

SYSTEMATIC PHILOSOPHY OF FREEDOM
KANT AND FICHTE IN CRITICAL COMPARISON*

Günter Zöller
zoeller@lmu.de
Ludwig-Maximilians-Universität München

(non) plus ultra

Abstract

This article compares Kant and Fichte from the double standpoint of identity and difference with regard to two thinkers who were at first united by a master-student relation but who later on drifted apart from each other due to mutual defamation. At the center of the present discussion stands the relationship between spirit of freedom and system's form which binds Kant and Fichte beyond methodological divergences and doctrinal differences. The critical comparison between Kant and Fichte will be developed in four steps: it will start with the general positioning of Kant within German Idealism, and then move on to Kant's double critical enterprise of grounding an aprioristic doctrine of principles ('metaphysics') of nature and freedom; it will later on address the conception championed by Fichte of having presented the "first system of freedom", and from there it will focus on the manifestations of freedom within Fichte's philosophical system, with Kant's position as contrast.

Key Words: Kant, Fichte, System, German Idealism, Theoretical Philosophy, Practical Philosophy

*Translation: Eduardo Charpenel.

Received: 25 - 01 - 2017. Accepted: 09 - 04 - 2017.

DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i55.896>

FILOSOFÍA SISTEMÁTICA DE LA LIBERTAD

KANT Y FICHTE EN COMPARACIÓN CRÍTICA*

Günter Zöllner

zoeller@lmu.de

Ludwig-Maximilians-Universität München

*(non) plus ultra***Resumen**

El presente artículo compara a Kant y a Fichte en la perspectiva doble de identidad y diferencia referida a dos pensadores a quienes une una primera relación de maestro y alumno y a quienes separa una posterior difamación mutua. En el centro de la presentación se encuentra la relación entre espíritu de libertad y forma del sistema que une a Kant y a Fichte más allá de divergencias metódicas y de diferencias doctrinales. La comparación crítica entre Kant y Fichte se desarrollará en cuatro etapas: partirá de la ubicación general de Kant dentro del idealismo alemán y se extenderá a la empresa doble de Kant, expresada de forma crítica, de una doctrina de los principios (“metafísica”) apriorística de naturaleza y libertad, para después ir a la concepción enfáticamente reclamada por Fichte de un “primer sistema de la libertad” (1992-2012, III/2, 298, 300),¹ y de ahí a las manifestaciones de la libertad en el sistema filosófico de Fichte, teniendo como punto de vista rector el contraste con Kant.²

*Traducción: Eduardo Charpenel.

Recibido: 25 - 02 - 2017. Aceptado: 09 - 04 - 2017.

DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i55.896>

¹ En la forma de citación de la *Gesamtausgabe* de Fichte se señalará el tomo y el volumen con números romanos y arábigos respectivamente, y después el número de página en cuestión.

² El presente artículo es parte de un proyecto de carácter más amplio, cuyo tema es la dilucidación del aporte filosófico de Kant y de Fichte; de ahí que se haga continua referencia a publicaciones particulares de mi autoría.

Palabras clave: Kant, Fichte, Sistema, Idealismo alemán, filosofía teórica, filosofía práctica.

1. Kant y el idealismo alemán

Si bien el título de “Filosofía clásica alemana” caracteriza en su totalidad al pensamiento filosófico en tierras alemanas a partir de finales del siglo XVIII hasta mediados del XIX y lo demarca canónicamente – bajo la implícita exclusión de la filosofía en al menos otros territorios de lengua alemana como Suiza y Austria–, la expresión geográfica y cronológicamente emparentada de “idealismo alemán” tiene una demarcación menos extensa y se limita paradigmáticamente a tres filósofos y a su obra, a saber, a Fichte, a Schelling y a Hegel –en tiempos recientes, sin embargo, se ha complementado esto con iniciadores como Reinhold y Maimon, con manifestaciones alternativas como Hölderlin y Hardenberg-Novalis y con voces disidentes como Jacobi y Schopenhauer. También el adjetivo “alemán” especifica no sólo la pertenencia a un país por parte de sus defensores, sino que también caracteriza al idealismo propuesto por ellos frente al idealismo antiguo que parte de Platón y al idealismo moderno de George Berkeley.

La notoria exclusión de Kant, con quien la filosofía alemana empieza en realidad y con quien ya se alcanza la primera cumbre de su amplia cordillera, marca desde el ceñido territorio del idealismo alemán la ruptura a menudo señalada entre el descubridor y el desarrollador de este nuevo territorio filosófico y sus autoproclamados ocupantes y colonizadores, en cuyas empresas iniciales –mismas que él todavía llegó a conocer– Kant mismo no vio que sus propios logros e intenciones fuesen adecuadamente considerados. Así pues, junto a la visión interna y a la autointerpretación del idealismo alemán como desarrollo postkantiano, se encuentra la perspectiva externa dirigida a Fichte, Schelling y Hegel como sucesores sumamente unilaterales y verdaderamente irresponsables del legado de Kant –sucesores a los que por cierto, otros movimientos y corrientes filosóficos posteriores de corte esencialmente anti-idealista se opusieron o se habrían de oponer, entre ellos, el neokantismo de finales del XIX y principios del XX, la fenomenología clásica a partir de Brentano, y también la filosofía analítica clásica a partir de Frege. En los planes de estudio y en las currícula de las universidades anglosajonas es hasta el día de hoy común

inscribir a Kant en el contexto general europeo de la filosofía moderna (*modern philosophy*) cuyo desarrollo de dos siglos él culmina y corona, mientras que a la filosofía del idealismo alemán se le inscribe dentro de la filosofía del siglo XIX, incluyendo a Schopenhauer y a Nietzsche y con ello también a una específica tradición continental europea de la filosofía (*continental philosophy*).

Si en lo sucesivo se busca poner en relación a Kant y al idealismo alemán, en general, así como a Kant y Fichte, en lo particular, y remitir uno al otro, con ello no se busca una revisión o una corrección de la diferenciación bien fundamentada en la historia de la filosofía entre Kant y sus sucesores idealistas; más bien, con esta retrospectiva dirigida a afinidades fundamentales entre dos posiciones y argumentaciones sumamente diferentes se busca poner en primer plano un estado general de cosas relativo a las problemáticas y sus correspondientes soluciones que vincula a Kant con sus sucesores idealistas. A la relación entre Kant y los principales representantes del idealismo alemán no se le trae aquí a consideración como un movimiento de desarrollo o de decadencia que iría desde Kant hasta sus autoproclamados sucesores,³ sino como un panorama de logros filosóficos que son tanto afines como alternativos, y cuya comparación sistemática reemplaza una sucesión teleológica mediante un diálogo entre estos interlocutores.

La intención fundamental de la filosofía clásica alemana desde Kant pasando por Fichte y Schelling hasta Hegel se puede comprender a partir de una simplificación en materia de perspectiva y una aproximación horizontal como una teoría crítica de la razón en forma de una empresa doble de auto-fundamentación y auto-delimitación de la misma.⁴ La razón se muestra con ello no sólo como una mera facultad lógica de enjuiciar a partir de reglas, sino también como una capacidad para el descubrimiento teórico y práctico del yo y del mundo. Las propiedades constitutivas de una razón de esta índole y de la esencia que ella despliega son la autoactividad y la autosuficiencia, o bien, la espontaneidad y la libertad. Títulos alternativos para una razón de esta índole son “el yo” (*Das Ich*), “el saber” (*Das Wissen*), “la vida” (*Das Leben*), “el espíritu” (*Der Geist*) y “el absoluto” (*Das Absolute*) –todos estos términos son escogidos

³ Para una perspectiva teleológica de la historia del idealismo alemán véase Kroner, 2006. Para una perspectiva distinta véase Jaeschke und Arndt, 2012.

⁴ Ver a este respecto Zölller, 2000: 200-218, y 2003: 295-312.

para designar el movimiento y la dinámica propios de la actividad de la razón.

Sin embargo, en la concepción de la razón de la filosofía clásica alemana entran junto a la infinitud y la incondicionalidad de la misma también su finitud y su condicionalidad –y esto no ocurre como una limitación accidental y externa a la razón, sino como condiciones realizadas o por realizar de una autolimitación cuyo fin es la determinación del yo y del mundo. Los nombres bajo los cuales opera la limitación como autolimitación en el discurso de la filosofía clásica alemana son “sensibilidad” (*Sinnlichkeit*), “obstáculo” (*Anstoß*), “no-yo” (*Nicht-Ich*), “naturaleza” (*Natur*) y “positividad” (*Positivität*). Considerada en su conjunto, la razón finita-infinita –misma que es finita en su infinitud e infinita en su finitud– también está caracterizada mediante una finitud y una infinitud autoproducidas. La diferenciación de sí y del mundo proyectada en la razón finita-infinita comprende principalmente la distinción entre razón teórica y razón práctica, y con ello también la razón del conocer y del querer así como los mundos correlacionados de teoría y praxis, del orden natural y del orden de la libertad.

Los principales representantes de la filosofía clásica alemana comparten también la convicción metódica fundamental de que la forma ideal de la teoría de la razón que se autodetermina y que se autodelimita debe ser el sistema. Con base en concepciones de aquella época sobre la construcción y el funcionamiento de los seres vivos en la biología emergente (*Naturgeschichte/historia natural*),⁵ ellos comprendieron la vida de la razón como un proceso de desarrollo y de crecimiento –a partir de un fundamento, de una ley o de un complejo de leyes (*Prinzip/principio*)– que se llevaría a cabo de forma diferenciada e interactiva dentro de

⁵ El autor introduce al final de varios de sus planteamientos algunos términos en alemán alusivos a categorías o conceptos de carácter más abarcante bajo los cuales varias ideas por él discutidas del idealismo alemán podrían comprenderse o con las cuales se podría establecer una relación. Por ello, en esos casos, se vierte en el cuerpo del texto primeramente el término alemán en cuestión y después la traducción castellana del mismo. Sólo cuando el término alemán introducido por el autor no sea sólo una referencia a un término próximo o afín, sino más bien un término que se corresponde directamente con lo dicho en el cuerpo de su argumentación, se dejará el mismo sin traducción adicional. (N. del T).

una unidad.⁶ Como teoría sistemática de la razón, el pensamiento de la filosofía clásica alemana aspira a la filosofía como ciencia. O mejor dicho: aspira a ser metaciencia o ciencia fundamental. Sin embargo, en la filosofía clásica alemana, la filosofía, en tanto que ciencia de la razón (*Wissenschaftslehre/Doctrina de la Ciencia*), no es un fin en sí misma, sino un camino y un medio para una vida filosóficamente esclarecida y elevada.

2. La determinación de los límites de la razón pura

En Kant se encuentra la empresa de una determinación de los límites de la razón pura en el centro de su filosofía crítica, la cual tiene como objetivo determinar el tipo y el alcance de la capacidad del conocer y del querer racionales en un plano fundamental. El foco particular de atención de Kant se dirige a la posibilidad general y a la realidad concreta de la libertad del obrar en un orden natural del mundo regulado por leyes causales. De esta manera, la filosofía crítica de Kant, con su énfasis objetivo en la fundamentación de la posibilidad del conocimiento concreto de la naturaleza (*Erfahrung/experiencia*), contribuye a la posibilitación inicial de la libertad, cuya realización fundamental representa el objeto de la filosofía práctica crítica.

El instrumento estratégico de la crítica de la razón de Kant es la “distinción crítica” (KrV B XXVIII) de los objetos según dos puntos de vista: por un lado, según como se nos presenten (*erscheinen/se manifesten*) a nosotros y por otro lado, según como sean éstos independientemente de que se nos presenten (*an sich/en sí*). De acuerdo con Kant, el uso teórico de la razón, dirigido a la determinación cognitiva de los objetos, tiene como objetivo de cara a su plena capacidad funcional (*Erkennen/conocer*) proporcionarnos objetos indeterminados o sobredeterminados a través de una directa presentación de los mismos (*sinnliche Anschauung/intuición sensible*). Por ende, los límites de la sensibilidad son también los límites de la razón del conocimiento objetivo (*Verstand/entendimiento*). Sin embargo, el lazo material del entendimiento con la sensibilidad comprende para Kant no sólo el que se nos proporcionen datos sensibles conceptualmente indeterminados (*Empfindungen/sensaciones*), sino que comprende también la prefiguración y preestructuración a través de las formas de la intuición sensible que anteceden toda acción

⁶ A este respecto ver Mensch, 2015: 217-234.

del entendimiento, que tienen un carácter intuitivo (*reine Anschauung/intuición pura*), y que de esta forma marcan preliminarmente al objeto que, a la postre, es determinado por el propio entendimiento. Kant conoce dos formas de intuición pura –el espacio y el tiempo–, cuyas propiedades inciden en los objetos sensibles (*Erscheinungen/apariencias*). Con ello, también todo objeto posible de los sentidos, conforme al arreglo de la estructura formal del espacio y del tiempo, está también predeterminado, de forma independiente a toda intuición dada o con contenido concreto (cfr. Zöllner, 2010: 65-96 y 2013c: 1-21).

Junto a la predeterminación intuitiva de los objetos de los sentidos según el espacio y el tiempo aparece en Kant también una determinación conceptual de los mismos a través de las formas del pensamiento, mediante las cuales los fenómenos se convierten en objetos. Con ello se logra el tránsito sistemático de los datos sensibles a los objetos sensibles; la subjetividad de la intuición se ve complementada por la objetividad de los conceptos. A los conceptos fundamentales del pensamiento objetivo (*reine Verstandsbegriffe/conceptos puros del entendimiento*) Kant los llama, apoyándose en la terminología aristotélica, “categorías” (KrV A 79/B 105). Como formas puras del pensamiento, las categorías tienen en Kant su origen en el entendimiento y son, por ende, independientes tanto de la experiencia como de cualquier intuición pura formal. Kant desarrolla las doce categorías distinguidas por él en una tabla, la cual se divide en cuatro grupos de tres según la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad, dentro de los que se encuentran las funciones fundamentales del entendimiento, mismas que, en términos sistemáticos, se corresponden a una estructura idéntica de las formas del juicio.⁷ En tanto que predicados fundamentales de los objetos posibles, las categorías se convierten para Kant en funciones del juicio vertidas en lo concreto.

De este modo, Kant contrasta el *origen* libre de las categorías respecto a la experiencia y los sentidos en el entendimiento puro con su *uso*, referido necesariamente a la experiencia y necesitado continuamente de las intuiciones, en aras del conocimiento objetivo. A fin de que a partir de las meras formas del pensar (*Gedankenformen/formas del pensamiento*) (KrV B 150) –que son originarias a las categorías– puedan surgir formas del conocimiento de los objetos, se necesita, de modo fundamental,

⁷ Ver también KrV B 109-113.

de un material dado sensiblemente (*Mannigfaltiges in Raum und Zeit/multiplicidad en el espacio y el tiempo*), en el cual las categorías puedan ejercer su función objetiva de determinación. Si bien la referencia de las categorías a la sensibilidad no adopta la forma empírica de una verificación fáctica a través de los datos de los sentidos, el entendimiento no obstante requiere –de forma independiente a toda experiencia (*a priori*) y a modo de hacer posible ésta– como guía de carácter ajeno y preconceptual para su propio ejercicio conceptual de determinación (*Synthesis/síntesis*), una diversidad de la intuición dada de forma pura, cuyos momentos formales espaciotemporales constitutivos se dirigen a la determinación cognitiva del objeto. Es así que para Kant el origen puro y no empírico de las categorías se relaciona y se combina con un único empleo empírico posible.

La relación entre el origen no empírico de las categorías y su uso meramente empírico es entendida por Kant como una interconexión entre realización y restricción. El tránsito del mero pensar de objetos al conocimiento válido objetivo de los mismos realiza el potencial cognitivo de las categorías a costa de su delimitación extensional a la experiencia, o mejor dicho, a la experiencia posible y, particularmente, a la posibilitación de la experiencia. Si bien con esto se conserva el carácter no empírico y apriorístico del conocimiento categorial, esto ocurre, sin embargo, haciendo que el saber apriorístico sólo sea válido para los objetos *a posteriori* –una conjunción de lo empírico y lo metaempírico que Kant convierte en el *definiens* de su concepto de método de lo trascendental y que H. J. Paton puso de relieve en el título de su comentario llamado “*Kant’s metaphysic of experience*” (cfr. Paton, 1936).

Sin embargo, la restricción del uso cognitivo de las categorías y con ello de todo el conocimiento teórico dirigido a objetos de la experiencia posible (*Phaenomena/fenómenos*), favorece al propósito ulterior de Kant de reivindicar a la razón –la cual en primera instancia está reducida a la tarea de hacer posible la experiencia– con un genuino uso suprasensible y transempírico. Ciertamente este uso alternativo de la razón no puede ser de índole teórica ni de determinación de objetos. Más bien, se trata de un uso práctico que determina a la voluntad, mediante el cual la razón funge como norma de la acción que orienta y que motiva el obrar. Lo que supone este obrar determinado por la razón –es decir, no por la naturaleza –es la libertad, la cual se entiende, de modo negativo, como libertad respecto a la causalidad natural bajo el influjo de las inclinaciones y, de modo positivo, como una causalidad de la razón en

forma de una autolegislación racional (*Autonomie/autonomía*) (cfr. Zöllner, 2014c: 329-338).

En la perspectiva ampliada dirigida al uso práctico de la razón se muestra la limitación fundamental del empleo del entendimiento de cara a la constitución de la experiencia en forma de la legislación natural suprema no como una pérdida de conocimientos suprasensibles junto con sus respectivos objetos (*Dinge an sich/cosas en sí*), sino como la obtención de un espacio libre que, desde un punto de vista teórico, permanece vacante, pero que, desde un punto de vista práctico, puede y debe ser ocupado. Lo que hace posible esta ocupación práctica es, no obstante, que este espacio libre anteriormente fue dispuesto o abierto mediante una autolimitación de la razón teórica de modo indirecto, o mejor dicho, de modo delimitante (cfr. Zöllner, 2008a: 19-33). Para ello, es necesario completar la limitación del entendimiento empleado teóricamente por la sensibilidad de cara a la limitación de la sensibilidad por la razón. Sólo así puede evitarse el malentendido empirista según el cual el mundo objetual del entendimiento teórico (*Sinnenwelt/mundo de los sentidos*) –limitado a los objetos dados por la sensibilidad– agota todo el mundo y la realidad se restringe a aquello que puede ser real para los sentidos.

Para Kant se corresponde la limitación de la razón empleada teóricamente a través de los sentidos mediante la intuición a la delimitación de los sentidos a través de la razón y sus conceptos suprasensibles de objetos, los cuales escapan a una verificación de los sentidos, pero no son falsificables a través de los mismos.⁸ Siguiendo a Platón, Kant llama a los conceptos de razón –los cuales, por definición, trascienden toda experiencia posible– “ideas”. Si bien las ideas permanecen en el horizonte de la razón teórica y de su uso cognitivo posible (*transzendente Ideen/ideas trascendentales*) como vacías, ficticias y simuladoras, éstas y su mundo correspondiente de objetos (*Noumena/nóúmenos*) quedan abiertos a la determinación alternativa de los recursos extrateóricos y prácticos de la razón (cfr. Zöllner, 2011b: 13-27).

Ya en el horizonte de la filosofía teórica y de su fundamentación en la *Crítica de la razón pura* (1781, 1787) y en el escrito complementario de *Prolegómenos a una metafísica futura* (1783), queda trazada la complementariedad de una filosofía de la razón no empírica y

⁸ Para la diferencia entre límite (*Grenze*) y linde (*Schranke*) ver *Akademie Ausgabe* (AA) 4:352ss.

teóricamente delimitada (*theoretische Metaphysik/metafísica teórica*) con una filosofía de la razón pura prácticamente ampliada (*praktische Metaphysik/metafísica práctica*). Al punto de contacto entre lo teóricamente imposible y lo epistémicamente prohibido, por un lado, y lo posible en sentido práctico y lo permitido en sentido crítico, por el otro, Kant lo designa con la noción de límite –es decir, el “concepto límite” (*Grenzbegriff*) de objetos que estarían anclados más allá de la experiencia si es que hubiera un motivo suficiente para suponerlos (cfr. KrV A 255, B 310ss.). Sobre todo, los objetos clásicos de la tradición metafísica –Dios, alma y mundo, en la presentación realizada por la así llamada escuela de Leibniz y Wolff– se encuentran en el Kant crítico en el “límite” entre el mundo de los sentidos, respecto al cual se extienden, y el mundo del entendimiento, al cual se encuentran dirigidos, sin poder no obstante, llegar al mismo mediante medios puramente teóricos (cfr. AA 4: 356.)

Kant logra abrir de forma real un mundo inteligible que va más allá de la experiencia y restablecer críticamente una metafísica de lo suprasensible apelando al concepto racional de la libertad y a la validación del mismo a través de la noción de deber ético, contando como fundamento la conciencia que se tiene del mismo. De este modo, la filosofía colocada en la sede del uso práctico de la razón es coextensiva en Kant con la filosofía moral. De esta metafísica fundamentada de modo práctico versa la *Metafísica de las costumbres* (1797), la cual está compuesta por una doctrina del derecho y una ética (*Tugendlehre/doctrina de la virtud*).

No obstante, la arquitectónica sistemática de Kant conoce junto a la metafísica (teórica) de la naturaleza y la metafísica (práctica) de las costumbres otra forma mixta teórico-práctica de metafísica la cual Kant denomina en ocasiones como “práctico-dogmática” para hacer manifiesto que se trata de una metafísica que aborda objetos de la metafísica teórica (sobre todo Dios y el alma) (cfr. AA 20: 293ss.), los cuales, sin embargo, no pueden ser conocidos de forma plenamente válida por medios puramente teóricos, sino que necesitan de una validación práctico-moral que parta de la libertad y de la ley moral. Desde un punto de vista epistémico, esta metafísica teórico-práctica no es ninguna ciencia al modo de la matemática o de la ciencia natural puras ni tampoco una metaciencia (*Wissenschaftslehre/Doctrina de la Ciencia*) a modo de la filosofía trascendental crítica, sino una doctrina de la vida (*Weisheitslehre/doctrina de la sabiduría*) que está fundamentada

racionalmente y que tiene una motivación moral, y es a través de esta doctrina que la filosofía se vuelve práctica de modo inmediato.⁹

La actitud epistémica adecuada respecto a los objetos que, desde el punto de vista práctico, son ciertamente suprasensibles –sobre todo el alma en relación con su inmortalidad y Dios en relación con su existencia–, no es para Kant el saber, sino el creer o, mejor dicho, el creer como una fe, una fe en objetos de religión (*Religionsdinge/materias de religión*) que, a diferencia del saber, no obliga de modo lógico, sino que sigue una racionalidad alternativa en la suposición y en la aceptación de contenidos que de forma puramente teórica no pueden exhibirse (*Vernunftglaube/fe racional*).¹⁰ La fe afirmada por Kant no es por tanto, ciega e irracional. Existen más bien buenos motivos de índole racional para adoptarla. Sin embargo, a pesar de toda su dignidad racional, estos motivos no son suficientes, sino que requieren de forma complementaria de la aprobación individual con base en la propia resolución y la propia convicción. En la medida en que la fe religiosa racional esté colocada en el propósito no arbitrario del individuo que reafirma la existencia moral de dicha fe, en la misma medida también son los contenidos fundamentales de una metafísica práctico-dogmática objetos de un “libre tener por verdadero” (AA 5:472).

En perspectiva sistemática, la metafísica práctico-dogmática y la fe racional práctico-moral logran la integración de los ámbitos distinguidos críticamente de naturaleza y libertad, del orden natural y del orden moral, junto con las formas de empleo relacionadas con esta doble razón teórico-práctica. La unidad de la razón y la unidad de sus dos mundos no aparecen en Kant de forma arqueológica, es decir, recurriendo a un furtivo fundamento de unidad que, si bien habría de presuponerse, permanecería en la filosofía crítica como inaccesible. Más bien, la construcción de la unidad se logra en Kant en perspectiva teleológica: se trata de un logro final de un entramado teleológico de dualidades que se complementan entre sí con miras a un sistema integral de la razón y a una vida determinada de modo fundamental por el mismo.

Para delinear la unificación sistemática de razón y vida, el Kant crítico se apoya continuamente en la doctrina tradicional del Bien Supremo como último estado de cosas de una vida racional plena. Kant

⁹ Para el empleo de este concepto en Kant ver AA 20: 261, 273 y 301. Ver también Zöllner, 2014b: 66-79.

¹⁰ Ver Zöllner, 2013b: 245-257.

presenta una nueva concepción de aquella representación proveniente de la ética antigua de un fin último del actuar humano –en el cual la virtud (*areté, virtus*) y la felicidad (*eudaimonia, beatitudo*) deberían coincidir– como unidad de moralidad realizada y de felicidad merecida (cfr. Zölller, 2015). Lo que hace posible la compensación distributiva de merecimiento y éxito son tanto la existencia *post mortem* de la persona moral como la de un agente que retribuya la moralidad bajo condiciones trascendentes en forma de un Dios personal. En concordancia con el carácter allende a lo cognitivo de la fe moral racional de la metafísica práctico-dogmática, Kant concibe las implicaciones psicológico-teológicas del Bien Supremo no como conocimientos racionales de la realidad, sino como exigencias que se le hacen a la misma (*Postulate der rein praktischen Vernunft/ postulados de la razón práctica pura*) (AA 5:132-134). Así pues, Kant desplaza, en términos generales, la objetivación de la unidad de la razón del ámbito del saber al ámbito de la fe. Es esta reconfiguración exigida de modo crítico de los recursos de la razón – con miras a las disposiciones epistémicas de conocimiento y fe– y no la renuncia deliberada al saber a favor de la fe lo que Kant expresa de forma sucinta en la siguiente fórmula: “Debí, por tanto, suprimir el *saber*, para obtener lugar para la *fe*” (KrV B XXX).

3. Sistema de la libertad

En el marco de su filosofía crítica, Kant había distinguido de forma rigurosa el uso teórico del uso práctico de la razón: en primera instancia, describió dichos usos de forma separada y sólo hasta después los buscó conjuntar. El sistema que Kant fundó en las críticas y que posteriormente siguió desarrollando consistía, por un lado, en un *sistema de la naturaleza* y, por otro lado, en un *sistema de la libertad* (AA 6:218). Si bien Kant consignó a una tercera crítica –a saber, a la *Crítica del juicio* (1790)– la unión de estos dos sistemas hasta ese momento separados, la unión de la legislación de la naturaleza y de la libertad –la cual se buscó apelando a la facultad de juzgar reflexionante y a las formas de la finalidad– no condujo a una fusión formal, sino que posibilitó únicamente un tránsito regulado de una forma de pensar y de un dominio a los otros. El abismo

entre la naturaleza y la libertad no se eliminó, sino que sólo se construyó un puente sobre el mismo.¹¹

Los contemporáneos inspirados filosóficamente por Kant encontraron un obstáculo recurrente en la doble razón teórico-práctica y en el dualismo derivado de ésta entre naturaleza y libertad. En sentido material, los impetuosos jóvenes percibieron lo insatisfactorio de una filosofía que parece conocer la naturaleza sólo como un mero blanco de objetivación teórica y sometimiento práctico y que concibe la libertad sólo como un ordenamiento racional. En sentido formal, la metacrítica de los postkantianos resultó ser sobre todo la ubicación de la unidad de la razón en la última línea de escape de una conciliación que parecía estar desplazada a una distancia infinita, o quizás más bien, al ámbito de lo potencial y lo virtual. Sin embargo, la crítica a Kant no estuvo unida en principio con un simple rechazo del pensamiento crítico, sino con una ambiciosa reconstrucción y continuación del mismo en un gesto de superación y de radicalización de las intuiciones y perspectivas kantianas. Por ello, los conceptos y los procedimientos fundamentales de los proyectos postkantianos de solución se encuentran en principio inspirados y marcados por Kant.

El pionero decisivo de filosofía post-kantiana que quiere ir con Kant más allá de Kant es J. G. Fichte, quien ya incluso en la última década del siglo XVIII –de forma casi contemporánea a los trabajos tardíos del propio Kant– busca radicalizar y reivindicar los logros de la filosofía crítica (cfr. Zöller, 2013a).¹² El punto de partida biográfico y sistemático del kantismo de Fichte es la unión de naturaleza y libertad a través del idealismo trascendental, el cual limita la determinación nomológica de la naturaleza al mundo de los fenómenos y con ello posibilita y fundamenta la causalidad a partir de libertad y de acuerdo con la razón.

Sin embargo, Fichte no conserva la compartimentación kantiana que busca “salvar” la libertad frente a la naturaleza mediante una división de dominios y una duplicación de mundos. En una maniobra provocadora, Fichte reemplaza el dualismo kantiano de naturaleza y libertad con un monismo para el cual la naturaleza no funge como una contraparte independiente de la libertad, sino como un producto sumiso y un opuesto

¹¹ Para los conceptos kantianos de abismo (*Kluft*) y puente (*Brücke*) ver AA 5: 175, 195. Ver también Zöller, 2012: 31-48.

¹² Traducción castellana 2015. Ver también James y Zöller, 2016 y Zöller, 2004.

dependiente de ella. Este programa filosófico está motivado, según las propias palabras Fichte, por una certeza prácticamente existencial de la vocación práctica del hombre a una vida de libre autodeterminación.¹³ La filosofía de Fichte refleja la certeza de libertad presente fácticamente con los medios del pensamiento kantiano y postkantiano, sobre todo con la lógica de causa y efecto y con la sistemática de todo y partes. De esta manera, la certeza fundamental de la libertad se convierte en Fichte en un principio sistemático de una filosofía de la libertad que considera todo lo demás en relación y con miras a esta última.

Para Fichte, la filosofía orientada y motivada por la libertad no sólo está enraizada en el mundo de la vida, sino que se encuentra ubicada en un marco social y político. Más aún, Fichte comprende la filosofía de la libertad como contraparte de la política de la libertad y establece un paralelismo entre el surgimiento y el desarrollo de su propia filosofía –cuya orientación epistemológica primaria denomina él mediante el neologismo “Doctrina de la Ciencia” (*Wissenschaftslehre*)– con el gran evento contemporáneo de la Revolución francesa. En un famoso pasaje epistolar de naturaleza autobiográfica Fichte compara la emancipación política con la emancipación filosófica y acentúa la afinidad entre la revolución política parisina y su propia revolución filosófica que parte de Kant:

[...] como aquella nación libera al hombre de sus cadenas externas, mi propio sistema libera al hombre de las ataduras de las cosas en sí, es decir, de las influencias externas que en todos los sistemas previos, incluyendo al kantiano, en mayor o menor medida han colocado sobre él, y coloca al hombre desde su primer axioma como un ser independiente (GA III/2, 298).¹⁴

Fichte no sólo hace valer esta fuerte analogía entre la esclavitud política y epistémica, sino que también reclama el papel de la Revolución francesa como fuente de inspiración para el desarrollo del pensamiento emancipatorio fundamental de la Doctrina de la Ciencia:

¹³ Ver a este respecto Zöllner, 2015h.

¹⁴ Ver Günter Zöllner 2011a: 13-28, y 2014a: 286-299.

[Mi sistema] surgió en los años en los que [la Revolución francesa] luchó con una fuerza exterior por la libertad política a través de una lucha interna conmigo mismo, una lucha con todos los prejuicios enraizados, pero esto ocurrió no sin su asistencia. Su *valeur* fue lo que elevó mi ánimo [...] (GA III/2, 298).

No obstante, esta libertad reclamada enfáticamente por Fichte en la interpretación antes expuesta que él mismo hace de la Doctrina de la Ciencia aparece de modo poco prominente en el sistema. La libertad funge para Fichte de modo principal como fundamento y axioma (*Prinzip/Principio*), mientras que en la realización y desenvolvimiento del sistema el foco recae en la legalidad y en la reglamentación, siendo esta regulación algo que ciertamente no se da de una forma determinada por naturaleza, sino de un modo espontáneo racional conforme a aquello que en Kant se denomina “leyes de libertad”. Sin embargo, estas leyes que en Fichte parten de un principio sistemático universal de la libertad no son desde un primer momento leyes morales, como tampoco la libertad es en él *eo ipso* un principio moral o ético. Con esto se da en el desarrollo del sistema un desplazamiento de la libertad como independencia hacia la espontaneidad y la auto-actividad.

Por lo demás, el tránsito de una supuesta libertad completa y absoluta hacia una libertad bajo reglas cae ya en la esfera de los principios del sistema, el cual presenta la incondicionalidad en forma de una absoluta auto-actividad (*Setzen/poner*) como momento de una suma de principios, al que le corresponde de igual forma una actividad condicionada en forma de un oponer y de un colocar algo. A este sujeto de actividad finito-infinito, incondicionado-condicionado, el Fichte temprano lo denomina como “yo” (*Ich*), apoyándose en la doctrina kantiana de la apercepción trascendental (cfr. Zöllner, 2015a, 1:147-153, y 2015f, 3: 2098-2104).

Esta expresión funcional con tintes artificiales no se refiere en Fichte a ninguna entidad mental o a alguna magnitud psíquica, sino al portador efectual de actos cognitivos y conativos, el cual es considerado no sólo de acuerdo con sus condiciones fácticas de existencia, sino en la perspectiva normativa de fundamentación de un recto conocer y obrar. Por ello, en reacción a las interpretaciones equívocas mentalistas que hicieran de la doctrina del yo sus contemporáneos, Fichte reemplazó el fundamento de validez de las exigencias epistémicas y prácticas

con títulos alternativos, entre ellos el de “saber” (*Wissen*), o de forma más precisa: “saber absoluto” (*absolute Wissen*), o bien, “forma del yo” (*Ichform*) (cfr. GA II/8:338 y II/17:33).

Asimismo, con el desarrollo sistemático originario de la estructura de los principios del yo, Fichte separa al yo genérico del yo teórico-epistémico, el cual está determinado a través de un proto-objeto (*Nicht-Ich/no-yo*) y sus modificaciones, y también lo separa del yo práctico-actuante, el cual está encaminado a la determinación completa del no-yo a través del yo. No obstante, este volverse determinado del yo se muestra como una forma de autodeterminación en la modalidad de una actividad reducida y en el mecanismo de una proyección de la propia finitud sobre una influencia externa (*Anstoß/obstáculo*). De acuerdo con la perspectiva idealista de Fichte, el yo siempre es activo y no puede ser de otra manera, aun cuando la mayoría de las veces lo sea de forma limitada. Bajo estas condiciones es que, de acuerdo con Fichte, se da la determinación del yo, a saber, toda determinación ajena restante debe convertirse en una autodeterminación autosuficiente: ahí donde el no-yo estaba, debe advenir el yo.

Si bien el Fichte temprano consigna la fundamentación del sistema de la libertad a un ensamble de principios que deben partir del yo y su actividad y que deben diferenciarse en un yo teórico y en un yo práctico, pronto éste acomete una *Nueva presentación de la Doctrina de la Ciencia* (o bien, según el título latino de sus lecciones: *Wissenschaftslehre nova methodo*), misma que toma como punto de partida el yo fáctico, presente, individual y autoconsciente que de forma metódica es presupuesto (*Postulat/postulado*) (cfr. GA I/4: 213). El objeto de la presentación se vuelve ahora el sistema de las condiciones de posibilidad de la autoconciencia fácticamente presente –un ensamble de condiciones que abarca tanto las determinaciones fundamentales del yo (entendimiento y voluntad) como también las determinaciones del mundo en el que el yo se encuentra y que comparte con otros como él. El yo así condicionado es concebido como un complejo teórico-práctico socialmente situado. Su propiedad fundamental constitutiva es la razón práctica (*Wille/voluntad*) que Fichte, de modo invariante e incondicionado, deriva de modo normativo (*reines Wollens/querer puro*) (cfr. GA IV/3: 427-429).¹⁵

¹⁵ Ver también I/6: 293, 290. Acerca de esto ver Zölller, 1998.

4. La libertad en el sistema

En Fichte, no de forma distinta que para Kant, en el tránsito de la libertad como principio del sistema al desarrollo del mismo, la libertad pasa de ser absoluta a ser determinada por reglas de modo racional. La arquitectónica del sistema de Fichte presenta cuatro dominios fundamentales que, por un lado, le ofrecen a la libertad una resistencia que hay que superar y que, por otro lado, le ofrecen a la libertad la oportunidad de conservarse y de realizarse. Se trata, pues, de las esferas de la naturaleza, el derecho, la ética y la religión. De éstas, Fichte sólo se ocupó de la primera esporádicamente, de la última sólo se ocupó de forma popular, y de la segunda y la tercera se ocupó ya desde temprano (1796-1798) de forma científica –o mejor dicho, bajo la forma de una Doctrina de la Ciencia– y más tarde (1812) lo volvió a hacer de nueva cuenta. Lo que resulta sistemáticamente relevante para la conjunción de libertad y sistema son, sobre todo, las presentaciones tempranas de Fichte de la doctrina del derecho y de la doctrina de las costumbres en la *Grundlage des Naturrechts* (1796/97) y en el *System der Sittenlehre* (1798). Ambos escritos contienen en su subtítulo la referencia a su realización “conforme a principios de la Doctrina de la Ciencia”. Con ello se anuncia por un lado, que las doctrinas del derecho y de la ética presuponen la Doctrina de la Ciencia en sentido estrecho (*Wissenschaftslehre in specie*) (GA II/8: 376) como fundamento sistemático. Por otro lado, con ello se establece que la doctrina del derecho y de las costumbres siguen y realizan los principios fundamentales de la Doctrina de la Ciencia y, en esta medida, éstas pertenecen a la filosofía en su forma crítica final como Doctrina de la Ciencia.

Tanto en la *Grundlage des Naturrechts* como en el *System der Sittenlehre* se encuentra presupuesta y ulteriormente desarrollada la forma de una filosofía fundamental: la *Nueva presentación de la Doctrina de la Ciencia*, la cual a partir de 1796 dictó Fichte tres veces en espacio de un año en la universidad de Jena, pero de la cual él mismo, con excepción de un fragmento, no publicó –aunque actualmente contamos con dos apuntes estudiantiles confiables de ésta: la *Wissenschaftslehre nova methodo* de Halle y la de Krause (cfr. GA IV/2: 17-267 y IV/3: 321-535.). Continuando el método desarrollado ahí, Fichte presenta el tratamiento filosófico sistemático del derecho y de la ética como una teoría trascendental de

la autoconciencia individual normada por estas dos esferas. Las reglas jurídicas y las prescripciones éticas deben ser mostradas –con miras a su ejecución funcional y no al estado de cosas fáctico-contingente– como condiciones de posibilidad de la autoconciencia en seres como nosotros, es decir, seres dotados de razón y de voluntad, los cuales están posicionados de forma precaria entre la existencia finita y un ímpetu infinito.

La libertad juega en este escenario de deducción trascendental un papel doble de origen y fin. La libertad fundamental presente debe hacerse real de modo fáctico. En el caso del derecho, Fichte se adhiere a la división de labores kantiana según la cual el derecho se deduce como concepto primario de las reglas –mediadas por un contrato social– para el empleo del libre albedrío. Como en el caso de Kant, Fichte no considera en su doctrina pura del derecho la disposición interna ni la motivación del actor (*Gesinnung/disposición fundamental*), sino sólo el obrar externo conforme a sus efectos en otros sujetos jurídicos y en los derechos de éstos sobre cosas y personas. Sin embargo, de forma distinta a Kant, quien entiende el tránsito del estado de naturaleza al estado civil como un deber proto-jurídico, el cual, si bien no convierte al derecho en ético, al menos lo moraliza, Fichte concibe la edificación y la preservación del orden jurídico como una exigencia moralmente neutra de la razón. Al estado de cosas al cual se dirige la reglamentación jurídica Fichte lo determina, en términos generales, como una comunidad de seres racionales libres (cfr. Zölller, 2015c: 651-673). Con ello, el uso jurídicamente condicionado de la libertad permanece subdeterminado en el horizonte del derecho así como abierto para distintos tipos de regulación y normatividad.

Con el tránsito de la esfera del derecho al dominio de la doctrina de las costumbres (*Ethik/ética, Moral/moral*) aparece en Fichte, en lugar de la concepción de libertad pretendidamente jurídica pura (*äußere Freiheit/libertad exterior*), una comprensión de ésta como autosuficiencia y autoactividad de la razón que encuentran en sí mismas su fin, más allá de la individualidad y de la iniciativa personal. El objetivo y el fin del perfeccionamiento moral es la mera libertad como tal: la edificación de un mundo natural y social conforme a la razón pura. En el orden ético cósmico todos deben actuar de forma igualmente racional y de modo uniforme, sin consideraciones respecto a las diferencias individuales, las cuales más bien deben hacerse desaparecer. Si bien este estado de cosas puramente moral al cual se aspira es un ideal allende a lo fáctico,

este esfuerzo obligatorio en aras de una praxis más allá de lo individual y puramente racional tiene tintes, en la concepción ética de Fichte de la libertad, de una coacción virtuosa, la cual amenaza con convertir la libertad originaria en un régimen de reglas.

El rasgo autoritario racional de la filosofía de la libertad de Fichte que caracteriza a su ética temprana se manifiesta también en su filosofía política tardía y en su filosofía de la historia. Mientras que los escritos tempranos permanecían en el ámbito de la discusión de la Revolución francesa bajo el signo de la Ilustración y la emancipación, en el pensamiento tardío de Fichte sobre el Estado, el pueblo y la nación aparecen puntos de vista cada vez más autoritarios en un primer plano. En primer lugar, Fichte pugna por el Estado comercial cerrado, el cual debe reglamentar la economía y suprimir el comercio exterior de forma efectiva (*Der geschlossene Handelsstaat*, 1800) (cfr. Zöllner en prensa). Asimismo, Fichte defiende el Estado político cerrado como escuela moral de la nación alemana (*Reden an die deutsche Nation*, 1807/08) (cfr. Zöllner, 2008b: 219-243). Finalmente, Fichte formula la transformación teológico-religiosa del Estado político-jurídico en un Estado de razón del obrar jurídico a partir de un convencimiento en la ley y no a partir de leyes coactivas (*Die Staatslehre*, 1813; publicado en 1820) (cfr. Zöllner, 2011c: 189-205).

Uno podría ver en el autoritarismo de la razón de la filosofía práctica tardía de Fichte –el cual parece corresponder a un desplazamiento análogo al que se da del yo al absoluto en la Doctrina de la Ciencia– un alejamiento radical de sus primeros ideales políticos filosóficos. De hecho, la filosofía de Fichte no pocas veces ha obtenido reconocimiento y ha ejercido influencia entre los defensores de una política y una religión autoritarias en ambos extremos del espectro ideológico. Ahora bien, en vez de interpretar el desarrollo extremo del quehacer político-filosófico de Fichte como una inconsistencia y una inconsecuencia respecto a sus primeros comienzos, resulta conveniente concebir la postura tardía del pensamiento de Fichte, así como su concepción de la libertad y de la razón, como indicios de un potencial que ya se encontraba presente en su obra temprana y como manifestación de una predisposición que ya desde un principio era latente.

Dejando de lado a ciertos precursores como Montesquieu, Locke y Wilhelm von Humboldt, el liberalismo político, tanto en su teoría como en su práctica, es en lo esencial una invención –en el doble sentido de la palabra: un descubrimiento y una creación– del siglo XIX. Ahí donde

en Fichte y en Kant se hallan predisposiciones del liberalismo político e influencias en formación respecto al desarrollo de éste, ahí hay también una concepción proto-liberal de la libertad que está limitada y rodeada por otros conceptos de la misma. En realidad, el pensamiento político en la filosofía clásica alemana no puede ser adecuadamente aprehendido mediante la oposición abstracta entre una concepción liberal y no liberal de la libertad –es decir, una concepción negativa y positiva de la libertad al modo de Isaiah Berlin. Tanto en Kant como en Fichte la libertad es una libertad *de* y una libertad *para*, y esto no se da mediante una unión externa que pudiera separarse de modo fácil y sencillo, sino que se da en una unidad interna que no suspende la libertad en una mera negación ni tampoco la confunde en una afirmación sin alternativas.

En este trasfondo se encuentra el mérito de la filosofía política clásica alemana, en lo general, y de la sostenida por Kant y Fichte, en lo particular –no en sus tendencias, en todo caso, incipientes, de liberalismo y democracia. Su mérito yace en la disociación secular de lo jurídico-político de lo ético-moral, es decir, en su intuición respecto a la validez propia del derecho independientemente de suposiciones éticas o presuposiciones morales, mismas que todavía marcaron el desarrollo del derecho natural y racional de la modernidad temprana (cfr. Zölller, 2015e). A esta aportación duradera a la modernidad político-filosófica realizada por Kant y Fichte no le hace ningún menoscabo el hecho de que en ambos filósofos –cada uno en su peculiar forma– la ética y la religión no sólo sean objeto de preferencia personal y opción individual, sino que sean resultado de un uso de la libertad racionalmente mandado. Por supuesto, con ello no queda todavía establecido si las formas de ética y religión basadas en la razón y la libertad que aparecen en Kant, Fichte y otros representantes del idealismo clásico alemán no quedan reflejadas, de modo involuntario e inadvertido, prejuicios y presuposiciones que en retrospectiva pudieran volverse claros y que necesitarían de ser depurados o rectificadas. Sin embargo, de manera contraria, puede decirse que ocuparse con las obras del idealismo alemán –que, si bien están históricamente marcadas, cuentan con una gran ambición sistemática– pone a la mano los recursos que, en discusión con Kant y Fichte, permiten retratar la propia época con sus presupuestos y presuposiciones aparentemente naturales e incluso quizás rectificar los mismos.

En una comparación general entre Kant y Fichte, cuyo eje es una filosofía de la libertad en el idealismo alemán, salen a colación, en una

retrospectiva históricamente informada y orientada de modo objetivo, divergencias doctrinales metódicas que resultan propicias para una valoración diferenciada de los méritos de ambos. Bien es cierto que Fichte pronto superó a Kant en intensidad intelectual y ambición sistemática. También separan al *páthos* y al dramatismo de Fichte la sobria defensa que hace Kant de la razón y la libertad. Si bien el acceso a problemas políticos es en Fichte más directo y urgente que en el caso del cuidadoso Kant, a las propuestas especulativas y aplicadas del primero les falta a menudo el equilibrio, la medida y la minuciosidad. En pocas palabras: les hace falta la madurez que siempre caracterizó y distinguió el quehacer filosófico de Kant.

En lo que atañe a la valoración de la libertad conforme a su estatuto metódico y a la capacidad efectual de ésta, la impaciencia interna del pensamiento de Fichte tuvo consecuencias fatales. Fichte siempre va demasiado lejos en la exploración de las condiciones, posibilidades y límites de la teoría y la praxis propias de la razón y la libertad. La unidad originaria de la subjetividad permanece elusiva (*Tathandlung/autogénesis, intellektuelle Anschauung/intuición intelectual*), la valoración idealista de aquello dado por lo sensible (*Nicht-Ich/no-yo, Anstoß/obstáculo*) como nulo o eliminable es unilateral y exaltada, la moralización de todas las esferas de la vida es obstinada y constreñida, la nacionalización de la economía y la política parece ser defensiva y reactiva en vez de ser prudente y orientada al futuro. Con toda la profundidad y energía de su empeño intelectual, el alcance del pensamiento fichteano resulta atterradoramente estrecho y sumamente pequeño y sin perspectivas.

Frente al mismo el fenotipo del pensamiento kantiano se muestra como curioso y abierto a influencias y a estímulos que siempre son considerados de modo independiente e incorporados de forma selectiva. Kant aprende a lo largo de toda su vida, tanto de otros como de su propia actividad de pensamiento. Desde el comienzo hasta el fin, Fichte enseña y predica. Kant busca la exactitud y Fichte tener la razón. Fichte quiere y Kant puede. De Fichte provienen los impulsos, mientras que de Kant provienen las innovaciones. Fichte provoca mientras que Kant estimula. En Fichte encontramos la revuelta que exige el pensamiento; en Kant encontramos la revolución en el modo de pensar que no se olvida de sí misma. La historia de la filosofía y el estudio de la misma ofrecen un lugar para ambos. Entre los jóvenes y los mayores, vale la pena estudiar a estos filósofos de modo cuidadoso y examinarlos continuamente. A ambos hay que investigarlos, conocerlos y enseñarlos. Sin embargo,

tomando en cuenta las condiciones finitas del estudio y de la vida, habría que decir lo siguiente: el *sine qua non* del estudio filosófico es Kant, sobre todo, su conjunción ejemplar de sistema y libertad.

Bibliografía

- Fichte J. G. (1992-2012). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. R. Lauth, et al. (eds.) Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag.
- Jaeschke, W. y Arndt, A. (2012). *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845*. München: C. H. Beck.
- James D. y Zölller G. (eds.) (2016). *The Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant I. (1900ss.). *Gesammelte Schriften Akademieausgabe*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter.
- Mensch, J. (2013). *Kant's Organicism. Epigenesis and the Development of Critical Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Paton, H. J. (1936). *Kant's Metaphysics of Experience. A Commentary on the First Half of the „Kritik der reinen Vernunft“*. 2 Bde. London: Allen & Unwin.
- Zölller, G. (en prensa) Von der Nationalökonomie zum ökonomischen Nationalismus. Fichtes Politikkonzeption im „Geschlossenen Handelsstaat“. En J. G. Fichtes „Der geschlossene Handelsstaat“. Eine kooperative Kommentierung. T. S. Hoffmann (ed.) Berlin.
- ____ (2016-2017). Non plus ultra. Der kritische Kant und der frühe Fichte über Anschauung und Begriff. En *Die Rolle von Anschauung und Begriff bei Johann Gottlieb Fichte*. Rivera de Rosales und Waibel (eds.) Hamburg: De Gruyter.
- ____ (2015a). Apperzeption. En *Kant-Lexikon*. 3 Bde. M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr y S. Bacin (eds.) (1:147-153). Berlin y Boston: De Gruyter.
- ____ (2015b). *Leer a Fichte*. Barcelona: Herder.
- ____ (2015c). Liberté, Égalité, Fraternité – „EU“, „TU“, „NÓS“. O filosofar político de Fichte. *Revista de Filosofia Aurora/Journal of Philosophy Aurora*, 27, 651-673.
- ____ (2015d). Metaphor or Method. Jennifer Mensch's Organicist Kant Interpretation in Context. *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 1, 217-234.

- (2015e). *Res Publica. Plato' "Republic" in Classical German Philosophy*. Hong Kong: Chinese University Press.
- (2015f). Selbstbewusstsein. En *Kant-Lexikon*. 3 Bde. M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr y S. Bacin (eds.) (3: 2098-2104). Berlin y Boston: De Gruyter.
- (2015g). "The supersensible... in us, above us and after us." The Critical Conception of the Highest Good in Kant's Practico-Dogmatic Metaphysics. En *The Highest Good in Kant's Philosophy*. T. Höwing, F. Marwede y M. Willaschek (eds.) Berlin y Boston: De Gruyter.
- (2015h). Die Bestimmung des Menschen. Ein Diskurs in der deutschen Spätaufklärung. En *Orientierung am Menschen. Anthropologische Konzeptionen und normative Perspektiven*. O. Müller y G. Maio (eds.) Göttingen: Wallstein.
- (2014a). A Philosophy of Freedom. Fichte's Philosophical Achievement. En *The Palgrave Handbook of German Idealism*. M. Altman (ed.) (286-299). New York: Palgrave Macmillan.
- (2014b). Wissenschaft und Weisheit. Kant über die Formen der Metaphysik. *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 1, 66-79.
- (2014c). Libertas civilis. Zur politischen Prägung von Freiheit und Autonomie bei Kant. En *Philosophie nach Kant. Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzendental- und Moralphilosophie*. M. Egger (ed.) (329-338). Berlin y Boston: De Gruyter.
- (2013a). *Fichte lesen*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Legenda 4.
- (2013b). Hoffen-Dürfen. Kants kritische Begründung des moralischen Glaubens. En *Glaube und Vernunft in der Philosophie der Neuzeit/Foi et raison dans la philosophie moderne*. D. Heidemann y R. Weicker (eds.) (245-257). Hildesheim/New York: Olms.
- (2013c). Not Seeing and Seeing Nothing. Kant On the Twin Conditions of Objective Reference. *Kant e-Prints. Campinas*, 2, 8/2, 1-21.
- (2012). Reflexion und Regulation. Kant über Begriffe und Prinzipien der Vernunft in der „Kritik der Urteilskraft“. En *Worauf die Philosophie hinausieht. Kants regulative Ideen im Kontext von Teleologie und praktischer Philosophie*. B. Dörflinger y G. Kruck (eds.) (31-48). Hildesheim/New York: Olms.
- (2011a). Das „erste System der Freiheit“. Fichtes neue Darstellung der Wissenschaftslehre (1795-1899). En *System und Kritik um 1800*. C. Danz y J. Stolzenberg (eds.) (13-28). Hamburg: Felix Meiner.

- (2011b). Der negative und der positive Nutzen der Ideen. Kant über die Grenzbestimmung der reinen Vernunft. En *Über den Nutzen von Illusionen. Die regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie*. B. Dörflinger y G. Kruck (Hg.) (13-27). Hildesheim/New York: Olms.
- (2011c). Der Staat und das Reich. Fichtes politische Geschichtsphilosophie. En *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*. G. Zöller (ed.) (189-205). Baden-Baden: Nomos.
- (2010). Of Empty Thoughts and Blind Intuitions. Kant's Answer to McDowell/Sobre pensamentos vazios e intuições cegas. A resposta de Kant a McDowell. En *Trans/Form/Ação. Revista de Filosofia da Universidade Estadual Paulista*, 33, 65-96.
- (2008a). In der Begrenzung zeigt sich der Meister: Der metaphysische Minimalismus der Kritik der reinen Vernunft. En *Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur „Transzendentalen Dialektik“ der Kritik der reinen Vernunft*. J. Chotaš, J. Karásek y J. Stolzenberg (eds.) (19-33). Würzburg: Königshausen u. Neumann.
- (2008b). Politische Hermeneutik. Die philosophische Auslegung der Geschichte in Fichtes „Reden an die deutsche Nation“. *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 7, 219-243.
- (2004). Fichte, Johann Gottlieb. En *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts*, Bd. 1/1. G. Hartung (ed.) Basel: Schwabe Verlag.
- (2003). Die Möglichkeiten und Grenzen der Vernunft. Kant und der deutsche Idealismus. En *Die Fragen der Philosophie. Vorlesungen zur Einführung in die Disziplinen und Epochen der Philosophie*. W. Vossenkuhl y E. Fischer (eds.) (295-312). München: C. H. Beck.
- (2000). German Realism. The Self-Limitation of Idealist Thinking in Fichte, Schelling and Schopenhauer. En *The Cambridge Companion to German Idealism*. K. Ameriks (ed.) (200-218). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1998). *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge: Cambridge University Press.