a saber, el aprendizaje que recibirían de los poseedores de conocimiento y entendimiento (pp. 372-373).

[17] Sobre esto, Mariano Gaudio (2019) expondrá que es la compatibilidad de dos mundos, una unión recíproca del idealismo (pp. 288-289). En esa misma línea Wolfgang Janke en el estudio introductorio de *Doctrina de la Ciencia. Nova Methodo* plantea el papel del determinismo que se trasmuta en una libertad absoluta del Yo (1987, p. VIII).

[18] GA. I/3: 5-165: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*; 1796-1797.

[19] Al respecto, James Clarke y Owen Hulatt (2014) plantean que en referencia a lo que se considera comúnmente, dentro de escenarios académicos, como teoría crítica surge la necesidad puntual de ubicarse en los desarrollos de filósofos alrededor de la Escuela de Frankfurt. Lo anterior, si bien no es apresurado tampoco es preciso explican los autores, dado que estos, toman importante cercanía o distancia, según sea el caso, no de parte del pensamiento de Kant sino, de aquellos denominados post kantianos, tal como Fichte (pp. 1048-1050).

[20] Por supuesto, en Kant el concepto de libertad resulta ser más robusto, es decir, la libertad posee amplios desarrollos dentro de lo que sería su filosofía moral, tal y como lo plantea Roberto Casales (2011), quien desarrolla una tesis revisionista de los conceptos prácticos kantianos (p. 25). Puesto así, el objetivo dentro del cuerpo de este trabajo es plantear la posición interpretativa de Clarke y Hulatt (2014) quienes sostendrán que en Fichte se logra evidenciar mayor peso moral a la libertad.

[21] La mención de *imagen* no debe pasar desapercibida dado que el verdadero conocimiento, explica Fichte, pretende concebir el *cómo*, el *por qué* y los *fundamentos*, es decir, qué imagen, en el sentido grueso de la expresión, es una ley que determina. Empero, las imágenes son de dos tipos: (1) unas que se *ofrecen inmediatamente en la existencia natural*, las cuales son llamadas como cosas para los no-filósofos y como imágenes para los verdaderos filósofos; y, (2) “otras que *no se ofrecen inmediatamente* y cuya esencia consiste en que, a partir de ellas, se conoce el *fundamento que determina las primeras*” (GA, II-16, 21). En esta oportunidad usamos imagen en el sentido del segundo tipo.

[22] Federico Guillermo III (1770-1840), presentó a la amplia comunidad alemana en 1813 su discurso *¡A mi pueblo!* Allí, señaló que la guerra contra Bonaparte sugeriría la gloria, ya sea en la victoria por lograr la no subyugación o la muerte por el combate por la libertad. Luego, parece curioso que Fichte apoyara tal noción dado que aquel representaba para este la monarquía absolutista. Turró (2017), sobre esto plantea que Fichte apoyó la cruzada de Federico Guillermo III de ir a la guerra, junto con Austria y Rusia, frente a una Francia napoleónica, sobre el supuesto que tal acto deviniese en un eventual Estado de derecho en Prusia una vez dada la victoria (pp. 39-40). Adicionalmente, para Jacinto Rivera de Rosales (2018) ya para 1813, no solo en las *Lecciones*,

Fichte presentaba su particular perspectiva alrededor de la guerra verdadera contra Bonaparte en sus diarios y correspondencias (pp. 212-213).

[23] Martyn Lyons (1994) explica que Bonaparte, entre otros elementos, dentro de su campaña imperial buscaba mayores posiciones militares y sociales después de su derrota en Rusia, por lo que decide el ataque a los Estados alemanes, termina con una nueva derrota y firma el Congreso de Viena, el cual le valió además su reclusión en Santa Helena (p. 175).

[24] Ak. [ZeF] *Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf*, 1795.

[25] De hecho, Fichte desarrolla igualmente *compresiones naturales de la guerra*, empero, hemos decidido no desarrollarlas en la medida que, si bien son importantes, responden a considerar de alguna forma la perspectiva que Fichte poseía de Bonaparte, el cual puede resumirse como aquel responsable que no atiende el reino de la libertad y del derecho de la Francia revolucionaria, por el contrario, resquebrajó la idea de formar una nación (GA, II-16, 62).

[26] Esto comporta un escenario de discusión interesante con Locke y Hobbes, dado que, para el primero, la función del Estado implica que al nacer cualquier hombre, este tiene el derecho de defender su vida, libertad y bienes, esto es, sus propiedades, frente a cualquier amenaza, además de “juzgar y castigar los infringimientos de la ley que sean cometidos por otros, y en grado que la ofensa merezca” (Locke, 1990, p. 102, VII, 87). En el caso de Hobbes (2007) la propiedad permite de alguna forma u otra formar el Estado civil, pues donde no hay Estado no hay propiedad (pp. 118-119, PI, Cp. XV). Bajo la perspectiva fichteana, la cuestión de los bienes posee otra valoración “1.º, la tarea moral, la imagen divina; 2.º, la vida en su eternidad como medio para ello, sin ningún otro valor que no esté en función de tal medio; 3.º, la libertad como condición única y exclusiva para que la vida sea tal medio y, por tanto, como lo único que otorga a la vida misma su valor.” (GA, II-16, 47). Así, el bien es espiritual y propiedad máxima, como componenda de ser merecedor del reino de los cielos.

[27] Al respecto Alberto Damiani (2015) realiza un trabajo interesante de la concepción fichteana de la soberanía popular en la teoría del derecho natural. Esta puede comprenderse, explica el autor, como un intento por solucionar los distintos problemas planteados por el propio Rousseau dentro de algunas de sus obras (pp. 401-405). De hecho, esto se hace evidente cuando Fichte recusa que Rousseau y su *Contrato social* malograron el concepto de derecho bajo la idea de asumirlo como un acuerdo voluntario, siendo en rigor la soberanía una gracia divina, que toma al señor de la coacción como intermediario y fórmula de soberanía parcial (GA, II-16, 67).