



Revista de
Estudios
Kantianos





Revista de
Estudios
Kantianos

Revista de Estudios Kantianos

Publicación internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española
Internationale Zeitschrift der Gesellschaft für Kant-Studien in Spanischer Sprache
International Journal of the Society of Kantian Studies in the Spanish Language

Dirección

Fernando Moledo, FernUniversität in Hagen
fernando.moledo@fernuni-hagen.de

Hernán Pringe, CONICET-Universidad de Buenos Aires/
Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
hpringe@gmail.com

Secretario de edición

Óscar Cubo Ugarte, Universitat de València
oscar.cubo@uv.es

Secretaria de calidad

Alba Jiménez Rodríguez, Universidad Complutense de Madrid
albjim04@ucm.es

Editores científicos

Jacinto Rivera de Rosales, UNED, Madrid
Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires
Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá
Julio del Valle, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
Jesús Conill, Universitat de València
Gustavo Leyva, Universidad Autónoma de México, México D. F.
María Xesús Vázquez Lobeiras, Universidade de Santiago de Compostela
Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Bogotá
Pablo Oyarzun, Universidad de Chile, Santiago de Chile
Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg

Comité científico

Juan Arana, Universidad de Sevilla
Reinhardt Brandt, Philipps-Universität Marburg
Mario Caimi, Universidad de Buenos Aires
Monique Castillo, Université de Paris-Est
Adela Cortina, Universitat de València
Bernd Dörflinger, Universität Trier
Norbert Fischer, Universität Eichstätt-Ingolstadt
Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú
Dulce María Granja, Universidad Nacional Autónoma de México
Christian Hamm, Universidad Federal de Santa María, Brasil
Dietmar Heidemann, Université du Luxembourg
Otfried Höffe, Universität Tübingen
Claudio La Rocca, Università degli Studi di Genova
Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid
Carlos Pereda, Universidad Nacional Autónoma de México
Gustavo Pereira, Universidad de la República, Uruguay
Ubirajara Rancan de Azevedo, Universidade Estadual Paulista, Brasil
Margit Ruffing, Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Gustavo Sarmiento, Universidad Simón Bolívar, Venezuela
Sergio Sevilla, Universitat de València
Roberto Torretti, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
Violetta Waibel, Universität Wien
Howard Williams, University of Aberystwyth
Allen W. Wood, Indiana University

Diseño, revisión de estilo, corrector y maqueta

Josefa Ros Velasco, Harvard University, Cambridge (MA)

Entidades colaboradoras

Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)
Departament de Filosofia de la Universitat de València
Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales





Índice

Artículos

- 193 Phänomenologie oder Kritizismus? Zur Auseinandersetzung zwischen Eugen Fink und Rudolf Zocher
Christian Krijnen
DOI 10.7203/REK.4.2.13750
- 221 Una interpretación de la *Stufenleiter* de A320/B376. Contribución a la determinación precisa del carácter de la distinción entre intuiciones y conceptos
Luis Placencia
DOI 10.7203/REK.4.2.15537

La actualidad de la *Crítica de la razón pura*: Parte Teórica

- 245 Presentación de los editores al número monográfico. La actualidad de la *Crítica de la razón pura*: Parte Teórica
David Hereza; Óscar Cubo
DOI 10.7203/REK.4.2.15571
- 249 “Los primeros pensamientos de Copérnico” (*KrV*, Bxvi)
Gonzalo Serrano Escallón
DOI 10.7203/REK.4.2.13930
- 270 El espacio en cuanto forma de los fenómenos y la tesis de la receptividad: mutua implicación
Diana Gloria Contreras Gallegos
DOI 10.7203/REK.4.2.14005
- 293 La idealidad del tiempo, Gödel y la relatividad
Gilberto Castrejón
DOI 10.7203/REK.4.2.13825

- 319 Synthetische und analytische Einheit der Apperzeption. Über ein nach wie vor aktuelles und missverständliches Problem der „Kritik der reinen Vernunft“
Carsten Olk
DOI 10.7203/REK.4.2.13784
- 338 Una defensa de la actualidad de la *Crítica de la razón pura*
Alejandro Lanchas Sánchez
DOI 10.7203/REK.4.2.13840
- 352 Substancia, cambio y materia en las Analogías de la experiencia de la *Crítica de la razón pura* de Kant
Jacinto Rivera de Rosales
DOI 10.7203/REK.4.2.15752
- 382 La refutación kantiana del idealismo y el realismo ingenuo reconsiderado
Manuel Amado
DOI 10.7203/REK.4.2.13963
- 397 La concepción kantiana de la verdad: Entre la correspondencia y la argumentación
Ana María Andaluz Romanillos
DOI 10.7203/REK.4.2.14094
- 423 Die konzeptualistische und die nicht-konzeptualistische Interpretation der Kooperationsthese
Sophia Maddalena Fazio
DOI 10.7203/REK.4.2.13996
- 434 Geist im Sinnlichen. Eine Deutung der transzendentalen Ideen im Ausgang von Kants Anthropologie
Margit Ruffing
DOI 10.7203/REK.4.2.14336
- 452 La deducción metafísica de las ideas a partir de las formas del silogismo
Mario Pedro Miguel Caimi
DOI 10.7203/REK.4.2.14015
- 476 The epistemological interpretation of transcendental idealism and its unavoidable slide into compatibilism
Daniel Dal Monte
DOI 10.7203/REK.4.2.13939
- 508 Estructura argumentativa, unidad temática y coherencia doctrinal en los Progresos de la metafísica de Immanuel Kant
Marcos Thisted
DOI 10.7203/REK.4.2.14102
- 525 Sentido y límites de la filosofía trascendental en el proyecto kantiano
Salvi Turró
DOI 10.7203/REK.4.2.13919

Recensiones

- 546 Gualtiero Lorini y Robert B. Louden (Eds.): *Knowledge, Morals and Practice in Kant's Anthropology*. Nueva York, Palgrave Macmillan, 2018, 171 pp. ISBN: 978-3-319-98726-2
Natalia Andrea Lerussi
DOI 10.7203/REK.4.2.15773
- 552 Paula Órdenes y Anna Pickhan (Eds.): *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie*. Weisbaden, Springer, 2019, 310 pp. ISBN: 978-3-658-23693-9
Rafael Reyna Fortes
DOI 10.7203/REK.4.2.15851

Traducción

- 556 *Los Aforismos sobre religión y deísmo* de J. G. Fichte. Presentación, debates abiertos y traducción
María Jimena Solé
DOI 10.7203/REK.4.2.15772

Eventos y normas para autores

- 583 Normas para autores
DOI 10.7203/REK.4.2.15906



Traducción

Los Aforismos sobre religión y deísmo de J. G. Fichte. Presentación, debates abiertos y traducción

MARÍA JIMENA SOLÉ¹

Resumen

Este artículo ofrece una presentación general y la traducción al español de uno de los documentos fundamentales para acceder al pensamiento de juventud de J. G. Fichte. El texto, publicado póstumo bajo el título *Aforismos sobre religión y deísmo*, fue redactado por Fichte en 1790, luego de su estudio de la *Crítica de la razón pura* de Kant, pero antes del encuentro con la *Crítica de la razón práctica*, que motivó en él una profunda revolución interior. En la presentación general al texto, se abordan los debates que este fragmento ha motivado entre los especialistas, tanto respecto de las fuentes filosóficas del escrito —que refiere a la cuestión del supuesto spinozismo del joven Fichte—, como acerca del modo en que el texto debe ser interpretado.

Palabras clave: sentimiento, reflexión, religión, filosofía, escisión

J. G. Fichte's *Aphorisms on Religion and Deism*. Presentation, open discussion and translation

Abstract

This article offers a general presentation and the translation into Spanish of one of the fundamental documents to access Fichte's philosophical position during his youth. The text, published posthumously under the title *Aphorisms on Religion and Deism*, was written by Fichte in 1790, after his study of Kant's *Critique of Pure Reason*, but before the encounter with the *Critique of Practical Reason*, which motivated in him a deep inner revolution. The general presentation to the text addresses the debates that this fragment has motivated among specialists, both with respect to its philosophical sources—which refers to the question of the supposed Spinozism of the young Fichte—, and to the way in which the text must be interpreted.

Keywords: feeling, reflection, deism, philosophy, scission

¹ CONICET – Universidad de Buenos Aires. Contacto: jimenasole@filo.uba.ar.

Fichte ha dejado valiosos documentos que permiten precisar el momento exacto en el que abrazó la posición kantiana y comenzó a desarrollar su propio sistema, la Doctrina de la Ciencia. Esos mismos documentos permiten conocer cuál era la posición a la que Fichte se había adherido hasta ese momento, y que dejaba atrás para siempre. En una carta a Weissshun, de septiembre de 1790, Fichte le comunica que desde que ha leído la *Crítica de la razón práctica* vive en un mundo nuevo, en el que principios que consideraba irrefutables se han venido abajo y en el que ha visto probadas cosas que creía imposibles de demostrar, entre ellas, el concepto de una libertad absoluta y del deber (GA, III.1: 167).² En otra carta de ese mismo mes, dirigida a su prometida, Johanna Rahn, Fichte admite que sus disquisiciones acerca de la necesidad eran erróneas y le confiesa que en ese momento está “completamente convencido de que la voluntad humana es libre” (GA, III.1: 169, 174). Poco después, en otra epístola dirigida a Achelis, Fichte escribe: “a usted especialmente debo reconocerle que ahora creo de todo corazón en la libertad del hombre” (GA, III.1: 193). Según estos testimonios, hasta septiembre de 1790, Fichte había estado convencido de la imposibilidad de demostrar la libertad de la voluntad y, por lo tanto, también de la imposibilidad de fundar racionalmente una moral, basada en los conceptos de responsabilidad, deber y delito. A esto se añade el testimonio de Carl Fiedler, quien menciona que hacia comienzos de 1785 Fichte tenía la intención de escribir un ensayo sobre el fatalismo y la necesidad (GA, III.1: 9).

Si ese ensayo fue escrito, no ha sido conservado. En cambio, sí contamos con un fragmento en el que Fichte se ocupó del asunto del determinismo y que ha sido considerado por muchos especialistas como la expresión más temprana de las convicciones filosóficas que había abrazado durante su juventud. Se trata del fragmento titulado *Aphorismen über Religion und Deismus* [*Aforismos sobre religión y deísmo*], cuya traducción al español ofrecemos a continuación.

El fragmento, compuesto por 18 aforismos de diferente extensión, no fue redactado con el fin de ser publicado y permaneció inédito durante la vida de Fichte. En 1831, su hijo, Immanuel Hermann, lo incluyó en la segunda parte de un libro titulado *Johann Gottlieb Fichte's Leben und litterarischer*

² Citamos la obra completa de Fichte editada por la Bayerischen Akademie der Wissenschaften utilizando la sigla GA, indicando el tomo y la página.

Briefwechsel. En 1845, volvió a publicarlo en el tomo V de las *Sämtliche Werke* de su padre, que reúne escritos sobre filosofía y religión.³ En la edición crítica de la Academia de ciencias bávara, el texto está incluido en el tomo II.1 (*GA*, II.1: 287–291).

El fragmento está fechado en el año 1790. Si bien probablemente no haya sido el propio Fichte quien anotó la fecha, se puede inferir, a partir de su contenido, que fue redactado ese año a finales del mes de julio. Esto se desprende del hecho de que Fichte hace referencia allí a la primera *Crítica* de Kant que, según se sabe, leyó a finales de julio de 1790; pero no hace referencia a la *Crítica de la razón práctica* que, como acabamos de señalar, motivó su conversión al kantismo y el abandono de sus convicciones deterministas y que, según sabemos, leyó a finales de septiembre de ese año (*cfr.* *GA*, III.1: 167). Fichte tenía, entonces, al momento de redactar estos aforismos, 28 años.

A continuación, antes de ofrecer nuestra traducción, a modo de presentación general del texto, analizaré brevemente su contenido y luego haré referencia a algunas de las discusiones a las que este fragmento ha dado lugar en la bibliografía especializada.

1. Religión y deísmo; corazón y reflexión

Tal y como el título anticipa, los *Aforismos sobre religión y deísmo* presentan dos posiciones que se revelan completamente heterogéneas, sin nada en común: la religión cristiana y el sistema del deísmo. La religión se basa en el sentimiento o el corazón. El deísmo se basa en la reflexión o especulación. Cada una de estas posiciones posee sus proposiciones fundamentales y ofrece al ser humano una concepción de Dios, de la libertad y del mundo completamente diferente y opuesto al de la otra.

El fragmento comienza investigando la naturaleza de la religión cristiana, a lo que dedica los primeros 12 aforismos. Fichte presenta la religión cristiana como un sistema. Las proposiciones fundamentales del cristianismo “se presuponen como admitidas” (af. 1)⁴ y a partir de ellas “todo

³ Citamos esta edición de las obras de Fichte utilizando la sigla *FSW*, indicando tomo y página.

⁴ Citamos los *Aforismos sobre religión y deísmo* según nuestra traducción al español, que se incluye a continuación, indicando la abreviatura af. y el número. En el cuerpo del texto de nuestra traducción se ofrece entre barras la paginación de las dos ediciones de las obras de Fichte, *GA* y *FSW*.

lo demás se sigue por medio de los más correctos argumentos, según la más clara conexión” (af. 2). En cuanto al contenido de estas proposiciones fundamentales, Fichte afirma que el cristianismo “considera a Dios únicamente en la medida en que Él puede tener relación con los seres humanos” (af. 3). No se ocupa de la esencia o de la existencia de Dios consideradas en sí mismas, sino que únicamente le interesa la divinidad en la medida en que se vincula con los hombres. Este Dios para el hombre responde a una exigencia del corazón humano, resultado de un requerimiento universal, y es diferente del Dios de la especulación. Este Dios del corazón, para satisfacer esos requerimientos, debe poseer determinadas características. El corazón exige “un Dios al que se pueda implorar, que sienta compasión y amistad” (af. 4); el ser humano requiere “un Dios con el que pueda comunicarse, con el que sea posible establecer una relación de mutua transformación” (af. 4).

Por eso, Fichte afirma que “al comienzo más y luego gradualmente cada vez menos” (af. 5) las religiones apelaron al antropomorfismo. Pero en la medida en que “la razón humana se elevó a un concepto consecuente de la divinidad” (af. 6), ya no fue posible pensar a Dios como un ser humano y se recurrió a lo que Fichte denomina “el sistema de la mediación” (af. 6), esto es, la introducción de figuras que funcionan como mediadoras entre los hombres y la divinidad. Jesús cumple con esta función de la mejor manera, ya que es, al mismo tiempo, divino y humano. A él se le atribuyen “todas las propiedades de Dios que pueden referirse al ser humano” (af. 7) y también “aquellas propiedades que el corazón de los seres humanos buscan en su Dios, sin que el entendimiento las encuentre en él: compasión, amistad afectuosa, flexibilidad” (af. 8).

La manera en la que el sentimiento humano experimenta su relación con la divinidad da origen a lo que Fichte considera la proposición fundamental de todas las religiones, incluido el cristianismo. Esta consiste en afirmar “que el *pecado* existe y que el pecador únicamente puede acercarse a Dios luego de determinadas *conciliaciones*” (af. 9). En la medida en que se basa en el sentimiento, no es demostrada racionalmente ni dice nada acerca de la realidad tal como es. Se trata del modo en que el corazón experimenta su situación de separación como resultado del pecado y la posibilidad de la reconciliación gracias a la muerte de Jesús. El sacrificio de Jesús puede ser pensado como propio por los cristianos que experimentan el requerimiento de

una reconciliación (af. 10). El cristianismo presupone, por lo tanto, que los seres humanos son responsables de sus pecados y libres para buscar la conciliación con su creador. Ese concepto de libertad, de una voluntad que decide de manera incondicionada, también es, según Fichte, un concepto del sentimiento que la razón no puede demostrar (af. 15, nota). Por todo esto, Fichte concluye que “la religión cristiana parece destinada más para el corazón que para el entendimiento” (af. 12), y en la medida en que no pretende imponerse mediante razonamientos, “parece una religión de almas simples y buenas” (af. 12).

Fichte pasa entonces a analizar el deísmo, a lo que dedica principalmente los aforismos 15 y 16. Si se dejan de lado las exigencias del corazón y se procede únicamente con la reflexión, sostiene Fichte, de manera consecuente y sin preocuparse por los resultados de esta investigación, entonces necesariamente se arriba a una serie de afirmaciones, que expone a modo de un listado en el aforismo 15. La razón o reflexión enseña que existe necesariamente un ser eterno que produjo el mundo a través del pensamiento eterno y necesario, que cada cambio en este mundo es necesariamente determinado por una causa suficiente, que cada ser pensante y sintiente debe existir necesariamente del modo en que existe y que el pecado es un producto de la limitación necesaria que, en mayor o menor medida, caracteriza a los seres finitos. Fichte denomina a esta posición como el “sistema del puro deísmo” (af. 16) y su proposición fundamental es el principio de razón suficiente que establece que todo lo que sucede tiene una causa eficiente que da cuenta de su existencia y de la manera determinada en que existe. Dios es la primera causa de todo lo existente y existe, también, necesariamente de determinada manera.

Es claro que hay grandes diferencias entre el Dios demostrado racionalmente y el Dios del corazón. Fichte adelanta esta diferencia en el aforismo 4, donde sostiene que mientras el corazón exige un Dios que escuche las plegarias de los hombres, que se compadezca de sus males y que tuerza su voluntad en función de ellos, la especulación le ofrece un Dios “como un ser inmutable, incapaz de cualquier pasión” (af. 4), una divinidad “que no tiene ningún punto de contacto [...] con ningún ser finito” (af. 4). Así, tanto la posibilidad de una libertad de la voluntad, como la posibilidad de que el orden universal establecido pueda modificarse, quedan totalmente descartadas para la especulación. En un sistema del puro deísmo, lo que usualmente es

considerado como pecado o falta, no es más que limitación; una limitación que es propia de todo ser finito, inevitable. Así, la especulación ofrece una visión del mundo que afirma de manera radical el determinismo universal y excluye la atribución de valores morales a los acontecimientos humanos o naturales. Sin embargo, Fichte considera que el deísmo “no tiene ninguna influencia perjudicial” (af. 16) para la moral. Lo único que hace, reconoce el autor, es impedir que el hombre tome parte de esos sentimientos agradables que produce la religión y, en cambio, genera cierta “inflexibilidad” (af. 16).

El desarrollo de los dos sistemas —la religión cristiana y el deísmo puro— desemboca así en la contraposición sentimiento-especulación. El sentimiento motiva *requerimientos* en los seres humanos, exigencias para la vida que deben ser satisfechas. Se trata del sentimiento universal, no de los sentimientos privados, individuales de cada ser humano. Se trata, pues, de un aspecto constitutivo de todo ser humano y es por eso que sus afirmaciones poseen validez universal, aunque sea meramente una “validez subjetiva” (af. 16). El resultado sistemático que satisface a estos requerimientos es la religión, y la que mejor lo hace es la religión cristiana. La especulación o reflexión también es presentada como una facultad común a todos los seres humanos, que investiga las esencias y las existencias de sus objetos tal como son en sí mismos —en el sentido que Fichte llama aquí “objetivo” (af. 3 y 7)— dejando de lado cualquier exigencia del corazón. El sistema que se construye sobre la base de los principios del conocimiento humano y mediante la deducción rigurosa de sus consecuencias es, pues, la filosofía.

Sentimiento y especulación son dos facultades humanas que no tienen nada en común, que producen edificios sistemáticos totalmente heterogéneos y que, por lo tanto, no deberían entrar en conflicto. Existe, según Fichte, un *límite* [Gränze] que separa ambas facultades y que debe ser respetado. Fichte señala que tanto los apóstoles como el máximo filósofo de la época, Immanuel Kant, han reconocido y respetado ese límite. Como se sabe, la *Crítica de la razón pura* sostiene la imposibilidad de conocer lo suprasensible. Así, la esencia de Dios, de la libertad y de las penas y castigos divinos quedan fuera del ámbito del conocimiento teórico (*cfr.* af. 12).

Pero reconocer el límite no implica que sea respetado siempre. Fichte dedica el aforismo 14 y la nota al aforismo 15 a examinar los casos en los que ambos puntos de vista se entremezclan. En primer lugar, el corazón se inmiscuye en la marcha de la reflexión, “cuando al comenzar a pensar se pone

ya en la mira el objetivo al que se quiere llegar con el fin de que, en la medida de lo posible, la especulación y las afirmaciones de la religión coincidan” (af. 14). El resultado de esta operación es, dice Fichte, “una casa construida sobre el aire con materiales muy diversos y muy mal unidos” (af. 14). Fichte ofrece dos ejemplos. Primero, la “filosofía religiosa” que se encuentra en las obras de Christian August Crusius, a quien califica como un pensador “cobarde y dotado de escasa fantasía”. Crusius (1715–1775) fue profesor de Teología en la Universidad de Leipzig, donde Fichte estudió, y sus obras tuvieron cierta popularidad en su época. Pasó a la historia como uno de los más sagaces enemigos de la filosofía de Leibniz y Wolff. Principalmente, criticó su adhesión irrestricta al principio de razón suficiente y el consecuente determinismo que de allí se sigue. Según Crusius, la voluntad es libre y la revelación y la razón pueden ser unificadas. El segundo ejemplo hace referencia a “los nuevos teólogos”, a quienes considera “más valientes y más ocurrentes” que a Crusius, autores de una “religión filosófica, o un deísmo” (af. 14). El deísmo, tomado como una *religión filosófica* y no como el sistema del deísmo puro al que Fichte dedica este escrito, es denunciado en este pasaje como el intento de justificar mediante argumentos racionales las exigencias del corazón. Al igual que la filosofía religiosa, es una construcción incoherente, frágil y engañosa. Estas críticas pueden aplicarse también a la otra corriente teológica que era dominante hacia finales del siglo XVIII en Alemania: la neología. Como una reacción frente al deísmo, y también frente al ateísmo de los materialistas franceses, esta corriente representa un esfuerzo por reunir el cristianismo con la posición filosófica característica de la ilustración alemana. En efecto, la neología coincide con el deísmo en la postulación de la necesidad de que la religión sea racional; pero, a diferencia de aquel, no rechaza la revelación sino que se propone racionalizarla. Así pues, la neología fue la posición teológica defendida por personalidades como Ernesti, Sack, Spalding, Jerusalem y Semler, quienes sostuvieron la posibilidad de una completa racionalización del contenido de la revelación cristiana mediante el examen filosófico, histórico y filológico de la doctrina (véanse Allison 1966; Carvalho 2009: 16ss.; Sparr 2001).

En segundo lugar, el corazón puede obstaculizar el ejercicio de la reflexión, estableciendo la proposición fundamental a partir de la cual se deduce todo lo demás, y hacerla pasar por una afirmación justificada especulativamente. Como ejemplo, remite al defensor de la libertad en la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*, quien “había obtenido el

concepto de la libertad de alguna otra parte (del sentimiento, sin duda) y que, en sus pruebas, no hace sino *justificarlo y aclararlo*” (af. 15, nota). En efecto, Fichte había afirmado la imposibilidad de sostener la libertad de la voluntad mediante la sola reflexión. Únicamente el sentimiento provee al ser humano de una idea de la libertad de su voluntad. De hecho, continúa Fichte, “en las cadenas argumentativas no modificadas que se siguen de las proposiciones fundamentales del conocimiento humano jamás hubiese llegado a un concepto de esa clase” (af. 15, nota). Un sistema filosófico que afirme la libertad de la voluntad no es más que otro castillo en el aire.

La religión se basa en el sentimiento o corazón. La filosofía —o sistema del deísmo puro— se basa en la especulación o reflexión. Mezclarlos conduce a incoherencias. Fichte insiste en la necesidad de reconocer y respetar el límite que se alza entre reflexión y corazón. Los últimos dos aforismos del fragmento abordan la contraposición entre sentimiento y reflexión. El aforismo 17 refiere a los instantes en que “el corazón toma venganza de la especulación” y se dirige al Dios de la reflexión, carente de compasión, “como si Él fuese a modificar su gran plan a causa de un individuo” (af. 17). Fichte habla aquí de los momentos de desesperación en los que el corazón humano, a pesar de la evidencia racional en contra, cree con fervor que las plegarias podrían ser escuchadas y, ante el sentimiento del desagrado que el pecado ocasiona en la divinidad, anhela con apremio una reconciliación. La especulación puede construir un firme edificio sistemático en el que se demuestra todo de manera rigurosa sin aceptar nada que no esté fundado sobre los principios supremos del conocimiento humano. El ser humano que especula vive en un mundo en el que rige el determinismo universal, en el que Dios es la causa necesaria, eterna e inmutable del universo, en el que todos los eventos presentes, pasados y futuros tienen una explicación causal. Sin embargo, los resultados de esa construcción racional son tan contrarios a las exigencias del corazón que este irrumpe en ese mundo racional para aniquilarlo en un solo instante. Por eso Fichte habla de la *venganza* del corazón, que se enfurece al ver que la razón no satisface sus anhelos.

El ser humano experimenta un desgarramiento en su propio ser. “¿Cómo hay que tratar con un ser humano semejante?”, se pregunta Fichte en el último aforismo del fragmento. Todo ser humano siente, pero también especula. En cuanto que especula correctamente es inapelable; sus

conclusiones son irrefutables, e incluso comprende las ventajas propias de la religión que su punto de vista racional le obligan a rechazar. En cuanto que siente, desea esas ventajas, quiere unirse a la divinidad, experimenta su libertad y quiere ser perdonado por sus pecados. Cuando siente, cancela la especulación. Cuando especula, debe acallar al corazón. “El único medio de salvación para él consistiría en llevar sus especulaciones más allá del límite” (af. 18), reconoce Fichte. La única vía que permitiría escapar del sufrimiento de la escisión, dice Fichte, implica avanzar con la razón más allá del límite. Intentar demostrar aquello que el corazón exige. El final del texto adquiere un tono desesperado en la repetición de un interrogante: ¿puede el ser humano reflexionar más allá del límite? Fichte no ofrece ninguna respuesta.

2. El determinismo del joven Fichte

Como mencionamos, Immanuel Hermann Fichte publicó este fragmento varios años después de la muerte de su padre. En el prólogo al tomo V de las *Sämtliche Werke*, presenta los *Aforismos* como la expresión sistemática de la postura determinista a la que su padre se había adherido durante su juventud. Afirma que cuando Fichte era estudiante de teología en Leipzig, las enseñanzas de sus maestros lo habían llevado a buscar respuestas en la filosofía, y continúa:

Fue entonces cuando la visión determinista del mundo le pareció como la más consecuente, aun si ésta lo dejaba en una escisión (*Zweispaltung*) irreconciliable entre el entendimiento y el sentimiento; y Spinoza, cuyo sistema consideró luego como el único consecuente antes del descubrimiento del idealismo trascendental, le sirvió como modelo (*Vorbild*) para esa concepción filosófica. La manera en que él comprendió ese sistema en ese entonces, lo muestran ciertos pasajes de los *Aforismos sobre religión y deísmo* (§15 y ss.), escritos en el año 1790, que por lo tanto hemos considerado aquí como un testimonio de su más temprana etapa en la historia de su formación (*FSW*, V: VI).

Este breve pasaje del prólogo contiene dos afirmaciones que se transformaron en tópicos comunes de los estudios fichteanos posteriores. Por un lado, sostiene que los *Aforismos* expresan la posición determinista a la que Fichte se adhirió durante sus años de estudiante. Por el otro, establece que ese determinismo tiene su fuente principal en la doctrina de Spinoza.

Que Spinoza haya sido el modelo a partir del cual Fichte construyó su posición determinista es difícil de justificar a partir del análisis del texto. Tampoco existen documentos fehacientes para afirmar que en el momento de escribir los *Aforismos* Fichte hubiese estudiado los textos spinozianos y menos aún que se hubiese adherido a su doctrina. Sin embargo, la cuestión del spinozismo del joven Fichte dio lugar a diferentes especulaciones en las primeras biografías de Fichte.

Johann Heinrich Loewe sostiene, en una investigación publicada en 1862, que Fichte conocía a Spinoza desde su juventud a través de la lectura de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* (1862: 247). Loewe se refiere al escrito publicado por F. H. Jacobi en 1785, y nuevamente en 1789, que desencadenó la llamada *Pantheismusstreit*, una polémica mantenida inicialmente entre Jacobi y Mendelssohn, pero que pronto involucró a los principales pensadores de la época y puso a Spinoza en el centro del debate filosófico (véase Scholz 1916; Timm 1974; Beiser 1987; Solé 2011).

Ludwig Noack ofreció, en una investigación publicada ese mismo año, una versión diferente. Según él, durante sus años de estudiante, Fichte estaba convencido de la inexistencia de la libertad, entendida como la indeterminación de la voluntad. Sus propias experiencias —el encuentro casual con el noble que financió sus estudios, el flagelo de la pobreza que en esos años se agrava— le parecían confirmar el punto de vista del determinismo. Según Noack, Fichte descubrió que con esta convicción “se encontraba completamente de acuerdo con la visión de Spinoza” (1862: 30). Este descubrimiento habría sucedido hacia 1785, cuando Fichte visitó a un predicador sajón cerca de Leipzig y le comunicó sus convicciones deterministas. Entonces el pastor “le entregó bienintencionadamente al joven spinozista para que leyera un libro que había aparecido unos treinta años antes, cuyo título era *La ética de Spinoza, refutada por el conocido sabio Christian Wolff* (Fráncfort, 1744)” (Noack 1862: 31). El objetivo del pastor, afirma Noack, era que Fichte encontrara —gracias a la refutación wolffiana— el camino para salir del error del determinismo spinozista y regresar a una creencia más sensata y coherente con la religión. Fue así que el joven ávido de conocimiento accedió al pensamiento de Spinoza, a quien hasta ese momento únicamente conocía por su mala fama como el ateo más difícil de comprender y más sagaz. La lectura de la *Ética* generó, según este biógrafo, un gran impacto: “Y al igual que diez años antes lo había hecho Goethe a sus

veinticinco años, captó en ese momento Fichte, que aún no tenía ni veinticinco años, el espíritu de ese gran hombre tan difamado, con una fuerza que lo afectó profundamente” (Noack 1862: 31).

Al igual que el joven Goethe, el joven Fichte habría experimentado el impacto del encuentro con Spinoza antes de la publicación de las *Cartas sobre Spinoza* de F. H. Jacobi —texto que puso a Spinoza y su doctrina en el centro del debate y provocó lo que se conoce como el *Spinoza-renaissance* en Alemania—. Sin embargo, continúa Noack, el efecto de este encuentro fue muy diferente para ambos. Mientras que el joven poeta vio en Spinoza un modelo ético, un sabio libre de pasiones que lo llevó a ver en él a un auténtico cristiano, el joven estudiante de teología, en cambio, fue impactado de otra manera:

Lo que a Fichte en ese entonces le atrajo de Spinoza fue, por un lado, la tenaz consecuencia (*Folgerichtigkeit*) con la que Spinoza refutaba la presunta libertad humana y colocaba nuestras acciones en la cadena infinita de causas eficientes necesarias. Por otro lado, le atrajo la manera en que explicaba al alma humana como activa en la comprensión de la verdad y como pasiva en la comprensión de lo falso, la determinación de la voluntad por medio de la razón y de la intuición (*Einsicht*) y, por lo tanto, la manera en que establecía una armonía entre el orden universal y necesario del mundo y la verdadera virtud. Finalmente, lo impactó su explicación del conocimiento adecuado supremo o la intuición correcta de Dios como amor intelectual de Dios universo como la fuente de nuestra paz y nuestra felicidad (Noack 1862: 32).

Así, según Noack, Fichte admitió los resultados de la filosofía de Spinoza —al menos en relación con su doctrina de Dios— con tranquilidad y desapasionadamente y fortaleció su afirmación del determinismo universal a medida que fue profundizando en el estudio de esta doctrina. Sin embargo, “el estudio de la doctrina spinoziana dejaba en su interior cierta insatisfacción” (Noack 1862: 33). En efecto, a pesar de su afirmación de la existencia de un destino inmovible, el joven no estaba completamente reconciliado con esta idea.

También Xavier León apela a la experiencia de vida del joven Fichte para explicar su adhesión al determinismo. Según León, Fichte había aprendido el peso que tienen las circunstancias y las fatalidades en nuestro destino. La visión determinista parecía imponerse a —aunque convivía con—

la certeza interior de su propia libertad. León hace referencia al libro de C. F. Hommel, un profesor de Derecho de la Universidad de Leipzig, a partir del cual Fichte habría delineado los contornos de su determinismo. El libro se titula *Alexander von Joch. Über Belohnung und Strafe nach türckischen Gesetzen* [*Recompensa y castigo según las leyes turcas*], publicado en 1770 y nuevamente en 1772. La tesis principal de Hommel consiste en que la creencia en la libertad es una ilusión, pues la voluntad es el resultado de un mecanismo regido por las leyes de asociación de la imaginación y el entendimiento. De este modo, sostiene León, el joven estudiante de teología se transformaba en un filósofo y fue, según él, por aquella época, que Fichte entró en contacto con la doctrina de Spinoza:

Un día, el día en que venía de pronunciar su primer sermón en un templo cerca de Leipzig, tuvo una larga conversación acerca de este tema tan serio con el pastor del lugar, un discípulo del filósofo Wolff. Le expuso sus dudas acerca de la realidad del libre arbitrio y su creencia en el determinismo universal, única posición conciliable con la omnipotencia de Dios. «Pero usted es spinozista», le respondió el hombre, un poco escandalizado. Y para convencer a Fichte de su herejía le puso en sus manos un libro, viejo, de más de treinta años, que había ido a buscar al fondo de su biblioteca: la *Ética* de Spinoza refutada por el célebre filósofo Christian Wolff. La refutación de Wolff le pareció tan pobre a Fichte, aunque era apenas un estudiante, que lejos de apartarse del spinozismo le fortaleció la convicción de que la doctrina de Spinoza era la verdadera. Y aunque no podemos precisar la fecha exacta en la que Fichte estudió directamente el *Tratado teológico-político* y la *Ética*, podemos afirmar que la filosofía de Spinoza ejerció una influencia singular en la formación de su pensamiento. Fichte aprendió de Spinoza el sentido moral y religiosa del problema filosófico, la unidad pura del primer principio, la inteligibilidad perfecta al mismo tiempo que universalmente necesaria de las cosas, la realidad absoluta de toda existencia relacionada con su esencia eterna. Moralismo, monismo, racionalismo, panteísmo, de esta cuádruple enseñanza recibida de Spinoza, el espíritu de Fichte llevará para siempre la marca; y cuando llegue el día en que, bajo el impulso de la Crítica, se transforme en el apologista de la libertad, será todavía en relación a la *Ética* que la Doctrina de la Ciencia se caracterizará como un «spinozismo invertido» (León 1922: 55–56).

León conecta de esta manera las convicciones juveniles de Fichte con el desarrollo posterior de su sistema, acusado por Jacobi en 1799 como una forma de spinozismo invertido en el contexto de la Polémica del ateísmo (véase Rivera de Rosales; Cubo 2009).

Contra la afirmación de Immanuel Hermann Fichte, que apuntaba a vincular el determinismo expuesto los *Aforismos* con la doctrina de Spinoza, algunos especialistas han señalado que esa posición posee otras fuentes filosóficas. Willy Kabitz fue el primero en sostener, en una investigación publicada en 1902 sobre la historia del desarrollo de la Doctrina de la Ciencia, que Fichte expresa convicciones deterministas antes de conocer las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* de Jacobi (1902: 2–7) y que la fuente de su posición parece ser Leibniz, a quien conocía a través de las obras de Crusius, Wolff o Platner (1902: 13ss.). En esa misma línea, Hermann Nohl sostiene que la visión fatalista se inicia en los años de estudiante universitario en Leipzig, donde asiste a las clases de K. F. Hommel —a quien también había hecho referencia Xavier Léon—. Nohl señala que Fichte menciona la obra de Hommel *Alexander von Joch. Über Belohnung und Strafe nach türckischen Gesetzen* [*Recompensa y castigo según las leyes turcas*] en diferentes oportunidades, por lo que se puede suponer que le sirvió como fuente de su determinismo (1911: 373ss.).

En un artículo publicado en 1978, Reinhard Lauth parece haber puesto fin a las discusiones en torno a la cuestión del spinozismo de Fichte. Lauth muestra que según todos los documentos conocidos hasta el momento, Fichte menciona a Spinoza por primera vez en 1793 y afirma que seguramente este no hubiese sido el caso si ya en 1785–1786 hubiese sido tan fuertemente impactado por el spinozismo, como afirma Noack.⁵ Lauth sostiene que la imaginación de este biógrafo ha hecho frecuentemente violencia a la realidad y señala que no hay garantía histórica de lo que afirma acerca del descubrimiento del spinozismo por parte de Fichte. Supone que Noack ha adornado con su imaginación el hecho de que Fichte, quien en 1785 era preceptor de la familia von Hähnel en Elbersdorf, escribió al pastor Karl Gottlob Fiedler, de Dittersbach, que deseaba visitarlo el 2 de febrero y en esa misma carta expresaba ciertas concepciones deterministas. La carta de Fichte se ha extraviado (*cfr.* GA, III.1: 1). La respuesta de Fiedler, que sí se conserva y a la que hicimos referencia al comienzo de este artículo, no menciona a Spinoza ni a Wolff, sino que habla de *la necesidad como el ídolo* de Fichte; se declara dispuesto a leer un estudio que Fichte deseaba escribir para exponer

⁵ La primera mención explícita a Spinoza en una obra publicada por Fichte la encontramos en la “Reseña de Creuzer” de 1793, en la que se refiere de manera indirecta a la refutación del “panteísmo spinozista” incluida en el libro reseñado (GA, I.2: 7–14). Existe una traducción al español de Vicente Serrano (2014).

su punto de vista y lo remite a Crusius, que había mostrado que determinación y necesidad se encuentran muy alejadas la una de la otra (*cf.* Lauth 1978: 28).

En cuanto a las fuentes de la posición determinista expuesta en los *Aforismos*, si bien no hay documentos que permitan dirimir la cuestión de manera definitiva, los especialistas sostienen que lo más probable es que Fichte se haya basado en ciertos elementos de la escuela Leibniz-wolffiana. Probablemente, estos elementos le llegaron a través de K. F. Hommel, a quien ya hicimos referencia. Hommel fue su profesor en la Universidad de Leipzig y había publicado bajo el pseudónimo *Alexander von Joch*, el mencionado libro *Über Belohnung und Strafe nach türckischen Gesetzen* [*Recompensa y castigo según las leyes turcas*], donde rechaza el libre albedrío y expone una visión determinista basada en ciertos elementos de la filosofía de Leibniz (*cf.* Nohl 1911: 11ss.; Wildfeuer 1997b; Preul 1969: 121ss.). En esta misma línea, Ivaldo sostiene que si es posible detectar algunos aspectos de su posición similares a la posición de Spinoza, esto se debe a que ciertos motivos spinozistas estaban muy difundidos en el medio filosófico de su época (1992: 4ss.).

3. Interpretaciones en pugna

Más allá de las discusiones acerca de sus fuentes y posibles influencias, los *Aforismos sobre religión y deísmo* han dado lugar a diferentes interpretaciones. Como ya adelantamos, muchos especialistas aceptan, siguiendo la afirmación de Immanuel Hermann en el prólogo al tomo V de las *Sämtliche Werke* de Fichte, que el fragmento constituye la expresión fehaciente de ese determinismo al que se adhirió durante su juventud (véase, por ejemplo, Gueroult 1930: I, 38; López Domínguez 1995: 35; Ivaldo 1996: 13).

En su exhaustivo estudio sobre la época pre-kantiana del pensamiento de Fichte, Reiner Preul ha discutido esta lectura, señalando que se trata de una interpretación simplista del texto que no toma en cuenta el otro concepto desarrollado allí, también fundamental para el pensamiento fichteano: el concepto de sentimiento o *Gefühl* (Preul 1969: 6ss.). Preul interpreta el fragmento como el esfuerzo de Fichte por reunir ambos puntos de vista —y ambas visiones del mundo— en una misma subjetividad, a pesar de que este

intento revele la imposibilidad de que esa coexistencia sea armónica (1969: 113ss.).

Contra esta lectura, Wildfeuer ha reivindicado la interpretación según la cual los *Aforismos* expresan el determinismo del joven Fichte, pero sostiene que esa posición determinista no coincide con lo que Fichte presenta allí como el sistema del deísmo puro. En su obra *Praktische Vernunft und System [Razón práctica y sistema]* (1997a) muestra que las dos posiciones presentadas en los *Aforismos* —el determinismo y la religión— presuponen un sistema de referencia único que garantiza la posibilidad de que ambas coexistan. Ese sistema único es, según Wildfeuer, una forma del determinismo que, si bien no es mencionado explícitamente en el texto, debe ser presupuesto si se pretende comprender la propuesta fichteana de una religión que subsiste junto a un deísmo puro sin refutarse ni anularse mutuamente (1997a: 164ss).

Frente a estas dos posiciones, surge en la bibliografía especializada una tercera propuesta: la de ver en el joven Fichte un defensor del sentimiento, de la certeza inmediata no racional basada en la constitución afectiva del ser humano. En esta línea, Vicente Serrano afirma, en *Metafísica y filosofía trascendental en el primer Fichte* (2004), que Fichte se revela en sus fragmentos tempranos como un lector de Rousseau, quien priorizaba el sentimiento sobre la especulación. Serrano afirma entonces que el verdadero problema para Fichte consiste en encontrar la manera de justificar la prioridad de lo práctico por sobre lo teórico, lo cual se traduce, según su lectura, en una adhesión al punto de vista del corazón en los *Aforismos* (cfr. 2004: 22–23).

Por nuestra parte, hemos defendido otra alternativa (cfr. Solé 2016; 2017). Creemos que los *Aforismos* no constituyen la declaración fichteana de su adhesión al determinismo ni tampoco al punto de vista del sentimiento. Según nuestra lectura, el texto no se limita a exponer dos posiciones contrapuestas —la posición religiosa, que afirma la libertad de la voluntad, y la especulativa, que la niega— como sistemas que no se contradicen por estar basados en principios opuestos. Fichte sostiene, en primer lugar, que la mezcla de ambos puntos de vista es inaceptable.⁶ Esa es, según nuestra interpretación, la primera tesis del fragmento. Pero además, Fichte muestra la necesidad de buscar una posición superadora, ya que es igualmente imposible

⁶ En esta misma línea, Heimsoeth sostiene que los *Aforismos* presentan frente a frente dos sistemas inconciliables (cfr. 1931: 25; véase también Carvalho 2009: 84).

adherirse a un sistema sin experimentar la escisión. Nuestra propuesta es que los *Aforismos* no constituyen un texto aporético —como es leído por algunos especialistas (cfr. Preul 1969: 121; Wildfeuer 1997b: 64)—, sino que las preguntas que quedan abiertas y que no obtienen respuesta implican una toma de posición, expresan la necesidad de buscar un nuevo punto de vista, un sistema que no intente *combinar* religión y especulación, sino que logre subsanar la escisión en la que estos abandonan al ser humano. Esa posición superadora resultará ser la Doctrina de la Ciencia, que modifica los términos del planteo antagónico y supera la escisión a través de la reconciliación de la libertad y la filosofía: *el primer sistema de la libertad*.

Referencias

ALLISON, H.: *Lessing and the Enlightenment*, Michigan, University of Michigan Press, 1966.

BEISER, F.: *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

CARVALHO, M.: “Introducción histórica”, en: RIVERA DE ROSALES, J.; CUBO, Ó. (eds.): *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 13–134, 2009.

FICHTE, J. G.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962ss., [GA].

_____: *Sämtliche Werke*, V, Berlín, Verlag von Veit und Comp, 1845. Reedición: Berlín, De Gruyter, 1971 [FSW].

_____: „Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe“, *Jenaer Allgemeine Literatur-Zeitung* 303 (1793) 201–205.

_____: *Johann Gottlieb Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel*, II, Sulzbach, Seidelschen Buchhandlung, 1831.

_____: *Querelle de l'Athéisme suivie de divers textes sur la religion*, París, Vrin, 1993.

GAUDIO, M.; SOLÉ, M. J.; FERREYRA, J. (eds): *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF, 2018.

GAWLICK, G.: “Deismus”, en: SCHNEIDERS, W. (ed.): *Lexicon der Aufklärung*, München, Beck, 81–82, 2001.

GUEROULT, M.: *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, París, Les Belles Lettres, 1930.

HEIMSOETH, H.: *Fichte*, Madrid, Revista de Occidente, 1931.

IVALDO, M.: “La idea de la filosofía trascendental en la primera Doctrina de la ciencia”, en: LÓPEZ DOMÍNGUEZ, V. (ed.): *Fichte 200 años después*, Madrid, Editorial Complutense, 11–24, 1996.

JACOBI, F. H.; MENDELSSOHN, M.; WIZENMANN, T.; KANT, I.; GOETHE, W.; HERDER, G.: *El ocaso de la Ilustración. La Polémica del Spinozismo*, Bernal, Editorial de la Universidad de Quilmes/Prometeo, 2013.

KABITZ, W.: *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre*, Berlín, Reuter & Reichard, 1902.

LAUTH, R.: “Spinoza vu par Fichte”, *Archives de Philosophie* 41 (1978) 27–48.

LERUSSI, N.; SOLÉ, M. J. (eds.): *En busca del Idealismo. Las transformaciones de un concepto*, Buenos Aires, RAGIF, 2016.

LÉON, X.: *Fichte et son temps*, París, Armand Colin, 1922.

LÓPEZ DOMÍNGUEZ, V.: *Fichte: acción y libertad*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1995.

LOEWE, J. H.: *Die Philosophie Fichtes nach dem Gesamtergebnisse ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza*, Stuttgart, Wilhelm Nitzschke, 1862.

NOACK, L.: *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken zum Gedächtnis seines hundertjährigen Geburtstages*, Leipzig, Wignad, 1862.

NOHL, H.: „Miscellen zur Fichtes Entwicklungsgeschichte und Biographie“, *Kant-Studien* 16, 4 (1934) 373–381.

- PHILONENKO, A.: “Traduction et commentaire de la lettre à F.A. Weissshuhn: fragment de 1790”, *Revue de théologie et de philosophie* 41 (1991) 229–248.
- PREUL, R.: *Reflexion und Gefühl: Die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit*, Berlín, De Gruyter, 1969.
- RIVERA DE ROSALES, J.; CUBO, Ós. (eds.): *La polémica sobre el ateísmo, Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009.
- SCHRADER, W. (comp.): *Anfänge und Ursprünge. Zur Vorgeschichte der Jenaer Wissenschaftslehre. Fichte Studien 9*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1997.
- SCHOLZ, H.: *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit*, Berlín, Verlag von Reuther & Richard, 1916. Reedición: Waltrop, Hartmut Spenner, 2004.
- SERRANO, V.: *Metafísica y filosofía trascendental en el primer Fichte*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 2004.
- _____: “Reseña de Creuzer”, *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [Web], 2014. <http://ref.revues.org/565>.
- SOLÉ, M. J.: *Spinoza en Alemania (1670 - 1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba, Brujas, 2011.
- _____: “Especulación, sentimiento y escisión en el joven Fichte. Análisis de sus Aforismos sobre religión y deísmo”, *Veritas. Revista de Filosofía y Teología* 35 (2016) 59–80.
- _____: “Fichte frente a Spinoza: la Doctrina de la ciencia como vía de reconciliación”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* XXII, 1 (2017) 155–171.
- SPARN, W.: „Neologie“, en: SCHNEIDERS, W. (ed.): *Lexicon der Aufklärung*, München, Beck, 287–288, 2001.
- TIMM, H.: *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. I. Die Spinozarenaissance*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1974.
- WILDFEUER, A. G.: *Praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kant-Rezeption Johann Gottlieb Fichtes. Spekulation und Erfahrung*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1997a.

_____ : „Vernunft als Epiphänomen der Naturkausalität. Zu Herkunft und Bedeutung des ursprünglichen Determinismus J. G. Fichtes“, en: SCHRADER, W. (comp.): *Anfänge und Ursprünge. Zur Vorgeschichte der Jenaer Wissenschaftslehre. Fichte Studien 9*. Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 61–82, 1997b.

J. G. FICHTE

/FSW 2/GA 287/

Aforismos sobre religión y deísmo (fragmento)¹

Del año 1790²

/FSW 3/

- 1) La religión cristiana está construida sobre algunas proposiciones que se presuponen como admitidas. Más allá de ellas, no hay ninguna investigación.
- 2) Para determinar exactamente el contenido de esta religión, primero hay que investigar esas proposiciones. A partir de ellas, todo lo demás se sigue por medio de los más correctos argumentos, según la más clara conexión. La colección de estas proposiciones *sin la más mínima mezcla de razonamiento filosófico*, sería un canon de esta religión.
- 3) Esta considera a Dios únicamente en la medida en que Él puede tener relación con los seres humanos. Acerca de su existencia objetiva,³ las investigaciones se suspenden.
- 4) Parece que es un requerimiento universal⁴ para el ser humano, buscar en su Dios ciertas características que le *impidan* el ingreso al ámbito de la especulación.⁵ La especulación le mostrará a Dios como un ser inmutable,

¹ [Einige] *Aphorismen über Religion und Deismus*. Entre barras, en el cuerpo del texto se incluye la paginación de ambas ediciones, indicando en cada caso la sigla correspondiente.

Esta traducción al español fue realizada originalmente para el uso de los doctorandos que asistieron al seminario de posgrado “Spinoza en el Idealismo alemán” (que dictamos junto con la Dra. Sandra Palermo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 2015) y luego fue revisada para el uso de los estudiantes del Seminario de grado “Spinoza-Fichte-Deleuze: Caminos cruzados” (que dictamos junto con los Dres. Mariano Gaudio y Julián Ferreyra también en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, en 2016). Agradezco a estudiantes y colegas la lectura y los comentarios, que enriquecieron esta traducción.

² No se sabe si la fecha fue añadida por el editor o se encontraba en el manuscrito original. Sin embargo, se admite que es correcta. Al respecto, véase la breve presentación del texto que acompaña esta traducción.

³ *Objectives Daseyn*.

⁴ *Allgemeines Bedürfnis*. Traducimos *Bedürfnis* por requerimiento, para evitar la traducción usual por necesidad, término que remite principalmente sentido de necesidad lógica.

⁵ *Speculation*.

incapaz de cualquier pasión; pero su corazón⁶ exige un Dios al que se pueda implorar, que sienta compasión y amistad. Aquélla se lo muestra como un ser que no tiene ningún punto de contacto con él ni con ningún ser finito; pero el ser humano quiere un Dios con el que pueda comunicarse, con el que sea posible establecer una relación de mutua transformación.

5) Las religiones anteriores a Jesús, incluso la judía, al comienzo más y luego gradualmente cada vez menos, se sirvieron del antropomorfismo para satisfacer esos requerimientos del corazón. /FSW 4/

6) Este medio fue suficiente solo hasta que la razón humana se elevó a un concepto consecuente de la divinidad. En una religión para todos los tiempos y pueblos, el antropomorfismo ya no tenía lugar. En la religión cristiana, que pretendía ser eso mismo, se eligió el sistema de la mediación.^{7*}

* En las religiones paganas, los dioses menores, especialmente los penates, lares, etcétera, eran mediadores personales entre los seres humanos y los Dioses superiores. Ya que luego de la venida de Jesús la humanidad volvió a hundirse, surgieron durante la época de los papas numerosos mediadores bajo la forma de santos. Esto es una prueba, según mi opinión, de que este requerimiento se funda en lo más propio de la humanidad que no especula.

7) A Jesús se le atribuyen todas las propiedades de Dios que pueden referirse /GA 288/ al ser humano. Él es puesto como el Dios de los seres humanos. Por lo demás, acerca de la esencia objetiva de Jesús, las investigaciones se suspenden.

8) A Jesús también se le atribuyen aquellas propiedades que el corazón de los seres humanos buscan en su Dios, sin que el entendimiento las encuentre en él: compasión, amistad afectuosa, flexibilidad.⁹ Según el punto de vista de los apóstoles: él es tentado en todas partes, para aprender a ser misericordioso,¹⁰ y otras afirmaciones similares.* Acerca de la manera en que esta delicada

⁶ Herz.

⁷ System der Mittlerschaft.

⁸ Objective Wesen

⁹ Beweglichkeit.

¹⁰ Hebreos IV, 15–16: “Nuestro sumo Sacerdote no se queda indiferente ante nuestras debilidades, por haber sido sometido a las mismas pruebas que nosotros, pero que, a él, no lo llevaron al pecado. Por lo tanto, acerquémonos con confianza al Dios de bondad; él tendrá piedad de nosotros y nos recibirá en el momento oportuno” (GA, II.1: 288).

humanidad coexiste junto con las propiedades divinas, las investigaciones otra vez se suspenden.

* Consideraciones acerca del *destino de Jesús* desde este punto de vista, *como modelo y representación del Dios humano de los hombres*, arrojarían una nueva luz sobre la religión en su totalidad y le otorgarían una nueva fecundidad a los hechos más insignificantes de la vida de Jesús.

9) Una proposición fundamental¹¹ de las antiguas religiones y también de las más nuevas, en la medida en que las conozco, es la siguiente: que el *pecado* existe y que el pecador únicamente puede acercarse a Dios luego de determinadas *conciliaciones*.¹² Esto prueba, otra vez, que esta proposición se encuentra fundada en el sentimiento universal¹³ de la humanidad que no especula.

10) La religión cristiana presupone esta proposición como una proposición del sentimiento¹⁴ sin plantearse la cuestión del *cómo* ni la de su validez objetiva. Quien se hace cristiano no requiere ninguna otra reconciliación.¹⁵ A través de la religión fundada /FSW 5/ por medio de la muerte de Jesús, se le abre, a todo aquel que cree sinceramente, el camino a la gracia de Dios. El que siente el requerimiento de un sacrificio para la reconciliación,¹⁶ considera entonces la muerte de aquél como la propia. Esto es, según mi parecer, lo que dicen los apóstoles.¹⁷

11) Si nos basamos en estas proposiciones, todo en la religión parece tener la más clara coherencia. Pero si vamos más allá con nuestra investigación, nos enredamos en interminables dificultades y contradicciones.*

* Incluso Pablo parece haber traspasado esta frontera del cristianismo en sus cartas a los romanos con sus sutiles investigaciones acerca de la elección de la gracia.

¹¹ *Grundsatz*.

¹² *Aussöhnungen*.

¹³ *Allgemeinen Empfindung*.

¹⁴ *Empfindungssatz*.

¹⁵ *Versöhnung*.

¹⁶ *Versöhnopfers*.

¹⁷ Romanos V, 10: “Y si fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo cuando éramos enemigos, con mucha mayor razón ahora, reconciliados, su vida nos salvará”; Efesios II, 16: “Destruyó el odio y los reconcilió con Dios, por medio de la cruz, haciendo de los dos un solo cuerpo” (*cfr. GA, II.1: 288*).

12) Estos primeros principios fundamentales de la religión se basan más en sentimientos¹⁸ que en convicciones: en el requerimiento de unirse con Dios, /GA 289/ en el sentimiento¹⁹ de su caída en el pecado y su culpabilidad, etcétera. Así pues, la religión cristiana parece destinada más para el corazón que para el entendimiento. No pretende imponerse mediante demostraciones; quiere ser buscada por un requerimiento. Parece una religión de almas simples y buenas. – “Los fuertes no requieren del médico, sino solamente los *enfermos*”; “He venido a llamar a los *pecadores* al arrepentimiento”,²⁰ y otras afirmaciones similares. Así se explica la oscuridad, que los envuelve y *debía* envolverlos. Así se explica que no fueran utilizados medios sumamente posibles para lograr un convencimiento imperioso, como por ejemplo la aparición de Jesús ante toda la nación judía luego de su resurrección, el anhelado signo del cielo,²¹ y otros similares.

13) Es notable que en los primeros siglos, apóstoles iletrados hayan suspendido sus investigaciones exactamente en el mismo sitio donde el pensador más grande del siglo XVIII, Kant,²² seguramente sin tener esto en cuenta, establece el límite²³ de la investigación acerca de la esencia objetiva de Dios, de la investigación de la libertad, la imputación, la culpa y la pena.

14) Cuando se sobrepasa este límite, sin dejarle a la investigación el camino libre; cuando al comenzar a pensar se pone ya en la mira el objetivo al que se quiere llegar /FSW 6/ con el fin de que, en la medida de lo posible, la especulación y las afirmaciones de la religión coincidan, entonces el resultado es una casa construida sobre el aire con materiales muy diversos y muy mal unidos. En las obras de Crusius,²⁴ cobarde y dotado de escasa fantasía, esto aparece como una filosofía religiosa. En las de los nuevos teólogos, más valientes y más ocurrentes, aparece como una religión filosófica, o un

¹⁸ *Empfindungen*.

¹⁹ *Gefühl*.

²⁰ Mateo IX, 12–13: “Pero Jesús los oyó y dijo: «Los sanos no necesitan médico, sino los enfermos. Aprendan lo que significa esta palabra de Dios: Yo no les pido ofrendas, sino que tengan compasión. Pues no vine a llamar a hombres perfectos sino a pecadores»” (*cf.* GA, II.1: 289).

²¹ Mateo XII, 38: “Entonces algunos maestros de la Ley y fariseos le dijeron: «Maestro, queremos que nos hagas un milagro.» Pero él contestó: «Esta raza perversa e infiel pide un milagro, pero solamente se le dará el signo del profeta Jonás»; Lucas XI, 29: “Como la gente se juntaba en mayor número, Jesús empezó a decir: «Los hombres de hoy son una gente mala; piden una señal, pero señal no tendrán. Solamente se les dará la señal de Jonás»; Mateo XXVII, 41–42: “Los jefes de los sacerdotes, los jefes de los judíos y los maestros de la Ley lo insultaban, diciendo: «Ha salvado a otros y no puede salvarse a sí mismo: que ese rey de Israel baje ahora de la cruz y creeremos en él»” (*cf.* GA, II.1: 289).

²² Immanuel Kant (1724–1804).

²³ *Gränze*.

²⁴ Christian August Crusius (1715–1775).

deísmo,²⁵ que como deísmo no sirve de mucho. Además, esta clase de obras generan la sospecha de que sus autores no realizan muy honestamente su trabajo.

15) Si se avanza con la reflexión²⁶ siempre hacia adelante, sin mirar hacia la derecha ni hacia la izquierda, sin preocuparse por el sitio al que se arribará, entonces me parece que con seguridad* se llega a los siguientes resultados:

/GA 290/ a) Hay un ser eterno, cuya existencia y cuya manera de existir es necesaria.

b) Según y a través del pensamiento eterno y necesario, este ser produjo²⁷ el mundo.

c) Cada cambio en este mundo es determinado por una causa suficiente necesariamente tal como es. La primera causa de cada cambio es el pensamiento originario de la divinidad.²⁸

d) Asimismo, cada ser pensante y sintiente debe existir necesariamente del modo en que existe. Ni su actuar ni su padecer pueden ser de otra manera que como son, sin contradicción. /FSW 7/

e) Lo que el sentimiento humano universal llama *pecado*, es producido por la limitación necesaria, mayor o menor, de los seres finitos. Se dan efectos necesarios en la situación de estos seres, que son tan necesarios como la existencia de Dios e igualmente imposibles de eliminar.

* Sé que los filósofos que llegan a otros resultados, los demuestran con igual rigor. Pero también sé que de vez en cuando, en las *cadena demostrativas se guardan para sí mismos* sus conclusiones y comienzan *una nueva cadena con nuevos principios*, que han encontrado en alguna otra parte. Este es el caso, por ejemplo, del sagaz defensor de la libertad en las antinomias kantianas,²⁹ quien había *obtenido el concepto de la libertad* de alguna otra parte (del sentimiento,

²⁵ Esta es la primera aparición del término *deísmo* en el cuerpo del texto. Aquí el sentido de este término se vincula con la mezcla no deseada entre el punto de vista del sentimiento y de la reflexión. Muy distinta será la acepción que Fichte le atribuye en los aforismos 15 y 16, donde habla del “sistema puramente deísta”.

²⁶ *Nachdenken*.

²⁷ *Entstand*.

²⁸ *Urgedanke*.

²⁹ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, 1781, I.2, parte 2, parágrafo 2, libro 2 (Referencia tomada de GA, II.1: 290).

sin duda) y que, en sus pruebas, no hace sino *justificarlo y aclararlo*, ya que en las cadenas argumentativas no modificadas que se siguen de las proposiciones fundamentales del conocimiento humano, por el contrario, jamás hubiese llegado a un concepto de esa clase.

16) Este sistema puramente deísta³⁰ no contradice a la religión cristiana, sino que le deja toda su validez subjetiva. No la falsea, ya que en ningún lugar entra en colisión con ella. No tiene ninguna influencia perjudicial, más que en aquél que desatiende por completo una influencia por demás beneficiosa para la moralidad. No se opone a que se la venere como la mejor religión popular³¹ ni a que sea recomendada con la más sincera efusión a aquellos que la requieren, cuando se posee poca coherencia³² pero se posee sentimiento.³³ Pero produce una cierta inflexibilidad e impide a la propia persona participar de los sentimientos gratos que provienen de la religión.

17) Sin embargo, puede haber ciertos instantes en los que el corazón toma venganza de la especulación, en los que se dirige con un anhelo ardiente al Dios reconocido como carente de compasión, como si Él fuese a modificar su gran plan a causa de un individuo. Puede haber ciertos instantes en los que /GA 291/ el sentimiento de una ayuda visible, de una atención casi incuestionable a las plegarias, destruye todo el sistema; y cuando se extiende el sentimiento del desagrado de Dios frente al pecado, puede haber instantes en los que surge el anhelo apremiante de una reconciliación.

18) ¿Cómo hay que tratar con un ser humano semejante? En el campo de la especulación parece imbatible. No hay que ofrecerle pruebas de la verdad de la religión cristiana. Pues las admite únicamente en la medida en que es posible demostrárselas, pero alega que le es imposible recurrir a ellas. Es

³⁰ Aquí aparece la segunda mención al *deísmo*, como “sistema puramente deísta” que ya no es, como el deísmo mencionado en el aforismo 14, una mezcla del sentimiento y la reflexión, sino que se trata de un sistema completamente especulativo, sin mezcla de principios o proposiciones que provengan de las exigencias del corazón. Este sistema consiste en la afirmación de los puntos enumerados en el aforismo 15 y por lo tanto afirma el determinismo universal, la existencia necesaria de una divinidad no personal, la inexistencia del pecado como culpa moral. Esta posición que Fichte denomina “sistema del puro deísmo”, no coincide con el deísmo entendido como la posición teológica a la que adhirieron, entre otros, Locke, Hume, Tindal, Rousseau y Voltaire, y que sostiene que los principios fundamentales de la religión, como la existencia de Dios entendido como un creador inteligente y bueno, la inmortalidad del alma y la eternidad de las penas, pueden ser demostrados racionalmente. Acerca del concepto de deísmo, véanse Allison 1966; Carvalho 2009: 16ss.; Gawlick 2001.

³¹ *Volksreligion*.

³² *Consequenz*.

³³ *Empfindlichkeit*.

capaz de comprender las ventajas que rehúye de esta manera. Puede desearlas con el anhelo más ardiente, pero le es imposible creer. El único medio de salvación para él consistiría /FSW 8/ en llevar sus especulaciones más allá del límite. ¿Pero es capaz de hacerlo cuando quiera? ¿Es capaz de hacerlo, en la medida en que se le ofrece la prueba irrefutable del carácter engañoso de estas especulaciones? ¿Puede hacerlo, en la medida en que este modo de pensar se encuentra entrelazado con él, ya sea por naturaleza, ya con el sesgo completo de su espíritu?³⁴

³⁴ *Ganzen Wendung seines Geistes.*