

DIANA M. LÓPEZ - MARIANO GAUDIO

compiladores

# Moral, derecho y política en Fichte

*En recuerdo de Héctor Arrese Igor*



**RAGIF**  
EDICIONES



---

**Moral, derecho y política en Fichte.  
En recuerdo de Héctor Arrese Igor**

---

Buenos Aires  
RAGIF Ediciones  
2022

Moral, derecho y política en Fichte : en recuerdo de Héctor Arrese Igor / Diana María

López... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2022.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-48998-0-4

1. Filosofía Moderna. 2. Filosofía Política. 3. Filosofía Moral. I. López, Diana María.

CDD 170.92

Disponible en [www.ragif.com.ar](http://www.ragif.com.ar)

Primera edición: diciembre 2022

Buenos Aires, Argentina

RAGIF Ediciones



Esta edición se realiza bajo la licencia de **uso creativo compartido** o **Creative Commons**: “Atribución-Compartir Igual 4.0 Internacional”. Está permitida la copia (y la copia de la copia), distribución, exhibición y utilización de la obra, sin fines comerciales, bajo las siguientes condiciones: **Atribución**: se debe mencionar la fuente (autores, título de la obra, ciudad, editorial, año), proporcionando un vínculo a la licencia e indicando si se realizaron cambios.

**Mantener estas condiciones para obras derivadas**: sólo está autorizado el uso parcial de esta obra para la creación de obras derivadas siempre que estas condiciones de licencia se mantengan para la obra resultante.

---

# **Moral, derecho y política en Fichte.**

## **En recuerdo de Héctor Arrese Igor**

---

**DIANA M. LÓPEZ Y MARIANO GAUDIO**  
**(compiladores)**

**HÉCTOR ARRESE IGOR**

**DIANA M. LÓPEZ**

**MARCO RAMPAZZO BAZZAN**

**MARÍA JIMENA SOLÉ**

**MARIANO GAUDIO**

**EMILIANO ACOSTA**

Buenos Aires  
RAGIF Ediciones

2022



---

# Índice

---

	<b>Prólogo</b>	
	DIANA LÓPEZ Y MARIANO GAUDIO	9
	<b>Abreviaturas comunes</b>	13
	<b>Resúmenes</b>	15
<b>CAPÍTULO 1</b>	<b>La concepción de la libertad en el derecho natural de Fichte</b>	
	HÉCTOR ARRESE IGOR	21
<b>CAPÍTULO 2</b>	<b>Libertad, acción moral y legalidad jurídica. Héctor Arrese Igor intérprete de Fichte</b>	
	DIANA MARÍA LÓPEZ	43
<b>CAPÍTULO 3</b>	<b>Fichte: la politización de la Ilustración y la subversión del derecho público prusiano</b>	
	MARCO RAMPAZZO BAZZAN	75
<b>CAPÍTULO 4</b>	<b>Comunicación como acción recíproca, o cómo comunicar ideas según Fichte</b>	
	MARÍA JIMENA SOLÉ	95
<b>CAPÍTULO 5</b>	<b>Los contratos y el Estado orgánico en Fichte</b>	109
	MARIANO GAUDIO	
<b>CAPÍTULO 6</b>	<b>Sobre la quintuplicidad en la segunda exposición de la doctrina de la ciencia en 1804</b>	
	EMILIANO ACOSTA	141

<b>CAPÍTULO 7</b>	<b>Tolerancia y libertad de expresión en Johann Gottlieb Fichte y John Milton</b>	
	HÉCTOR ARRESE IGOR	167
	<b>Bibliografía de Héctor Arrese Igor</b>	187
	<b>Sobre los autores</b>	199

---

# Prólogo

---

Tal vez estamos hechos de polvo de estrellas y en este sentido lo poético y el pensamiento poseen una unidad interior que suele generar momentos únicos e irrepetibles. Tal vez “el cielo estrellado sobre nuestras cabezas” es, además de un medio esencial para navegantes como Odiseo, una metáfora de la teoría perseverante frente a los siempre dinámicos cambios de impresiones y sentimientos. Lo cierto es que las cadenas de la causalidad marchan separadas, pero golpean unidas: el mundo presenta fisuras que no pueden superarse con un acto de voluntad orientado a la transformación de lo que nos resulta imperfecto. Fruto de este dinamismo son aquellos eventos que se dan de manera inesperada, sin señales, sin avisos, sin protocolos. Uno de estos hechos fue la noticia del fallecimiento de nuestro colega y amigo Héctor Arrese Igor el 2 de junio de 2020.

Es imposible caracterizar la obra de Héctor por el contenido temático de sus conceptos, exclusivamente. Nada en él podía dissociarse de una forma singular signada por intereses intelectuales, pero, principalmente, por motivos profundamente humanos. Héctor sabía que el interés por el conocimiento se sostiene con pasión; que si algo caracteriza a la vida del espíritu es que lo que marcha por separado puede latir al unísono; que la palabra es la única forma de conservación de la experiencia humana que sigue siendo la posibilidad real del encuentro en los textos más allá del paso del tiempo. Pero, ante todo, sabía que es mejor servirnos de nuestro entendimiento sin instrucciones de otros; que lo que habilita la capacidad de diferenciación es la práctica de la tolerancia; que, si intercambiar opiniones obedece a una necesidad vital, es imprescindible ampliar esa idea revalorizando el escenario real de la esfera pública como lugar natural de la construcción de ciudadanía y ejercicio de la libertad.

Somos conscientes de que la segunda mitad de la vida es el tiempo que se abre para la posibilidad real de la desaparición física de todo ser humano. Esto no evita que vivamos su partida como un acontecimiento en el que parece haberse extraviado la medida de todo lo que sucede. Nos queda la memoria de una amistad de tantos años que habiendo llegado al final del

camino, nos deja todavía la opción de la escritura —entre las letras, las palabras, los libros— para ir más lejos, a salvo para siempre de lo que puede el olvido.

El primer homenaje que pudimos realizar a Héctor fue la dedicatoria del VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte, evento que se efectuó de manera virtual, todavía en pandemia, a mediados de abril del 2021, a pocas semanas de cumplirse el año de su partida física. A su vez, lamentábamos otra partida, la de Jakub Kloc-Konkolowicz, justo el mismo día en que pronunciamos las palabras que siguen en memoria de Héctor.

Nos parece increíble. (Nos parecía en ese momento y nos parece también ahora). Quienes lo conocimos y tratamos personalmente enfatizamos con insistencia en sus cualidades: su gran capacidad de trabajo, la constancia en la producción académica, la calidez en la interacción personal, la generosidad tanto en la discusión como en el intercambio de materiales (y en este último aspecto, el de la actualización y la digitalización bibliográfica, sin dudas era francamente insuperable y una fuente de consulta permanente). Todo esto no alcanza para describirlo o caracterizarlo, sino apenas para perfilar algo de lo que era Héctor.

En cuanto a su trayectoria académica, Héctor se formó en la Universidad Nacional de La Plata, Argentina, y llegó a Fichte un tanto lateralmente, a partir de su interés inicial por Hermann Cohen. De todos modos, se dedicó a Fichte con pasión y con rigor, centrándose principalmente en la filosofía jurídico-política de la etapa de Jena. En efecto, publicó numerosos artículos sobre temáticas como el reconocimiento, la libertad, el derecho, la propiedad, la coacción, etc.; y el libro *Derecho, intersubjetividad y justicia. En torno al pensamiento de Fichte y Cohen* (Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín y Jorge Baudino Ediciones, 2016), que recoge su tesis doctoral. También se desempeñaba como Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina, en la Universidad Nacional de La Plata y en la Universidad Pedagógica.

Otro aspecto a destacar es la participación muy activa en eventos académicos, presentando con frecuencia trabajos muy precisos sobre Fichte y en conexión con distintos tópicos de la filosofía contemporánea. Además, en estos eventos cultivaba una sociabilidad tan amable y entrañable que quienes tratamos con él no lo podremos olvidar. Lejos de una postura autosuficiente, se entregaba sin reservas al trato recíproco, considerando a cualquiera un igual y a toda posición digna de ser debatida. Es decir, Héctor no se autoconcebía jamás (ni por asomo) portador de la verdad, ni de la interpretación última y completa sobre Fichte, sino que más bien gustaba de cotejar genuinamente distintas miradas y, sobre todo, darle lugar, incluso el lugar preponderante, al Otro. Su buena disposición y optimismo necesariamente generaban alegría en quien conversase con él.

En una de esas gestas formó parte del impulso originario que dio lugar al V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte en 2016, en Buenos Aires, “Fichte en el laberinto del idealismo”, donde participó con el trabajo “La educación, entre el Estado y la familia. Resonancias de la propuesta formativa de Wilhelm von Humboldt en el derecho natural de Fichte”. Ya sea que participe o no, siempre apoyaba todas las iniciativas de este tipo. De alguna manera, entonces, también habría apoyado la temática “Fichte en las Américas” (que se celebró en el Congreso siguiente, en el que se pronunciaron estas palabras alusivas en su memoria), puesto que, tras el asombro o parálisis inicial, nos sorprendimos muy gratamente descubriendo que en las Américas hay mucho más Fichte, o muchos más Fichtes (en plural), de lo que en un comienzo podíamos sospechar. Nos sorprendimos al descubrir que el desierto conceptual –para usar una doble metáfora muy argentina– es mucho más nutriente y germinativo que el que prejuzgábamos.

Tal vez en este gesto descolonizador encontremos también una mejor explicación acerca de por qué dedicar la investigación académica a Fichte, y por qué florece el idealismo en estas tierras. Ciertamente en lo que sería el último capítulo, el más contemporáneo y que aún está por escribirse, sobre Fichte en las Américas, tiene que erigir a Héctor como un gran referente. Vaya nuestro reconocimiento, nuestro granito de arena en ese capítulo por escribirse, y nuestro sentido homenaje a quien podremos recordar como persona con otra expresión muy local, “un pan de Dios”.

El interés del volumen que presentamos es ofrecer una suerte de recuerdo y reconocimiento a la persona y a la obra intelectual de Héctor Arrese Igor, con artículos inéditos (presentados, pero no publicados) de él mismo al comienzo y al final de la compilación, y con contribuciones de especialistas reconocidos como Marco Rampazzo Bazzan, María Jimena Solé y Emiliano Acosta (a los que, desde ya, agradecemos), aparte de quienes escriben estas líneas. Los artículos de Héctor fueron recuperados desde su propia computadora, y estamos sumamente agradecidos por la ayuda y disposición de sus hermanos Blas y Santiago, abrazando a través de ellos a toda la familia. Con este libro queremos, además, iniciar el marco para el análisis y discusión sobre el Fichte que, como Héctor habría deseado, debe continuar.

Diana María López y Mariano Gaudio



---

# Abreviaturas comunes

---

- GA = *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Hrsg. R. Lauth y otros, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962-2012. Esta edición crítica contiene 30 volúmenes, divididos en: I. *Werke* (las obras publicadas por Fichte); II. *Nachgelassene Schriften* (obras póstumas); III. *Briefwechsel* (correspondencia), y IV. *Kollegnachsichten* (apuntes de lecciones). Se indica serie en números romanos y tomo en arábigos, separados por una barra y directamente el número de página.
- FSW = *Fichtes Sämtliche Werke*, Hrsg. I. H. Fichte, Berlín, Walter de Gruyter, 1971. Se indica tomo en números romanos y número de página.
- GWL = *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer* (1794-5), en GA I/2 249-451, FSW I 86-328.
- GNR = *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796-7), en GA I/3 313-340, GA I/4 5-165; FSW III 1-385.



---

# Resúmenes

---

## (1) La concepción de la libertad en el derecho natural de Fichte

HÉCTOR ARRESE IGOR

El problema de la libertad ha retornado con fuerza en las últimas décadas, sobre todo a partir de aquella división establecida por Isaiah Berlin entre libertad positiva y negativa. De allí en adelante se sucedieron hitos importantes en el debate, entre otros, el contrapunto entre John Rawls y Jürgen Habermas, así como la tesis de Amartya Sen, la crítica radical de Charles Taylor y la concepción de la libertad como no-dominación en el republicanismo de Pettit. Este debate puede ser retrotraído a la crítica de Constant a Rousseau, y Fichte fue contemporáneo de planteos similares, tal como el de Lessing acerca de la tolerancia. A partir de estos marcos de referencia, intentaré explorar el concepto de libertad que Fichte sostiene en su *Fundamento del derecho natural*. Tomaré en consideración la crítica de Isaiah Berlin al derecho natural de Fichte en términos de un organicismo donde la libertad consiste en integrarse en una totalidad supra-personal. De acuerdo con esta lectura, en Fichte no tendría ninguna vigencia la libertad negativa, entendida como no interferencia. A fin de testear la crítica de Berlin, mostraré que la política educativa de Fichte, delegada en la familia, implica la neutralidad del Estado en cuestiones morales y la defensa de la libertad de conciencia, sin interferencia del Estado, aunque esto no implica que Fichte sea un defensor de la libertad negativa. Para ello, examinaré (I) el problema de la educación en el derecho natural de Fichte, (II) la idea de libertad en el derecho de familia de Fichte, y (III) algunas conclusiones al respecto, contrastando en cierta medida las consideraciones de Fichte con las de Von Humboldt y debatiendo las nociones de Pettit y Berlin.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> El resumen fue reconstruido por los editores a partir del texto de Héctor Arrese Igor [N. de E.].

## **(2) Libertad, acción moral y legalidad jurídica. Héctor Arrese Igor intérprete de Fichte**

DIANA MARÍA LÓPEZ

Según Fichte, la razón práctica asume un papel que trasciende el ámbito disciplinar de la filosofía moral e incluso de la filosofía práctica; tiene un *papel sistemático constituyente* en la perspectiva de la unidad de la razón. En nuestro artículo, luego de presentar los elementos fundamentales de la noción de *intuición intelectual*, intentaremos mostrar, de qué modo Fichte retrotrae el orden teórico de la ciencia a su origen: el Yo en cuanto autoconciencia originaria, libre y creadora, pensamiento de sí que se contempla y se pone a sí mismo. Acto seguido, analizaremos los argumentos fichteanos que dan forma a la concepción de la actividad del Yo puro como principio supremo de la actividad moral y la consiguiente comprensión de la libertad como fundamento de la vida práctica. En un tercer y último momento, nos ocuparemos de las concepciones fichteanas de legalidad jurídica y de Estado, considerando la interpretación que sobre estos temas ha sido formulada por Héctor Arrese Igor.

## **(3) Fichte: la politización de la Ilustración y la subversión del derecho público prusiano**

MARCO RAMPAZZO BAZZAN

Esta contribución se plantea subrayar cómo procede Fichte a una resemantización de las categorías del derecho natural tal como esta ciencia se elaboró para justificar el Estado existente en el proceso de secularización y de construcción del aparato centralizado después del Tratado de Westfalia, con el objetivo de formar un nuevo entendimiento sobre la relación de mandato y obediencia, orientada precisamente por el progreso de la Ilustración. La tesis que se presenta y se defiende en la presente contribución es básicamente que, haciendo de la interacción virtuosa entre gobierno, público docto y comunidad, la condición fundamental para decidir sobre la legitimidad de un Estado existente, Fichte politiza el progreso de la Ilustración en la huella de la célebre definición kantiana de 1784.

## **(4) Comunicación como acción recíproca, o cómo comunicar ideas según Fichte**

MARÍA JIMENA SOLÉ

El objetivo de este trabajo es, tras unas primeras palabras alusivas en memoria de Héctor Arrese Igor, reflexionar acerca de la concepción fichteana de

la comunicación, para responder al interrogante acerca de cómo comunicar ideas bajo la forma de una verdadera interacción recíproca. Así, primero voy a analizar la manera en la que Fichte presenta el acto comunicativo en la *Reivindicación*. Mostraré que su argumento en contra de la censura descansa sobre la inalienabilidad del derecho a recibir de los demás todo lo que pueda fomentar la propia formación. En segundo lugar, voy a detenerme en la crítica que Fichte despliega en *Los caracteres de la edad contemporánea* a la forma en que la época desarrolla la comunicación de ideas. Mostraré que esa crítica apunta al hecho de que el modo en que se ejerce la acción de expresar las propias ideas oprime el recibir como actividad libre. Así, a partir de lo desarrollado en estas dos primeras secciones de mi trabajo, creo que es posible ver en la concepción fichteana de la comunicación una clara primacía del polo receptivo. Esto se confirma, en mi opinión, al examinar su llamado a transformar radicalmente la manera de leer, que Fichte introduce al final de la sexta lección de *Los caracteres* y que abordaré en el tercer y último apartado de mi presentación.

## **(5) Los contratos y el Estado orgánico en Fichte**

MARIANO GAUDIO

En el presente capítulo queremos, ante todo, ofrecer un breve semblante de la figura intelectual y personal de Héctor Arrese Igor, lo que a su vez nos lleva hacia el tema, la profundización de la instancia conceptual del Estado y su organicismo intrínseco, en el marco de la segunda parte del *Fundamento del derecho natural* (1797) de Fichte, donde el hilo conductor es la “Doctrina del derecho político” y donde el espacio social se resignifica como espacio estatal-comunitario urdido por la articulación de la voluntad. En este sentido, propondremos la reconstrucción del organicismo social-estatal centrado en la voluntad, poniendo de relieve que el derecho originario se reformula en el Estado como contrato de propiedad y contrato de protección, que sólo en el Estado estos contratos adquieren validez y alcance (pues sólo el Estado ofrece estabilidad), que el organicismo presenta una conciliación compleja donde la libertad sólo se comprende inserta y articulada en la totalidad, y finalmente que la seguridad y la justicia no conciernen esencialmente a las voluntades malas, sino al sostenimiento básico, al poder-vivir del propio trabajo.

## **(6) Sobre la quintuplicidad en la segunda exposición de la doctrina de la ciencia en 1804**

EMILIANO ACOSTA

Este artículo / capítulo examina el concepto fichteano de quintuplicidad (*Fünffachheit*) aplicado al concepto del Yo concebido en la multiplicidad.

En primer lugar, se ofrece una contextualización del concepto de quintuplicidad en el desarrollo histórico de la doctrina de la ciencia entre Jena, Berlín y Erlangen. Luego, se analiza y reconstruye el concepto de Yo en la multiplicidad tal como aparece sistematizado en la quintuplicidad de quintuplicidades con la que culmina el segundo curso que dio Fichte en Berlín en 1804 sobre su filosofía. En el manuscrito de este curso –como en el de los otros cursos que dio en 1804 en Berlín– Fichte no explica, empero, en detalle cada uno de los veinticinco momentos o determinaciones fundamentales del concepto de (auto-)consciencia en la multiplicidad. La reconstrucción que aquí se presenta busca precisamente llenar esta laguna en los manuscritos. Por último, se ofrece una breve descripción y análisis comparativo del modo en que la quintuplicidad aparece en las siguientes obras de Fichte: *Los caracteres de la edad contemporánea*, *Instrucción a la vida beata*, y *Sobre la esencia del letrado y sus manifestaciones en el ámbito de la libertad*.

## **(7) Tolerancia y libertad de expresión en Johann Gottlieb Fichte y John Milton**

HÉCTOR ARRESE IGOR

La idea de una influencia de Milton en Fichte puede parecer extraña para los especialistas en Fichte, porque es una cuestión que no ha sido estudiada en absoluto. En este trabajo tengo la intención de hacer un primer aporte en esta dirección, intentando rastrear algunas líneas y puntos en común entre ambos pensadores, sobre todo en relación con los primeros textos de Fichte. En este sentido, mi objetivo es señalar que Fichte se entronca en una tradición que va más allá de la presencia del pensamiento de Locke, Hobbes o Rousseau. Mi objetivo es abrir un poco la perspectiva respecto de los lugares ya señalados como parte de la herencia recogida y recreada por Fichte. Con esta finalidad, me centraré, en primer lugar, en el problema de la responsabilidad, que va de la mano del ejercicio de la racionalidad práctica. A fin de delinear la propuesta de Milton, consideraré su presentación de esta cuestión en sus poemas épicos. En segundo lugar, reconstruiré la defensa de la libertad de expresión como medio privilegiado para el desarrollo de la racionalidad práctica en la filosofía política de John Milton. En tercer lugar, puede encontrarse en Fichte una defensa de la libertad de expresión que se hace eco de la propuesta de Milton. Esto puede verse en los escritos revolucionarios, en particular en la *Reivindicación de la libertad de pensamiento*. En cuarto lugar, hay otro punto en común entre Milton y Fichte, y tiene que ver con la dimensión moral de la cultura. Esta dimensión se extiende en ambos casos a la conformación de un determinado espacio de la intersubjetividad que permita el desarrollo

de la moralidad. Por último, reconstruiré la serie de ideas que jalonan las propuestas de Fichte y de Milton.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> El resumen fue reconstruido por los editores a partir del texto de Héctor Arrese Igor [N. de E.].



---

# La concepción de la libertad en el derecho natural de Fichte

---

HÉCTOR ARRESE IGOR <sup>1</sup>

El problema de la libertad ha retornado con fuerza en las últimas décadas, sobre todo a partir de aquella división establecida por Isaiah Berlin entre la libertad positiva y la negativa. De allí en adelante se sucedieron hitos importantes en el debate, entre otros, el contrapunto entre John Rawls y Jürgen Habermas acerca de la predominancia de las libertades individuales o las políticas, así como la tesis de Amartya Sen de que la libertad consiste en el desarrollo de capacidades para lograr aquellos fines razonables que podamos proponernos.<sup>2</sup> Por otro lado, también es de destacar la crítica radical de Charles Taylor a la idea de libertad negativa, entendida como la mera realización de nuestros deseos fácticos, en pos de la libertad positiva pensada como la realización de una vida auténtica.<sup>3</sup> Por no mencionar la concepción de la libertad como no-dominación en el republicanismo de

---

<sup>1</sup> El siguiente artículo inédito fue presentado como Conferencia en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires en 2017, y en buena medida recoge y amplía el trabajo del V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte en 2016, en Buenos Aires, “Fichte en el laberinto del idealismo”, con el título: “La educación, entre el Estado y la familia. Resonancias de la propuesta formativa de Wilhelm von Humboldt en el derecho natural de Fichte” [N. de E.].

<sup>2</sup> Habermas, J., “Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls Political Liberalism”, en *The Journal of Philosophy*, XCII, N° 3, 1995, pp. 109-131; Rawls, J., “Reply to Habermas”, *The Journal of Philosophy*, XCII, N° 3, 1995, pp. 132-180; Sen, A., *Development as Freedom*, New York, Alfred Knopf, 2000, pp. 54-86.

<sup>3</sup> Taylor, Ch., “What’s wrong with negative liberty?”, en Goodin, R., Pettit, P., *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, Oxford, Blackwell Publishers, 1997, pp. 421 y 425.

Pettit, es decir como la ausencia resiliente de interferencias arbitrarias sobre el agente.<sup>4</sup>

Pero este debate puede ser retrotraído a la crítica de Benjamin Constant a Rousseau, como teórico de la libertad de los antiguos frente a la necesaria vigencia de la libertad de los modernos, pensada como libertad negativa.<sup>5</sup> Si bien este debate data de 1819, Fichte fue contemporáneo de otros planteos similares, tal como el de Lessing acerca de la tolerancia, expresado en su famosa parábola de los tres anillos que un padre habría dado a cada uno de sus hijos como símbolo de que cada uno era el más amado por él.

A partir de estos marcos de referencia, intentaré explorar el concepto de libertad que Fichte sostiene en su *Fundamento del derecho natural*. Tomaré en consideración la crítica de Isaiah Berlin al derecho natural de Fichte en términos de un organicismo. Aunque Berlin se ocupa de la filosofía fichteana en varios de sus escritos,<sup>6</sup> es en *Freedom and its Betrayal* donde desarrolla más ampliamente su lectura de la teoría.<sup>7</sup> Según esta interpretación de la teoría del Estado de Fichte, la libertad consiste en integrarse en una totalidad supra-personal, donde el individuo como tal se perdería.<sup>8</sup>

De este modo, de acuerdo con esta lectura, en Fichte no tendría ninguna vigencia la libertad negativa, entendida como no interferencia. Si bien Berlin mezcla textos fichteanos de diversas épocas, tales como los escritos previos a Jena, el derecho natural de Jena o los *Reden an die deutsche Nation*, hay un paso argumentativo que reviste particular interés para este proyecto. Berlin se apoya en un pasaje de *Grundlage des Naturrechts* donde Fichte distingue entre las ideas de *totalitas* y de *compositum*, para argumentar que la voluntad común del Estado en realidad se identifica con la primera.<sup>9</sup> De este modo, Berlin concluye que en Fichte la voluntad como *totalitas* excluye la vigencia de libertades individuales.

A fin de testear la crítica de Berlin, mostraré que la política educativa de Fichte, delegada en la familia, implica la neutralidad del Estado en cuestiones morales y la defensa de la libertad de conciencia, sin interferencia

<sup>4</sup> Pettit, P., *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, New York, Oxford University Press, 2002, pp. 17-79.

<sup>5</sup> Constant, B., *Oeuvres*, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1957, pp. 1110-1021; Rousseau, J.-J., *Du Contrat Social*, en *Oeuvres complètes*, Vol. III, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, pp. 351-393.

<sup>6</sup> Entre ellos: Berlin, I., *The Proper Study of Mankind*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1998, pp. 220-221, 424 ss., 569-575; *The Roots of Romanticism*, London, Chatto & Windus, 1999, pp. 88-99.

<sup>7</sup> Berlin, I., *Freedom and its Betrayal*, London, Chatto & Windus, 2002.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 67-73.

<sup>9</sup> Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1797) [en adelante: GNR], citado de acuerdo con la edición GA I/4 14-19. Berlin, I., *Freedom and its Betrayal*, *op. cit.*, pp. 70-71.

del Estado, aunque esto no implica que Fichte sea un defensor de la libertad negativa.

## I. El problema de la educación en el derecho natural

Fichte fundamenta el concepto del Estado a partir del principio del derecho (*Rechtssatz*), en tanto instancia que permita garantizar iguales esferas de acción para todos los individuos. No ocurre lo mismo con el matrimonio, dado que es una comunidad natural y moral que precede al orden jurídico.<sup>10</sup> Por esta razón, el derecho debe regular a la familia una vez que su estructura ha sido establecida.<sup>11</sup>

El carácter natural y moral del matrimonio tiene que ver con la índole de los impulsos sexuales de los cónyuges, que son el punto de partida de la argumentación de Fichte. Por un lado, se encuentra el impulso sexual masculino que tiene un carácter activo, por lo que es compatible con la razón. Es diferente el caso del impulso femenino, que cumple un rol pasivo en la procreación, por lo que debe sublimarse hasta tomar la forma activa del amor por el varón.<sup>12</sup>

Ahora bien, no queda claro el carácter moral de dichos impulsos que parecen meramente naturales. La dimensión moral tiene lugar recién cuando entra en juego la libertad humana a la hora de satisfacer o no dichos impulsos, la que es posible gracias a la conciencia que podemos tener de los mismos.<sup>13</sup> La mujer tiene entonces el impulso a sacrificar sus preferencias en pos de los demás, que moralmente toma la forma del amor.<sup>14</sup> Este impulso es el que da origen propiamente al matrimonio y luego a la familia, porque el varón no tiene este impulso natural sino que lo desarrolla de modo derivado a partir del amor de la mujer.

<sup>10</sup> En este punto, Fichte se opone a la tesis romántica del carácter convencional del matrimonio (Cruz Cruz, J., *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto*, Navarra, Ediciones de la Universidad de Navarra - EUNSA, 2003, p. 220).

<sup>11</sup> GNR, GA I/4 95.

<sup>12</sup> GNR, GA I/4 97. Esta idea de que cada género busca la satisfacción de su impulso sexual, lo que resulta en la procreación, es contraria a la idea cristiana de la finalidad meramente reproductiva del acto sexual (Archard, D., “Family Law (First Annex)”, en Merle, J. Ch. (Hrsg.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Klassiker Auslegen, Band 24, Berlín, Akademie Verlag, 2001, pp. 188-189).

<sup>13</sup> GNR, GA I/4 98 y 138-139.

<sup>14</sup> GNR, GA I/4 100. Este ideal es denominado por Duden como el “alma bella” (Duden, B., “Das schöne Eigentum”, en Michel, K. M. y Wieser, H. (eds.), *Kursbuch 47*, Berlín, Kursbuch Verlag, 1977, pp. 137-138). También aparece esta idea en Von Humboldt, W., “Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen” (1792), en *Wilhelm von Humboldt. Werke in fünf Bänden. I. Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010, pp. 79-80.

Esta tesis de Fichte se ve claramente a la hora de tratar el problema de la educación de los hijos. Fichte sostiene que el padre, si bien tiene el impulso moral a cuidar de los seres vulnerables, no lo tiene a hacerse cargo de ese sujeto particular que es su hijo. Para lograr este anclaje de su impulso, Fichte argumenta que debe hacerlo de modo derivado, es decir, por medio del lazo emocional que mantiene con su esposa, lo que hace que haga suyos sus preferencias e intereses. De este modo, el esposo desarrolla el apego por su hijo y el impulso a cuidar de sus necesidades, a partir del amor de su esposa.<sup>15</sup>

Por otro lado, el varón desarrolla la magnanimidad, de acuerdo con su impulso natural mediado por la libertad. Ésta consiste en ser digno de respeto por parte de su esposa. Finalmente, la ternura conyugal unifica a los cónyuges y les permite complementar sus virtudes y apoyarse mutuamente en el camino del desarrollo moral, según el ideal de la *Empfindsamkeit*.<sup>16</sup>

Ahora bien, el amor de la mujer es problemático, porque exige de ella la renuncia a toda forma de propiedad y a todo derecho civil, que a partir de la boda pasan a ser ejercidos por su marido, en tanto que portavoz jurídico de la familia.<sup>17</sup> Esto implica también la exclusión de la mujer, tanto soltera como casada, respecto de la educación superior y el ejercicio de la función pública.<sup>18</sup> Fichte no concluye estas afirmaciones a partir de premisas tales como la menor fuerza física o capacidad intelectual de la mujer. Por el contrario, Fichte afirma la igualdad entre la dotación natural de los sexos, en la línea de Theodor Von Hippel, a pesar de hallarse en el polo opuesto en lo que a derechos de género se refiere.<sup>19</sup> Fichte sigue la argumentación de Rousseau en el Libro V de *Émile ou de la éducation*, donde se distingue

<sup>15</sup> GNR, GA I/4 139.

<sup>16</sup> GNR, GA I/4 103. Este ideal era el que guiaba a la pareja de Fichte y Johanna, quienes estructuraban su relación en torno a la intimidad y al compartir libremente sus emociones y pensamientos (La Vopa, A. J., *Fichte. The Self and the Calling of Philosophy, 1762-1799*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 159-160, 165-166). Por su parte, Honneth considera que este ideal de una comunidad basada en los lazos afectivos de mutuo cuidado más tarde pertenecerá a la tradición hegeliana (Honneth, A., “Between Justice and Affection. The family as a field of moral disputes”, en Rössler, B. (ed.), *Privacies: Philosophical Evaluations*, Stanford, Stanford University Press, 2004, pp. 146 y 153-159). Ver Kenkel, K., “The Personal and the Philosophical in Fichte’s Theory of Sexual Difference”, en Wilson, W. D., Holub, R. C., *Impure Reason. Dialectic of Enlightenment in Germany*, Detroit, Wayne University Press, 1993, pp. 284-285; y Kammerlander, I., *Johanna Fichte. Ein Frauenschicksal der deutschen Klassik*, Stuttgart, Berlín, Köln, Mainz, Verlag W. Kohlhammer, 1969, p. 26.

<sup>17</sup> GNR, GA I/4 113-114.

<sup>18</sup> GNR, GA I/4 133-135.

<sup>19</sup> GNR, GA I/4 128-129. Ver Von Hippel, Th. G., *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*, Frankfurt, Syndikat, 1977, pp. 30-31; Hull, I. V., *Sexuality, State and Civil Society in Germany 1700-1815*, Ithaca & London, Cornell University Press, 1996, pp. 327-329.

entre la psicología moral propia de los sexos y, luego de adjudicar al varón la capacidad de ascender a los grandes principios teóricos y morales universales, queda para la mujer la empatía frente a las necesidades de sus hijos y la preocupación por los detalles empíricos de lo doméstico.<sup>20</sup>

En consecuencia, según Fichte, aunque la mujer estaría en condiciones de ejercer sus derechos de propiedad y de acceso a la educación y cargos públicos, su psicología moral la llevaría a rechazar esta eventualidad, de acuerdo con el impulso del amor.<sup>21</sup> Como señalan Heinz y Kuster, así como Schröder, es contradictorio plantear que la mujer deba abandonar voluntariamente sus derechos, cuando por derecho se entiende la compatibilidad de mi libertad con la de los demás y la independencia de mi voluntad racional respecto de la voluntad arbitraria de los demás.<sup>22</sup>

Independientemente de algunos avances que el ideal de familia fichteana representa para su época, sobre todo respecto de la posibilidad del divorcio y de la legalización de la convivencia,<sup>23</sup> se trata claramente de un modelo de familia patriarcal y machista.<sup>24</sup> Sin embargo, es en este ámbito en el que Fichte cree que debe hacerse valer la libertad de conciencia, junto con los derechos asociados a ella.

La argumentación en torno de la educación de los niños en un principio tiene un carácter meramente biológico. El primer vínculo entre la madre y el niño se da durante la gestación, cuando la unión orgánica entre ambos es absoluta. Una vez que el niño ha nacido, entra en juego el impulso natural de la compasión que la madre siente para con las necesidades de su hijo, derivado del amor, tal como vimos anteriormente.<sup>25</sup>

En un segundo momento Fichte sostiene que existe un impulso “natural” de los padres a suponer que su hijo es un ser racional y libre.<sup>26</sup> Si bien no queda claro del todo en qué sentido este impulso es “natural”, considero

<sup>20</sup> Rousseau, J.-J., *Émile ou de l'Éducation*, París, Garnier / Flammarion, 1966. Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., p. 135. Para una crítica de esta línea de razonamiento, ver Wollstonecraft, M., *A Vindication of the Rights of Woman*, London, Penguin Books, 1992, pp. 142-174.

<sup>21</sup> GNR, GA I/4 129-130.

<sup>22</sup> Heinz, M., Kuster, F., “Vollkommene Vereinigung’. Fichtes Eherecht in der Perspektive feministischer Philosophie”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 46. Jahrgang, Heft 5, 1998, p. 838; Schröder, H., *Die Rechtlosigkeit der Frau im Rechtsstaat. Dargestellt am Allgemeinen Preussischen Landrecht, am Bürgerlichen Gesetzbuch und an J. G. Fichtes Grundlage des Naturrechts*, Frankfurt / New York, Campus Verlag, 1979, p. 120.

<sup>23</sup> GNR, GA I/4 118-119 y 121-128. De hecho la teoría fichteana constituye un avance respecto del Código Napoleónico (La Vopa, A., op. cit., p. 346).

<sup>24</sup> Morrison, D., “Women, Family and State in Fichte’s Philosophy of Freedom”, en Breazale, D., Rockmore, T. (eds.), *New Perspectives on Fichte*, New Jersey, Humanities Press International, 1996, p. 183.

<sup>25</sup> GNR, GA I/4 138-139

<sup>26</sup> GNR, GA I/4 140-141.

que Fichte no se refiere a un sentido biológico, sino más bien a que la presuposición de la racionalidad en el otro es constitutiva de la subjetividad. Por otro lado, Fichte afirma que los padres buscan la felicidad de su hijo, en el sentido de su autorrealización. Pero la libertad es un componente central de la felicidad, por lo que los padres necesariamente buscarán promoverla en su hijo. De este modo, los padres exhortan a su hijo a la autodeterminación, estableciendo aquella relación intersubjetiva que hace posible la autoconciencia. La otra condición fundamental de la autoconciencia consiste en la autoconservación en la existencia biológica, por lo que los padres impedirán que su hijo haga un uso tal de su libertad que ponga en peligro su integridad física.

De este modo, Fichte considera que es de prever que los padres brindarán a sus hijos una educación que promueva su libertad, para lo cual debe consistir en una educación en la moralidad y un desarrollo de sus capacidades para el logro de la mayor cantidad de fines posibles. A diferencia del desarrollo de capacidades instrumentales, la moralidad no puede ser promovida por medio de la coacción o de instituciones artificiales, sino que debe nacer del interior del sujeto, en tanto que es el resultado de su responsabilidad.<sup>27</sup>

La planificación de la educación de los niños debe estar a cargo de los padres, dado que la comunidad natural y moral del matrimonio así lo indica. Pero esto no significa que el Estado tenga el derecho de coaccionar a los padres para que cumplan con sus obligaciones. Para concluir esto, Fichte considera que es necesario dar un paso más aún.

El Estado obtiene sus atribuciones del contrato de ciudadanía, que prescribe que todos los ciudadanos deben promover las condiciones de posibilidad de la comunidad política, con todos los medios a su alcance. Este momento fundacional otorga al Estado la facultad de coaccionar a los ciudadanos para que eduquen a sus hijos, a fin de que puedan reemplazar a la población que vaya muriendo. De este modo, el Estado se asegura de la provisión de fuerza para la contribución impositiva, la defensa interna y externa pero, sobre todo, para la distribución social del trabajo.<sup>28</sup>

Dicho de otra manera, los ciudadanos cooperan con la auto-conservación del Estado al educar a sus hijos para que sean capaces de proponerse y realizar todo tipo de fines racionales. El Estado tiene entonces la obligación de controlar que los padres satisfagan las necesidades básicas de los niños, entre ellas la de interactuar con otros seres humanos, de modo tal de tener cubiertas las condiciones mínimas para que se dé la educación.<sup>29</sup> Sin em-

---

<sup>27</sup> GNR, GA I/4 141.

<sup>28</sup> GNR, GA I/4 142.

<sup>29</sup> GNR, GA I/4 144. También para Humboldt la interacción con los demás individuos es un momento fundamental de la propia formación (Von Humboldt, W., “Ideen zu

bargo, no puede inmiscuirse en los medios que los padres deben usar para llevar a cabo su tarea. La razón de esto es que, si el Estado u otros ciudadanos interfieren en esta tarea, los padres no podrán planificar la educación de sus hijos de acuerdo con su propio criterio. Dicho de otro modo, el plan elaborado por ellos se vería interrumpido arbitrariamente por factores externos.<sup>30</sup> Dado que son los padres quienes deben planificar la educación de sus hijos, son ellos quienes deben decidir cuándo ha terminado. También puede decidirse que se ha llegado al fin del proceso cuando el Estado ofrece un puesto a un joven determinado o cuando este último decide casarse.<sup>31</sup>

Esto vale tanto en razón de la educación para el desarrollo de capacidades como para la educación moral. En este sentido, los padres deben poder educar a los niños en las máximas morales que ellos consideren correctas, dado que se atienen a ellas por esta razón. Si el Estado coacciona a los padres para que transmitan un determinado ideal moral a sus hijos, se abortará el proceso educativo. Por lo tanto, el Estado debe dejar a los padres libres para que sigan a su propia consciencia moral. A lo sumo, el Estado podrá abrir instituciones públicas de educación, para que los padres hagan uso de ellas si así lo desean.<sup>32</sup>

## II. La idea de la libertad en el derecho de familia de Fichte

En la misma línea que Fichte, Wilhelm von Humboldt argumenta que la educación debe quedar en manos de los padres y no del Estado. Humboldt sostiene que el Estado tiende a favorecer algún ideal de vida buena, ahogando las demás concepciones de la moral que de hecho sostienen los ciudadanos. Esto ocurre, según Humboldt, aun en caso de que el Estado se limite a pagar el salario de los docentes y no tenga injerencia en la planificación de la enseñanza.<sup>33</sup>

Por el contrario, Humboldt argumenta que los padres son quienes más motivados deben estar para brindar la mejor educación posible a sus hijos.<sup>34</sup> Por un lado, defiende la idea de que las relaciones familiares son más intensas y, por lo tanto, permiten ejercer una influencia más profunda y auténtica sobre los niños.<sup>35</sup> Por otro lado, si los padres pueden tomar la iniciativa a la hora de encarar la educación de su hijo, esto promoverá el fortalecimien-

---

einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen”, *op. cit.*, pp. 82-83).

<sup>30</sup> GNR, GA I/4 144.

<sup>31</sup> GNR, GA I/4 146-147.

<sup>32</sup> GNR, GA I/4 144-145.

<sup>33</sup> Von Humboldt, W., “Über öffentliche Staatserziehung” (1792), en *Wilhelm von Humboldt's gesammelte Werke*, Berlín, G. Reimer, 1841, 1. Band, pp. 337 y 341-342.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 340-341.

<sup>35</sup> Von Humboldt, W., “Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen”, *op. cit.*, pp. 108-109.

to de su sentimiento de libertad, punto de partida ineludible para la moral.<sup>36</sup> De este modo, Humboldt busca privilegiar la formación del hombre completo por sobre la del ciudadano.<sup>37</sup>

Al igual que en Fichte, el Estado podrá intervenir únicamente cuando los padres no cumplan con algunas de las condiciones básicas para el desarrollo de su tarea educativa.<sup>38</sup> Sin embargo, no podrá exigir a los padres que brinden un determinado tipo de formación, siguiendo un plan prescripto, etc.<sup>39</sup> Así, también en el mismo sentido que Fichte, los padres tienen derecho a exigir del Estado los medios indispensables para su tarea.

Quienes están a favor de que el Estado intervenga en la formación de las costumbres morales de los ciudadanos para que cumplan con la ley invocan a los pueblos de la antigua Grecia y Roma. Pero Humboldt contraargumenta, por un lado, diciendo que en estos pueblos los ciudadanos en realidad tenían un entusiasmo tal por vivir en una organización libre que apenas podían notar los efectos nocivos que tenía esta limitación de sus libertades. Por otro lado, esto se compensaba también por el incremento de las libertades políticas, que les permitían participar en el gobierno, cosa que no ocurría en los regímenes monárquicos de la Europa en la que vivía Humboldt. Además, la legislación se limitaba muchas veces a dar forma escrita a costumbres que regían de hecho la vida de la comunidad, para otorgarles estabilidad y evitar que los ciudadanos tambaleasen en su cumplimiento.<sup>40</sup>

También en el mismo sentido de Fichte, Humboldt concibe al desarrollo moral como un trabajo interior. La formación (*Bildung*) consiste entonces en el desarrollo espontáneo del individuo, que es producto de su propia iniciativa, en el sentido de una tarea infinita.<sup>41</sup> A diferencia de Fichte, Humboldt considera que dicho trabajo consiste en la promoción de las propias fuerzas, en el sentido de una totalidad armónica.<sup>42</sup> Como sostiene Zöllner, el individuo es el resultado del juego conjunto de fuerzas múlti-

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 105-107.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 200-201.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>40</sup> Von Humboldt, W., “Über öffentliche Staatserziehung”, *op. cit.*, pp. 336-337; Von Humboldt, W., “Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen”, *op. cit.*, pp. 104-105.

<sup>41</sup> Von Humboldt, W., “Über die sittlichen Verbesserung durch Anstalten des Staates” (1792), en *Wilhelm von Humboldt's gesammelte Werke*, Berlín, G. Reimer, 1841, 1. Band, pp. 319 y 321; Zöllner, G., “Mannigfaltigkeit und Tätigkeit”. Wilhelm von Humboldts kritische Kulturphilosophie”, en Stolzenberg, J., Lars-Thade, U. (Hrsg.), *Bildung als Kunst. Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*, Berlín / New York, De Gruyter, 2010, pp. 187-188.

<sup>42</sup> Von Humboldt, W., “Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen”, *op. cit.*, pp. 88, 129-130.

ples.<sup>43</sup> Se trata de fuerzas que en principio son indeterminadas, pero que luego se exteriorizan y determinan dependiendo de las circunstancias cambiantes que tenga que enfrentar el individuo.<sup>44</sup>

La argumentación de Humboldt en torno a la educación de los niños adquiere sentido sobre el trasfondo de su principio acerca de los límites de la acción estatal, que consiste en que el Estado no se ocupe para nada del bienestar de los ciudadanos, sino que vele únicamente por su seguridad y limite su libertad únicamente en vistas de este fin último. La seguridad implica proteger los daños a la libertad y la propiedad de los ciudadanos, provocados sin el consentimiento de las víctimas.<sup>45</sup>

A la vista de las semejanzas entre las teorías de Fichte y de Humboldt, escritas además en la misma época y luego de que ambos se conocieran, cabe preguntarse si Fichte podría haber construido una concepción liberal o “negativa” de la libertad. En primer lugar, considero fructífero examinar la respuesta que da James Clarke a este problema, dado que parece bastante plausible.

Clarke sostiene que la idea de libertad en Fichte no consiste en la mera ausencia de interferencia de los demás respecto de los propios cursos de acción. Es decir, que no se trata de una libertad meramente negativa, en el sentido liberal. Por el contrario, Clarke la identifica con la libertad en términos de no-dominación, concepto acuñado por Philip Pettit, en el marco de su propuesta republicana.

Para explicar el concepto de no-dominación, es interesante considerar el ejemplo que pone Pettit sobre la relación entre el amo y su esclavo. Se trata de una relación de dominación porque el amo puede interferir cuando quiera en los cursos de acción del esclavo, obligándolo a actuar según su opinión, aunque el dominado no la comparta. Sin embargo, puede ocurrir que el amo sea benévolo y no interfiera de hecho en las acciones del esclavo o que este último sea lo suficientemente astuto para manipular al amo y evitar que lo coaccione. Sin embargo, en este caso hay dominación sin

---

<sup>43</sup> Zöller encuentra varios problemas en esta definición. En primer lugar, el objetivo mencionado tiene un contenido indeterminado, que no está predeterminado, sino que se va construyendo en el proceso mismo de la formación. En segundo lugar, no se orienta a tal o cual individuo singular, sino al hombre como un ideal inalcanzable. En tercer lugar, hace referencia a una pluralidad de fuerzas, que son el objeto de la formación. En cuarto lugar, apunta a una totalidad compleja donde la pluralidad de fuerzas están en una relación armónica y productiva. Zöller, G., *op. cit.*, pp. 182 y 185.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>45</sup> Von Humboldt, W., “Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen”, *op. cit.*, pp. 90, 96 y 145-146, 150-151, 156, 159. En este punto, prefigura la concepción política de John Stuart Mill, *On Liberty*, New Haven and London, Yale University Press, 2003.

interferencia, porque el amo puede interferir en cualquier momento, si así lo desea.<sup>46</sup>

Pero puede ocurrir que otro interfiera en mis acciones pero que no me domine, como puede ser el caso de que lo haga únicamente para favorecer mis intereses y de acuerdo con opiniones que yo comparto, es decir, tal como podría hacerlo un abogado con su cliente. En caso de que el otro quiera interferir en mis acciones bajo otras condiciones, yo estoy en condiciones de frenarlo por mí mismo o llamando a la policía. En este caso, el otro no puede interferir de modo arbitrario.<sup>47</sup>

En vista de lo anterior, puede darse dominación sin interferencia actual y viceversa. Por lo tanto, son dos cosas diferentes, lo que implica que la libertad negativa y la libertad como no-dominación también son ideales diferentes.<sup>48</sup>

Para completar la idea de no-dominación, Pettit le agrega que debe ser resiliente, es decir, que debe poder mantenerse en el ámbito de mundos posiblemente accesibles. Supongamos que el débil logra protegerse del poderoso logrando congraciarse con él, o utilizando la astucia en otras formas, etc. En caso de que algunos de estos mecanismos fallen en el futuro, entonces el poderoso interferirá arbitrariamente sobre el débil. Dicho de otra manera, la no interferencia no debe ser disfrutada de modo contingente, sino que debe estar asegurada.<sup>49</sup>

Pettit sostiene que existen factores estructurales en común entre la libertad negativa y la libertad como no-dominación, porque en ambos casos se trata de que el sujeto esté libre de determinado tipo de interferencia por parte de los demás. En el caso de la libertad negativa, se trata de la no-interferencia en general, mientras que en el de la libertad como no-dominación tiene que ver solamente con la no-interferencia arbitraria.<sup>50</sup>

Desde el punto de vista de la tradición republicana, la interferencia compatible con la libertad como no-dominación es la ley y el gobierno propios de una sociedad bien ordenada. Por lo tanto, la libertad como no-dominación no sólo no es obstaculizada por la coerción legal, sino que más bien es producida por ella.<sup>51</sup> Una interferencia no es dominación cuando no es arbitraria, es decir, cuando es controlada por los intereses y las opiniones

---

<sup>46</sup> Pettit, P., *op. cit.*, pp. 22-23. Para una exploración de este problema en las relaciones de género, ver Costa, V., "Is Neo-Republicanism Bad for Women?", *Hypatia*, Vol. 28, Nº 4, 2013, pp. 921-936.

<sup>47</sup> Pettit, P., *op. cit.*, p. 23.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 23.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 24.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, pp. 25-26.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, pp. 31 y 39.

de aquellos afectados por ella, por lo que dicha interferencia está en servicio de sus intereses.<sup>52</sup>

Retomando la interpretación que hace James Clarke de la idea de libertad en Fichte, encontraremos que se apoya básicamente en dos razones. Por cierto, Fichte pone un énfasis particular en que los agentes deben tener “garantizada” la no-interferencia de los demás. Esto implica que la libertad no consiste meramente en que los sujetos tengan libertad negativa en el momento presente, sino que deben estar seguros de que gozarán de la misma a futuro. De hecho Fichte mismo argumenta que el reconocimiento del otro permite constituir a la autoconciencia recién cuando el yo puede ponerse a sí mismo como idéntico para todo tiempo futuro.

Por estas razones, Clarke sostiene que Fichte defiende una idea de libertad en el sentido de estar libre de las interferencias arbitrarias de los demás, pero de modo resiliente.<sup>53</sup> Esta idea de la libertad sería factible, siguiendo la lectura de Clarke, porque el derecho de coacción funciona a partir del egoísmo de los ciudadanos, quienes cumplirán con la ley únicamente por miedo a perder su libertad y su propiedad.<sup>54</sup>

Sin embargo, contra la interpretación de Clarke, intentaré mostrar que la idea fichteana de la libertad en realidad está más bien vinculada con el concepto de propiedad de los medios necesarios para la propia subsistencia. Este elemento no es central en el concepto de Pettit de la libertad como no-dominación, que está más cercana con la libertad como no-interferencia.

Si miramos con detenimiento la argumentación de Fichte para fundamentar la legislación civil, desde el comienzo la libertad está indisolublemente ligada a la propiedad. El principio del derecho, que está a la base de la construcción del Estado, consiste en la determinación de iguales esferas de acción para los ciudadanos. Pero estas esferas de acción consisten en ciertos objetos o prerrogativas que existen en función de la libertad de la que disfruta el ciudadano.<sup>55</sup> Dado que el contrato de propiedad, el primero de los contratos de ciudadanía, prescribe respetar la propiedad de los demás, parecería acercarse a la idea de la libertad negativa, entendida como la abstención de interferir en la libertad de los demás. Sin embargo, el contrato de protección prescribe la intervención activa en función de la propiedad de los demás. Se trataría entonces de una forma de libertad positiva, si bien tampoco lo es porque no está orientada directamente al autogobierno de los ciudadanos, en términos del ejercicio de su autonomía.

Por otro lado, la propiedad más importante es la de aquellos medios que nos permiten autoconservarnos en la existencia (alimentos, agua, abrigo,

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>53</sup> Clarke, J. A., “Fichte and Hegel on Recognition”, en *British Journal for the History of Philosophy* 17, (2), 2009, pp. 374-375.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 371.

<sup>55</sup> GNR, GA I/4 20.

vivienda, etc.). La razón de esto es que no es posible ninguna acción si el agente no puede prever, al proponerse su fin, que al menos él existirá a la hora de haberlo completado, porque no puede representarse su objetivo cumplido sin hacerlo a la vez con él mismo existiendo.<sup>56</sup> Por lo tanto, el Estado debe garantizar los medios materiales de subsistencia. No será el mercado quien entonces lo haga, porque Fichte desconfía del azar ciego que gobierna las transacciones libres.<sup>57</sup> Esto implica que la economía deberá ser planificada centralmente, para que el Estado pueda garantizar el derecho a la existencia. De este modo, cada ciudadano tiene el derecho a poder vivir de su trabajo (*das Lebenkönnen*).<sup>58</sup> Sin embargo, esto requiere necesariamente la obligación de trabajar (*Arbeitspflicht*) para que los demás también puedan gozar del mismo derecho.<sup>59</sup>

Se trata de un esquema de división del trabajo, en cuya base están los productores, quienes obtienen de la naturaleza la materia prima necesaria para alimentarnos e hidratarnos, así como para producir aquellos objetos necesarios para la vida.<sup>60</sup> Luego están los artesanos, quienes toman aquellas materias primas obtenidas por los productores y las manufacturan, a fin de poder hacer buen uso de ellas.<sup>61</sup> Finalmente, se necesita también a los comerciantes, para que hagan de intermediarios entre las materias primas obtenidas por el primer grupo y los productos elaborados por el segundo, evitando la acumulación excesiva de mercancías para elevar los precios, etc.<sup>62</sup>

Ahora bien, la propiedad se define en función del derecho fundamental a poder vivir del propio trabajo. Por eso la propiedad que tienen los agricultores sobre el suelo que trabajan está en función de su tarea específica. Esto significa que pueden hacer uso del suelo quienes no atenten contra esta finalidad primordial, por ejemplo quienes deseen explotar minas (es decir, trabajar en el nivel subterráneo) o usar el pasto que ha quedado una vez que se terminó la cosecha, etc.<sup>63</sup>

<sup>56</sup> GNR, GA I/4 21.

<sup>57</sup> Ver Braun, J., *Freiheit, Gleichheit, Eigentum. Grundfragen des Rechts im Lichte der Philosophie J.G. Fichtes*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991, pp. 34-35; Léon, X., *Fichte et son temps. II. Fichte à Berlin (1799/1813). Première Partie. Lutte contre l'esprit de réaction (1799/1806)*, Paris, Librairie Armand Colin, 1924, p. 98; Merle, J.-Ch., "Johann Gottlieb Fichte, Der geschlossene Handelsstaat (1800)", en Brocker, M. (ed.), *Geschichte des politischen Denkens*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 396.

<sup>58</sup> GNR, GA I/4 22.

<sup>59</sup> GNR, GA I/4 23.

<sup>60</sup> GNR, GA I/4 26-36.

<sup>61</sup> GNR, GA I/4 37-38.

<sup>62</sup> GNR, GA I/4 38-41.

<sup>63</sup> GNR, GA I/4 26.

En razón de ello es que deben marcarse los límites de los terrenos destinados a la agricultura con mojones (*Grenzsteine*). En este sentido, la superficie del campo que el agricultor cultiva debe ser suficientemente extensa y fértil como satisfacer sus necesidades. Asimismo, lo que crece de modo salvaje en el terreno asignado pertenece también al agricultor porque, en caso contrario, el extraño que lo poseyera podría interferir en las tareas que aquél debe realizar.<sup>64</sup>

En lo atinente a la minería aparece claramente el problema de que no podemos conocer las leyes de acuerdo con las cuales la naturaleza produce los minerales, de modo tal de poder hacerlo nosotros mismos. Es decir que no podemos dirigir a la naturaleza para que responda a nuestros objetivos en este caso, como sí ocurre en el caso de la agricultura.<sup>65</sup> Por lo tanto, solamente podemos encontrarlos. En consecuencia, no se puede garantizar a ningún individuo particular que podrá vivir de su trabajo. Es por esta razón que Fichte sostiene que el Estado debe hacerse cargo de esta tarea, dado que es el único que puede soportar los retrasos en la obtención de las ganancias buscadas. Los obreros de la mina son empleados públicos y el Estado debe tener el subsuelo a explotar bajo su propiedad, a fin de poder planificar y controlar el proceso de exploración y de extracción, sin intromisiones de otros agentes o agrupaciones.<sup>66</sup>

Fichte desarrolla una argumentación análoga a la hora de pensar la propiedad en el ámbito de la ganadería. Para poder aprovechar las materias primas que nos brindan los animales es necesario que dependan de uno, así se puede controlar su comportamiento y planificar su utilización. Para ello, también es necesario proveerlos de los alimentos que la naturaleza no siempre pondrá a su disposición, por lo cual es necesaria la asistencia permanente a los animales que se están criando. Por estas condiciones que plantea la tarea de la ganadería, es necesario que el productor tenga la propiedad exclusiva de sus animales, así como de los instrumentos para ello.<sup>67</sup>

Pero para garantizar el derecho de propiedad sobre los animales no basta muchas veces con cercar el territorio en el que están alojados por su dueño, ya sea porque pueden escaparse, ya sea porque, si son llevados a pastorear con el ganado de otro propietario, no lleguen a ser identificados. En tales casos, la identificación del ganado es posible únicamente a partir de un signo que legalmente designe a un animal como perteneciente a alguien en particular.<sup>68</sup> Por el contrario, puede haber casos en los que el animal pueda ser identificado como propiedad de alguien mientras perma-

---

<sup>64</sup> GNR, GA I/4 27.

<sup>65</sup> GNR, GA I/4 28.

<sup>66</sup> GNR, GA I/4 29.

<sup>67</sup> GNR, GA I/4 30.

<sup>68</sup> GNR, GA I/4 32.

nece dentro de un determinado lugar, como ocurre con los pájaros dentro de una pajarera o los peces en un estanque o acuario.<sup>69</sup>

En el caso de las especies salvajes, ellas no pueden ser domesticadas, dado que no pueden ser sometidas a los fines del ser humano, porque no pueden ser utilizadas según un plan predeterminado. Por lo tanto, no son propiedad de nadie, y pasan a ser propiedad del primero que las atrape.<sup>70</sup> De este modo, el cazador es propietario tanto de su pieza como de todos los beneficios que pueda obtener de su muerte (piel, carne, etc.).

Como consecuencia de este razonamiento, es clara la unión inextricable entre la libertad y la propiedad de los medios para la subsistencia. A fin de poner a prueba la hipótesis de Clarke, resulta relevante tener en cuenta el lazo conceptual que puede ser establecido entre la libertad y la propiedad en la teoría de Pettit.

En primer lugar, parece haber un lazo conceptual entre la libertad y la propiedad, en el seno del republicanismo. El republicanismo es una filosofía política que puede resultar atractiva también para los socialistas. El socialismo surge en el siglo XIX a partir de la crítica del trabajo asalariado esclavo, que lleva al obrero a buscar protegerse del capitalista (*caution*) o a tratar de manipularlo ganándose su favor (*deference*). Quizás los empleadores nunca abusaron de su poder por razones de racionalidad económica, morales, etc., pero el problema consistía en que los obreros estaban constantemente expuestos a la posibilidad de una interferencia arbitraria por parte de sus patrones. Es decir, los patrones pueden echar a sus empleados cuando quieran.<sup>71</sup>

El republicanismo apoya las políticas que otorgan independencia económica a los ciudadanos, de modo tal que no tengan que pedir nada a los demás y no depender de su beneficencia. Esto exige el acceso a determinados bienes, tales como alimentos adecuados, vivienda, abrigo, atención médica, etc.<sup>72</sup>

En orden a proteger a los pobres de la dominación por parte de los ricos o del Estado no es necesario caer en un igualitarismo estricto. Es decir, no es necesario que todos tengan exactamente la misma cantidad de bienes, sino sólo aquellos bienes o recursos necesarios para no estar a merced de las interferencias arbitrarias de los demás.<sup>73</sup>

Las ayudas sociales deben tener la forma de un derecho y no de una dádiva que depende del capricho de quien la da, a fin de aumentar la libertad como no-dominación de los pobres.<sup>74</sup>

---

<sup>69</sup> GNR, GA I/4 32-33.

<sup>70</sup> GNR, GA I/4 34.

<sup>71</sup> Pettit, P., *op. cit.*, pp. 140-142.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, p. 158.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, p. 161.

<sup>74</sup> *Ibíd.*, p. 162.

La prosperidad económica brinda a los sujetos más elecciones no dominadas, de modo tal que aumenta la intensidad de la libertad como no-dominación, en caso de que los ciudadanos ya disfruten de ella.<sup>75</sup>

El republicanismo es crítico de la tesis de que los contratos laborales son libres, porque son aceptados por adultos consintientes, dado que muchas veces los sujetos cierran contratos explotadores porque están sometidos a fuertes presiones.<sup>76</sup>

Si bien estos elementos conceptuales pueden crear la impresión de que la teoría de Pettit acerca de la libertad está unida intrínsecamente con la propiedad, tal hipótesis puede ser rechazada si seguimos un análisis detallado del concepto de libertad como no-dominación. Con tal finalidad en mente, en primer lugar debemos tomar en cuenta qué tipos de acciones o condiciones caen dentro de la categoría de dominación.

Por un lado, se trata de una acción intencional del poderoso para con el débil. Es decir, no debe ser producto del azar, las leyes naturales, algún accidente, discapacidad previa, etc.<sup>77</sup>

El concepto de interferencia incluye una serie de comportamientos posibles, desde la coacción física sobre el cuerpo, pasando por el castigo o la amenaza de castigo (económico, etc.), hasta llegar a la manipulación o formación no racional de las propias creencias o deseos.<sup>78</sup> Por nombrar sólo algunos recursos que permitirían a un sujeto interferir sobre otro: “fuerza física, ventaja técnica, palanca financiera (*financial clout*), autoridad política, conexiones sociales, lugar que se ocupa en la comunidad, acceso a la información, posición ideológica, legitimación cultural”, etc.<sup>79</sup>

La idea de interferencia conlleva el empeoramiento de la situación del otro. Por ejemplo, cuando un farmacéutico se rehúsa a vender un medicamento que un paciente necesita con urgencia, a pesar de haber sido recetado por el médico. O cuando un juez, ante la opción de dar a un preso la libertad condicional, lo deja preso. O también puedo hacerlo a través de conductas moralmente intachables, como cuando impido que alguien haga una llamada urgente al ocupar la única cabina que hay, aunque esté en mi pleno derecho de ocuparla.<sup>80</sup>

La interferencia en cuestión es arbitraria porque es una decisión tomada por el agente a partir de sus propias preferencias, sin tomar en cuenta los intereses ni las opiniones del dominado. Pero un acto de interferencia puede ser arbitrario en el sentido procedimental, en cuanto que, aunque en su

---

<sup>75</sup> *Ibíd.*, p. 163.

<sup>76</sup> *Ibíd.*, p. 165.

<sup>77</sup> *Ibíd.*, p. 52.

<sup>78</sup> *Ibíd.*, p. 53.

<sup>79</sup> *Ibíd.*, p. 59.

<sup>80</sup> *Ibíd.*, p. 54.

contenido concuerde con los intereses y opiniones de los dominados, estos últimos no tienen control sobre la toma de decisión.<sup>81</sup>

Los intereses que deben ser tomados en cuenta en los afectados son aquellos que son relevantes. Por ejemplo, si el Estado tiene que diseñar un sistema de impuestos, no debe tomar en cuenta mi interés en no pagarlos, sino aquellos intereses míos que tengo en común con los demás ciudadanos, dado que el Estado debe gobernar a todos. Por ejemplo, podría tomar en cuenta mi interés en una moratoria razonable, etc.<sup>82</sup>

### III. Conclusiones

Si volvemos al problema de la educación de los niños, podremos constatar que Fichte en realidad está argumentando de modo análogo a como lo hace con la propiedad de los trabajadores. Es decir, al igual que en el caso del agricultor y del ganadero, la propiedad de los padres está en función de disponer de los medios necesarios para que puedan cumplir con su cometido.

De acuerdo con Fichte, el Estado debe garantizar a los padres los medios indispensables para la realización de su tarea. Para ello necesitan alimentos, abrigo, vivienda, interacción con las demás personas, etc., en tanto que condiciones básicas para el desarrollo de su hijo. Pero también la libertad de conciencia es un medio indispensable para que los padres puedan educar a su hijo. Es decir que esta esfera de convicciones morales posibles, en tanto que es un conjunto de oportunidades, es la propiedad de la cual los padres necesitan excluir a todos los demás, incluso al Estado, si pretenden brindar una formación moral plena al niño a su cargo.

Desde el punto de vista conceptual, se trata de un concepto de libertad que tiene algunos puntos en común con la libertad negativa en el sentido de Berlin, pero que también presenta sus particularidades. La idea de libertad como no interferencia se refiere simplemente al espacio dentro del cual tenemos capacidad de acción, es decir al conjunto de opciones libres que tenemos disponible.<sup>83</sup> Esto implica que este concepto de libertad admite numerosos ideales de perfección moral y de vida buena, entre los cuales el individuo puede elegir legítimamente. De este modo, el sujeto es libre de decidir qué concepción del mundo va a suscribir y qué valores estructurarán su vida.<sup>84</sup>

Una teoría construida a partir de esta concepción de la libertad negativa es aquella desarrollada por John Stuart Mill en *On Liberty*. Allí, el princi-

---

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 55.

<sup>82</sup> *Ibíd.*, pp. 55-56.

<sup>83</sup> Berlin, I., *Freedom and its Betrayal*, *op. cit.*, p. 169.

<sup>84</sup> *Ibíd.*, pp. 176-177.

pio del daño a la libertad de los demás es el único límite que existe a las libertades de conciencia, expresión y reunión.

Por el contrario, la idea de la libertad positiva consiste en que el sujeto esté en condiciones de seguir un determinado ideal normativo, de acuerdo con el cual pueda gobernar sus pasiones inferiores de acuerdo con su razón. Para esto el yo debe despertar a su ser más auténtico, del cual es ignorante, para lo cual debe ser coaccionado por la iglesia, la nación, el líder revolucionario o el Estado.<sup>85</sup>

Dentro de la heterogeneidad de concepciones de la libertad positiva que admite Berlin, también está la que denomina como la “retirada a la ciudadela interna”, según la cual el yo auténtico se sustrae a la influencia de las presiones externas y de este modo desarrolla su autonomía moral. En esta variante Berlin ubica a la ética kantiana, que implicaría un rechazo de toda forma de paternalismo, por lo cual se distinguiría claramente de las formas mencionadas previamente.<sup>86</sup>

Si consideramos tanto el sentido de la libertad positiva en general como cada una de sus variantes en particular, veremos que no están presentes en la argumentación relativa a la educación de los niños. Los padres de la familia fichteana no están sometidos a ninguna coacción para que adscriban a un ideal normativo de autogobierno determinado, independientemente del patriarcalismo que modela sus identidades sexuales. Pero tampoco están obligados a suscribir al ideal patriarcal, en tanto que Fichte preserva su libertad de contraer matrimonio, elegir el concubinato o simplemente permanecer solteros.

En lo atinente a la libertad negativa, tampoco Fichte recurre a este concepto para pensar la libertad de conciencia de los padres, sino que se funda en la idea de la propiedad de los medios para realizar el trabajo que identifica a cada uno.

Nedim Nomer sostiene que Fichte defiende tanto la idea de libertad positiva como la negativa, si bien las piensa como imbricadas en un sistema de derechos mutuos e inalienables.<sup>87</sup> Sin embargo, Nomer considera que no queda claro cuáles son estos derechos.<sup>88</sup> Frente a esta interpretación, considero que queda claro que el derecho fundante de la libertad es la propiedad misma, por lo que no hay lugar en el argumento de Fichte para ninguna de las dos formas de libertad mencionadas.

---

<sup>85</sup> *Ibíd.*, pp. 178-181.

<sup>86</sup> *Ibíd.*, pp. 184-186.

<sup>87</sup> Nomer, N., “Fichte and the Idea of Liberal Socialism”, *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 13, N° 1, 2005, p. 59.

<sup>88</sup> *Ibíd.*, p. 60.

## Bibliografía

- Archard, D., “Family Law (First Annex)”, en Merle, J. Ch. (Hrsg.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Klassiker Auslegen, Band 24, Berlín, Akademie Verlag, 2001, pp. 187-196.
- Berlin, I., *The Proper Study of Mankind*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1998.
- , *The Roots of Romanticism*, London, Chatto & Windus, 1999.
- , *Freedom and its Betrayal*, London, Chatto & Windus, 2002.
- , *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Braun, J., *Freiheit, Gleichheit, Eigentum. Grundfragen des Rechts im Lichte der Philosophie J.G. Fichtes*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991.
- Clarke, J. A., “Fichte and Hegel on Recognition”, en *British Journal for the History of Philosophy* 17, (2), 2009, pp. 365-385.
- Constant, B., *Oeuvres*, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1957.
- Costa, V., “Is Neo-Republicanism Bad for Women?”, *Hypatia*, Vol. 28, N° 4, 2013, pp. 921-936.
- Cruz Cruz, J., *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto*, Navarra, Ediciones de la Universidad de Navarra - EUNSA, 2003.
- Duden, B., “Das schöne Eigentum”, en Michel, K. M. y Wieser, H. (eds.), *Kursbuch 47*, Berlín, Kursbuch Verlag, 1977.
- Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1797), citado de acuerdo con GA I/4 5-165.
- Habermas, J., “Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls Political Liberalism”, en *The Journal of Philosophy*, XCII, N° 3, 1995, pp. 109-131.

- Heinz, M., Kuster, F., “‘Vollkommene Vereinigung’. Fichtes Eherecht in der Perspektive feministischer Philosophie”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 46. Jahrgang, Heft 5, 1998, pp. 823-839.
- Honneth, A., “Between Justice and Affection. The family as a field of moral disputes”, en Rössler, B. (ed.), *Privacies: Philosophical Evaluations*, Stanford, Stanford University Press, 2004, pp. 142-162.
- Hull, I. V., *Sexuality, State and Civil Society in Germany 1700-1815*, Ithaca & London, Cornell University Press, 1996.
- James, D., *Rousseau and German Idealism. Freedom, Dependence and Necessity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- Kammerlander, I., *Johanna Fichte. Ein Frauenschicksal der deutschen Klassik*, Stuttgart, Berlín, Köln, Mainz, Verlag W. Kohlhammer, 1969.
- Kenkel, K., “The Personal and the Philosophical in Fichte’s Theory of Sexual Difference”, en Wilson, W. D., Holub, R. C., *Impure Reason. Dialectic of Enlightenment in Germany*, Detroit, Wayne University Press, 1993, pp. 278-297.
- La Vopa, A. J., *Fichte. The Self and the Calling of Philosophy, 1762-1799*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Léon, X., *Fichte et son temps. II. Fichte à Berlin (1799/1813). Première Partie. Lutte contre l’esprit de réaction (1799/1806)*, Paris, Librairie Armand Colin, 1924.
- Merle, J.-Ch., “Johann Gottlieb Fichte, Der geschlossene Handelsstaat (1800)”, en Brocker, M. (ed.), *Geschichte des politischen Denkens*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, pp. 387-402.
- Mill, J. S., *On Liberty*, New Haven and London, Yale University Press, 2003.
- Morrison, D., “Women, Family and State in Fichte’s Philosophy of Freedom”, en Breazale, D., Rockmore, T. (eds.), *New Perspectives on Fichte*, New Jersey, Humanities Press International, 1996, pp. 179-191.
- Nomer, N., “Fichte and the Idea of Liberal Socialism”, *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 13, N° 1, 2005, pp. 53-73.

Pettit, P., *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, New York, Oxford University Press, 2002.

Rawls, J., “Reply to Habermas”, *The Journal of Philosophy*, XCII, N° 3, 1995, pp. 132-180.

Rousseau, J.-J., *Du Contrat Social*, en *Oeuvres complètes*, Vol. III, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964.

----, *Émile ou de l'Éducation*, París, Garnier / Flammarion, 1966.

Schröder, H., *Die Rechtlosigkeit der Frau im Rechtsstaat. Dargestellt am Allgemeinen Preussischen Landrecht, am Bürgerlichen Gesetzbuch und an J. G. Fichtes Grundlage des Naturrechts*, Frankfurt / New York, Campus Verlag, 1979.

Sen, A., *Development as Freedom*, New York, Alfred Knopf, 2000.

Taylor, Ch., “What’s wrong with negative liberty?”, en Goodin, R., Pettit, P., *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, Oxford, Blackwell Publishers, 1997, pp. 418-428.

Von Hippel, Th. G., *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*, Frankfurt, Syndikat, 1977.

Von Humboldt, W., “Über die sittlichen Verbesserung durch Anstalten des Staats” (1792), en *Wilhelm von Humboldt’s gesammelte Werke*, Berlín, G. Reimer, 1841, 1. Band, pp. 318-335.

----, “Über öffentliche Staatserziehung” (1792), en *Wilhelm von Humboldt’s gesammelte Werke*, Berlín, G. Reimer, 1841, 1. Band, pp. 336-342.

----, “Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen” (1792), en *Wilhelm von Humboldt. Werke in fünf Bänden. I. Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.

Wollstonecraft, M., *A Vindication of the Rights of Woman*, London, Penguin Books, 1992.

Zöller, G., “Mannigfaltigkeit und Tätigkeit’. Wilhelm von Humboldts kritische Kulturphilosophie”, en Stolzenberg, J., Lars-Thade, U.

(Hrsg.), *Bildung als Kunst. Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*, Berlín / New York, De Gruyter, 2010, pp. 169-189.



---

# Libertad, acción moral y legalidad jurídica. Héctor Arrese Igor intérprete de Fichte

---

DIANA MARÍA LÓPEZ

## I. Introducción

Fichte conserva y desarrolla algunas tesis kantianas, entre ellas, la primacía de lo moral. A su vez, da un paso decisivo en orden a entender el carácter dialéctico de la razón humana como el operar de una libertad infinita. Lo que en Kant se interpretaba como transgresión de límites, se asume ahora audazmente como el ser mismo de la razón. La antinomia deja de ser irracional y lo absoluto es comprendido como acción espontánea e incondicionada que no brota de algo previo al modo de un sujeto concebido como sustrato, ni acepta la preexistencia de cosas que fuera tan primariamente radical como ella.

Esto implica rehacer la deducción trascendental de las categorías que había formulado Kant en su *Crítica* a partir de la espontaneidad del yo. Según Fichte, el yo no siente e intuye cosas, sino que intuye únicamente su sentir y su intuir, y sólo sabe de su saber, entonces lo primero y único cierto es la actividad pura vacía, el operar puramente activo y espontáneo que no solamente engendra el mundo moral, sino que, en su seno, y por necesidad de su libertad, funda el conocimiento.

Kant había señalado que existe un “conocimiento” en el que se entrega “algo” directa e inmediatamente, y hasta había sugerido que, en él, y sólo en él, coinciden la *forma* de toda representación (o sea: la acción de conocer) y la representación *formal* (o sea: lo conocido). Ese “conocimiento” era la *intuición pura*, limitada como sabemos en Kant al conocimiento de lo sensible. Fichte está absolutamente de acuerdo con el maestro en que no existe una “intuición intelectual” si por tal entendemos un acceso directo y extra-racional a las cosas en sí. Sin embargo, hay una *intuición intelectual* a

la que conviene exactamente ese nombre, a saber: la autointuición del “Yo” en su purísimo obrar. “Esta intuición intelectual es el único punto de vista de toda filosofía. Por él –y sólo de él– cabe explicar todo lo que en la conciencia acontece. Así la autoconciencia es posible solamente de la manera indicada: yo no soy sino activo”.<sup>1</sup> De este modo, la intuición intelectual no es pura sino la *conciencia* inmediata que la conciencia tiene de sí siempre que “pone” o “fundamenta” (da razón de) algo (entre otras cosas, del propio “yo” o sujeto empírico). No una mera “posición” absoluta (así había definido Kant a la existencia) en la que, sin embargo, se olvide la acción de “poner” en beneficio de lo así “puesto”. Al contrario: “La intuición [...] es un *ponerse como* lo que pone (un cierto [ser] objetivo, el cual puedo ser también yo mismo, en cuanto mero objeto), y en modo alguno es un mero *poner*”.<sup>2</sup> El Yo puro como conciencia de sí o “actividad que revierte sobre sí misma”, entraña una superación de la dualidad sujeto-objeto en que está aprisionada la conciencia empírica. El hacer y lo hecho son una misma cosa en la mera ejecución de la conciencia de sí. El acto subjetivo es “el objeto” y la acción misma es el producto. El ser es aquí primariamente ser consciente o ser para sí. La identidad de sujeto y objeto, de pensamiento y ser, de ideal y real, está en el fondo de esta concepción del Yo como autoactividad y autoconciencia.

Por su parte, el hecho de la ley moral y de la libertad, dado como un postulado absoluto de la conciencia moral, según Kant, complementa el punto de partida de la reflexión fichteana. A él apela para explicar la posibilidad de la intuición intelectual, pues la conciencia de la ley moral es una conciencia inmediata, fundada en la intuición de la espontaneidad y de la libertad. La razón práctica es intuita en la conciencia del deber. Ahora bien, esa intuición intelectual de la vida moral es, para Fichte, la única que origi-

<sup>1</sup> Fichte, Johann Gottlieb, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), [en adelante: ZE, y EE para *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*], FSW I 466. Trad.: *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia*, trad. esp. de José María Quintana Cabanas, Tecnos, Madrid, 1987 [en adelante: IDC], p. 53.

<sup>2</sup> Fichte, J. G., *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre [Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia (1797)]*, IDC 116. La extraña fidelidad al kantismo conservada por Fichte queda en evidencia cuando comparamos estos pasajes con lo expresado por Kant en la *Crítica de la razón pura* (A 443/B471): “Solamente la autoconciencia conlleva lo siguiente, a saber: que, puesto que el sujeto que piensa es a la vez su *propio* objeto, no puede dividirse a sí mismo [...], pues en vista de sí mismo es todo objeto unidad absoluta”. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* [en adelante KrV], trad. esp. de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007. Fichte podría haber entendido el texto así: sólo en virtud de la autoconciencia (en la cual se da la identidad, unidad absoluta de sujeto y objeto) podemos ver luego *ulteriormente* a los objetos como siendo ellos *mismos*. Además, sobre la indivisibilidad del “sujeto pensante” (el “sí mismo” o *Selbst*, no un “yo” cualquiera) elevará Fichte los tres primeros principios de su *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/5) [*Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*].

na y realmente acontece en todo hombre en tanto pensamiento de sí que se contempla y se pone a sí mismo. Aquí Fichte se separa de todo el aparato de construcciones lógicas de Kant al tiempo que propone el contacto inmediato y vivo con el fondo vital de la propia interioridad. Justamente, lo último y más primitivo no puede ser captado mediante “razones”, conclusiones y definiciones. Más bien, se trata de elevarse por encima del pensar discursivo que permanece en regreso postulando un “órgano para el mundo inteligible”, una función del espíritu de visión simple que establezca un contacto íntimo con lo suprasensible. En este sentido, todo lo discursivo y lo conceptual, significa tan sólo un medio que señala el camino de ascenso al ámbito del espíritu y sus funciones, es decir, a la autointuición originaria en tanto génesis de la identidad de la actividad ideal de la visión, con la actividad real de la libertad.

## II. Saber de sí como *intuición intelectual*

La filosofía de Fichte no se agota en el descubrimiento de un principio absoluto. Se trata de que tal principio lo sea de las estructuras básicas del mundo a partir del yo pienso. Ya en su *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia (Über den Begriff der Wissenschaftslehre, 1794)*, que calificó en la segunda edición de 1798 como su obra metateórica más importante sobre todo el programa de la filosofía, Fichte trata de presentarla como la ciencia suprema, es decir, como una ciencia de los principios presupuestos por las ciencias individuales. Esta obra es tan importante no sólo porque debe ser considerada como el documento programático de todo el idealismo alemán –sus ideas básicas no son negadas por Schelling y Hegel en sus sistemas–, sino también porque se intenta derivar la idea de la filosofía como ciencia de principios *inmanentemente de un problema fundamental de las ciencias especiales*. Según Fichte, el problema de la justificación de los principios de las ciencias concierne a su *contenido (Inhalt)* y al problema de la legitimación del método y su *forma*. Para resolver este problema, se requiere una ciencia propia: “la ciencia de la ciencia en general” (*die Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt*), o “doctrina de la ciencia” (*Wissenschaftslehre*), la cual es la base de todo conocimiento y presupuesta por todo conocimiento, pero debe tener un principio en sí mismo que ya no puede probarse. Esta autojustificación sólo es posible porque la forma y el contenido de esta proposición superior concuerdan: el contenido debe determinar la forma y la forma el contenido. Precisamente, porque no es difícil comprender que sólo a través de la concepción de una *conexión* de forma y contenido se puede lograr primero una *razón final* y segundo una *constitución de los supuestos básicos del conocimiento y de la acción*, adquiere sentido la comprensión de la mediación que constituye el desarrollo de todo el sistema.

Kant había asignado a la filosofía la tarea de comprender cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*, o dicho más brevemente: ¿cómo es posible que haya un conocimiento universal y *necesario*, si en la experiencia común no nos movemos sino entre fenómenos o representaciones contingentes? Pues bien, así es como “traduce” Fichte el problema: “¿cuál es el fundamento del sistema de las representaciones acompañadas por el sentimiento de necesidad, y cuál este sentimiento mismo de necesidad? Responder a esta pregunta es la tarea de la filosofía; y a mi ver, para resolver esta tarea no hay otra filosofía que la Ciencia”.<sup>3</sup> Extraemos de este importante texto tres puntos: 1º) a Fichte le interesa fundamentar el *sistema* de las representaciones, no dar cuenta de la “causa” (sea empírica o trascendente) de las mismas: su idealismo no es material, sino justamente “crítico”; 2º) el punto de partida no es un conocimiento, sino un mero “sentimiento”, del cual hay que dar retroductivamente razón; 3º) se trata de una “tarea” (*Aufgabe*); cuando ella sea resuelta, la filosofía se convertirá en *ciencia* (*Wissenschaft*), esto es: no será ya solamente un conjunto –por bien trabado que esté– de conocimientos, los cuales son siempre intencionales, transitivos, mientras se olvida la *acción* por la cual se conoce; por el contrario, probará la perfecta implicación del conocer y lo conocido, lo cual no es ya conocer, sino *saber* (*Wissen*). En este contexto, la *Wissenschaftslehre* es necesaria no tanto en su exposición, pues su elaboración sistemática se configura como una ciencia y por tanto surge de un acto espontáneo del espíritu a través de una “determinación de la libertad”,<sup>4</sup> sino por cuanto en ella sale a la luz la estructura del pensamiento y del conocimiento que es el fundamento de toda la ciencia.

Con lo cual llegamos a un punto de inflexión decisivo: la toma de conciencia de los fenómenos ahora es posible con la condición de que arroje luz sobre las operaciones que la suscitan. Si las representaciones son *de* y *para* la conciencia, entonces el resultado de ese absoluto saber será un *saber de sí*: un saberse la conciencia a sí misma. La relación lógica de implicación se funda en la autorrelación filosófica del Yo en tanto razón subjetivamente concebida. Pero, a diferencia de Kant, para quien el recurso de la razón sobre sí misma para fundar el ámbito de la posibilidad objetiva del conocimiento, se detiene en la condición (*Bedingung*), Fichte se orienta hacia “ganar el inicio” para encontrar probablemente una cosa enteramente distinta de lo meramente contenido en los principios. Lo *a priori* tendrá lugar, pues, en sí mismo y a partir de sí mismo, esto es, en la *génesis*. No se trata aquí de ir al encuentro de un sustrato indeterminado de un contenido diverso, tampoco de un “origen” simple y sustantivamente “puesto” sino de

---

<sup>3</sup> ZE, FSW I 454.

<sup>4</sup> Fichte, J. G., *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia* [*Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794)], trad. esp. de Bernabé Navarro, México, UNAM, 1963, GA I/2 140 ss.

un incondicionado absoluto, pura actividad, puro hacer, presente sólo en la libre autoactividad que ella lleva a cabo. Según Fichte:

Esta intuición intelectual es el único punto de vista (*Standpunkt*) fijo para toda la filosofía. A partir de él puede explicarse todo lo que aparece en la conciencia, y sólo a partir de él. Este enfoque del problema no puede resolverse, sin embargo, en un idealismo ingenuo en el que las cosas son creadas por el pensamiento, es decir, son producciones del Yo: más bien, busca ver que las cosas no tienen sentido excepto *en* y *para* el pensamiento, fuera del cual ni siquiera pueden ser afirmadas. Sin autoconciencia no hay conciencia en absoluto.<sup>5</sup>

No hay nada exterior, todo es en y por el Yo. Si “fundar” (*begründen*) tiene el sentido de encontrar un fundamento (*Grund*), un principio superior que dé legitimidad a la propia acción de fundar o de demostrar, Fichte es consciente de que tal operación no puede hacerse respecto de aquello que no puede abstraerse, es decir, de la actividad del pensamiento. Este acto que se separa de todo lo empírico, de todo lo diverso, de todo lo opuesto, y que se eleva a la unidad del pensar, no puede encontrar una razón, un fundamento, más allá de sí mismo. Se afirma que, en definitiva, no hay más que la conciencia pura, que Yo = Yo es lo absoluto; por lo cual, toda conciencia empírica sería sólo un producto del Yo = Yo, es decir, completamente negada en tanto que con el ponerse a sí mismo del Yo nada sería fuera de él. Sin embargo, esta actividad, aunque originaria, sólo llega a realizarse como tal, o sea, a ser conciencia real, si reconoce un límite y se contrapone a lo otro;<sup>6</sup> el *Anstoss*, el “choque” con el No-Yo, no es ciertamente su fundamento (en contra del materialismo o realismo trascendental) pero sí su *conditio sine qua non*. De hecho, si el Yo tuviera causalidad sobre el No-Yo, éste dejaría de ser opuesto al Yo y pasaría a ser el Yo mismo, cuando, en realidad, la característica del No-Yo es ser opuesto y nada más que opuesto. A la demanda de causalidad se opone, por lo tanto, la contradicción constituida por la oposición absoluta, que no puede ser

---

<sup>5</sup> ZE, FSW I 466 = GA I/4 219. “Como acabamos de ver, la Doctrina de la Ciencia parte de una intuición intelectual de la absoluta espontaneidad del Yo” (FSW I 471 = GA I/4 224). Este tema es el que ocupa casi todo el *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia* (FSW I 521-530 = GA I/4 271-278, IDC 109-118).

<sup>6</sup> “El Yo tiende a llenar la infinitud [o sea, toda la realidad, a ser sin límites]; a la vez tiene la ley y la tendencia de reflexionar sobre sí [para conocerse y ser para sí, sujeto]. Pero no puede reflexionar sobre sí si no está limitado, y en concreto en relación al impulso” (GWL, FSW I 288 = GA I/2 419). Véase también GWL, FSW I 271-278 = GA I/2 404-410.

removida.<sup>7</sup> Por el contrario, para Fichte, tan pronto como ponemos la limitación, se establece una diferencia entre la limitada actividad real-ideal (lo que he podido efectivamente llegar a ser) y la de suyo ilimitable actividad meramente ideal (lo que puedo pensar e imaginar). Así dice:

La tendencia originaria del Yo en cuanto impulso, considerada como impulso fundado exclusivamente en el Yo mismo, es a la vez *ideal* y *real*. La dirección va hacia el Yo mismo, él tiende por su propia fuerza; y también hacia algo fuera del Yo, pero ahí no se distingue nada. Mediante el límite, gracias al cual sólo la dirección *hacia fuera* es anulada, pero no la dirección *hacia dentro*, aquella fuerza originaria es, por decirlo así, dividida (*geteilt*).<sup>8</sup>

En este sentido, esa conciencia pura (primer principio de la *Grundlage: el Yo pone originariamente de modo absoluto su propio ser*) opuesta a la empírica (segundo principio: *al Yo se opone absolutamente un No-Yo*) no puede ser comprendida de forma que el puro ponerse a sí mismo y el puro oponer sean ambas actividades de uno y el mismo Yo. Tal identidad de ningún modo sería una identidad trascendental, sino trascendente: la unificación de los opuestos se limitaría a una unificación en el concepto general de actividad. Se requiere una unificación trascendental en la que se supere la contradicción de ambas actividades y se construya una síntesis verdadera. Esta síntesis la proporciona el tercer principio: *el Yo opone en el Yo al Yo divisible un No-Yo divisible*.<sup>9</sup> La esfera objetiva infinita, lo opuesto, no es ni un Yo absoluto, ni un No-Yo absoluto, sino lo que abarca los opuestos. Para este Yo = Yo, un No-Yo es un opuesto absoluto; pero su unificación es necesaria y el único interés es la especulación. De este modo, se diferencian y a la vez, gracias a la reflexión ocasionada por la limitación,<sup>10</sup> la actividad ideal retorna sobre sí y el Yo llega a ser “para sí”, o sea, se identifica consigo mismo. Con ello llega a una autoconciencia propiamente tal, pues, toda intuición intelectual está acompañada por una empírica, por la conciencia del mundo, es decir, tiene a la limitación como condición indispen-

---

<sup>7</sup> Véase GWL, FSW I 254 = GA I/2 391: “por lo tanto, la contradicción contra la causalidad requerida se basa en que el No-Yo es absolutamente opuesto al Yo, y debe permanecer opuesto”.

<sup>8</sup> GWL, FSW I 294 = GA I/2 423. Véase también GWL, FSW I 274 ss., 291 ss. = GA I/2, 406 ss., 421 ss.

<sup>9</sup> GWL, FSW I 109 ss. = GA I/2 271 ss.

<sup>10</sup> “En el Yo hay la tendencia, siempre presente, de reflexionar sobre sí tan pronto como aparece la condición de toda reflexión: una limitación” (GWL, FSW I 302 = GA I/2 430).

sable.<sup>11</sup> Une y distingue, haciendo así posible concebir todo saber como un inmanente saber de sí misma y todo obrar como un obrar sobre sí misma.

A ese momento de unión, punto sobre el cual descansa toda su doctrina, es a lo que Fichte llama *Tathandlung*.<sup>12</sup> Gracias a ella soy consciente de mí en cuanto sujeto cognoscente y pensante, pues “por ella la representación se refiere al sujeto y llega a ser *mi* representación”.<sup>13</sup> Pero también y fundamentalmente, soy consciente de mí en cuanto sujeto actuante en general: “Ella es la conciencia inmediata de que yo actúo y de qué hago; es aquello gracias a lo cual yo sé que lo hago [...]. Todo aquel que se atribuye una actividad se apoya en esta intuición”.<sup>14</sup> De este modo, ella recoge tanto lo que Kant pensaba bajo el término de “apercepción pura”, como el imperativo categórico en cuanto conciencia de espontaneidad y de libertad.<sup>15</sup> Es la posibilidad de la autorreferencia subjetiva gracias a la cual yo protagonizo mi vida y me constituyo como un Yo. Si el sujeto transcendental tomaba conciencia de la causalidad libre sólo a nivel de la *Vernunft*, afirmando la distinción entre el mundo intelectual, el mundo sensible y la causalidad mecánica de este último, el Yo ahora y en la base del mecanismo transcendental, toma conciencia de su libertad desde el nivel de la sensibilidad, tejiendo lazos indisolubles entre el pensamiento y la vida.

### III. Autoconciencia originaria y determinación de la voluntad. El Yo se siente primeramente práctico

<sup>11</sup> “El Yo tiende a llenar la infinitud [o sea, toda la realidad, a ser sin límites] [...]. Pero no puede reflexionar sobre sí si no está limitado” (GWL, FSW I 288= GA I/2 419). “En primer lugar, la intuición intelectual no aparece inmediatamente, sino que sólo es pensada en cada acto de pensamiento, ella es lo supremo en el ser finito” (*Wissenschaftslehre nova methodo* [en adelante: WLnM], Hamburg, Meiner, 1982, 2ª edición mejorada: 1994, p. 142). La *Tathandlung* es, claramente, una acción reflexiva en y por la cual se produce el hecho de *mi* conciencia. Al tratarse de un postulado, ha de *probarse*, en una tarea asintótica de aproximación, la identidad final –“de hecho”, inalcanzable– de acción y hecho.

<sup>12</sup> “El sujeto absoluto, el Yo, no es dado por la intuición empírica, sino puesto por la intelectual” (Fichte, J. G., *Reseña de “Enesidemo”* [*Recension des Aenesidemus* (1793), en adelante: RA], FSW I 10 = GA I/2 48). El Yo “es a la vez lo que actúa y el producto de la acción, lo activo y lo producido por la actividad; acción (*Handlung*) y hecho (*Tat*) son una y la misma cosa; y por eso el *Yo soy* es expresión de una *Tathandlung*, y además la única posible” (GWL, FSW I 96 = GA I/2 259).

<sup>13</sup> ZE, FSW I 474 = GA I/4 227. Véase también FSW IX 177-178: “Toda conciencia está acompañada por una inmediata autoconciencia denominada intuición intelectual, y sólo bajo su presupuesto se piensa”.

<sup>14</sup> ZE, FSW I 463 = GA I/4 217, IDC 49. Véase también *Vorlesung über Logik und Metaphysik* (GA IV/1 223-224).

<sup>15</sup> ZE, FSW I 466 y 472 = GA I/4 219 y 225, IDC 59.

La reflexión de Fichte sobre la filosofía crítica pone de manifiesto la situación aporética en que la razón se encuentra en la dialéctica trascendental y su noción de límite. Un avance fundamental de Fichte sobre Kant en este tema es que el límite real, necesario para la explicación de la subjetividad y su mundo, es primariamente puesto no en la parte teórica de la filosofía, sino en la práctica: “El Yo se siente primeramente práctico [= en el ámbito de la acción real], éste es propiamente el sentimiento inmediato (*unmittelbar*), en el cual está unido el sentimiento de la limitación y el de la aspiración”.<sup>16</sup> Ahora bien, tanto cuando Kant habla de lo cognoscitivo y lo práctico como cuando, en el análisis del conocimiento, se refiere a la intuición y al concepto, establece en cada caso una dualidad en la que ninguno de los dos términos puede ni separarse ni derivarse del otro. La radicalización de la dualidad de la razón teórica y de la razón práctica, del dominio de los fenómenos y de lo noumenal, torna más apremiante la cuestión del fundamento de esta dualidad. Por lo tanto, es necesario comprender el plano mismo que hace posible esta dualidad, es decir, lo finito en su naturaleza.

Aunque resulte paradójico, al abrazar la filosofía crítica, Fichte cree encontrar una clarificación de sus propias dificultades y una forma de satisfacer las necesidades sentidas a veces de manera particularmente apremiante. Sin embargo, la comprensión de Kant va de la mano con la aporía en que se encuentra: por un lado, ve aparecer la posibilidad de un nuevo curso del pensamiento que lleva a conclusiones distintas a las del determinismo, y esto sigue siendo pensamiento en acto; pero, por otro lado, lo que está en juego es la posibilidad de superar el racionalismo y sus presupuestos sobre la base de un principio diferente al del conocimiento. El mundo objetivo en su infinita determinidad a través de la inteligencia sigue siendo para ésta un algo, que a la vez es para ella indeterminado: el oponer del Yo y el auto-ponerse del Yo se contradicen, y de esa oposición no puede librarse la facultad teórica, sino que más bien permanece para ella absolutamente. En esta relación recíproca persiste una oposición que sólo puede resolverse si se “progresa”, según Fichte, en dirección a entender la producción de lo objetivo como un acto de la actividad libre. Esto supone atribuir un lugar predominante al punto de unión entre las leyes de la naturaleza y la ley de la libertad: el cual debe ser pensado como “más profundamente” que los principios de ambas legislaciones.<sup>17</sup>

En este contexto, el lugar de la “pura apercepción”, al tiempo que se resignifica visto desde un plano más amplio cuando Fichte sostiene la deci-

---

<sup>16</sup> WLnm 87. También: “Yo estoy limitado, en primer lugar de modo práctico” (WLnm 98).

<sup>17</sup> “Este punto de unión entre las leyes de la naturaleza y las leyes de la libertad debe ser pensado como más profundo que los principios de ambos” (GA II/1 329) (*Dieser Vereinigungspunct zwischen Natur -und Freiheits- Gesezen muss tiefer liegend gedacht werden, als die Prinzipien beider*).

siva afirmación del primado de lo práctico sobre lo teórico,<sup>18</sup> se conserva con el recaudo de no hacer de ella un *mortuum*, un momento abstracto o cristalizado a la manera del racionalismo.<sup>19</sup> Si lo absoluto del principio es indispensable para la practicidad de la razón y se considera que lo absoluto no está justificado teóricamente, se puede avanzar en la tesis de que su fundamentación se consuma en la esfera moral y una etapa más alta de la reflexión coincide con un progreso en la autonomía de los individuos. La razón en pugna con el dogmatismo ha acogido en sí decididamente esta inclinación, al punto de no dejar fuera el momento de la decisión. En otros términos, la razón práctica no renuncia a la voluntad de racionalidad. Lo cual implica garantizar su autonomía a la vez que resignificar el sentido de la naturaleza ahora visto como material de la acción engendrado a partir de la libertad.

Libertad es, por tanto, sinónimo de actividad del Yo y, en este sentido, su determinación esencial. Lo cual implica que, esta actividad sea: a) racional y b) se circunscriba individualmente. Esto es, en filosofía práctica no basta hablar de racionalidad en general; es preciso que el ámbito de la razón se delimite de tal manera que lo actuante se configure como un ser. Por lo tanto, el ser racional será el sujeto de la acción conforme a la cual se articulan lo subjetivo y lo objetivo; él es quien pone y determina un mundo sensible fuera de él y se pone a sí mismo como autoconciencia. Pero el ser racional no puede ponerse como autoconciencia sin ponerse como individuo, como “uno” entre una pluralidad de seres racionales. Esto es lo que Fichte entiende por persona, cuya libertad es asimismo una libertad de ejercicio, o la mera capacidad de proyectar la actividad que surge de la espontaneidad. Lo que implica introducir la contradicción en el núcleo del sistema, dado que ahora el pensamiento, a la vez que intenta alejarse del procedimiento deductivo del racionalismo, se configura sobre la base de la pérdida de racionalidad contenida en los primeros principios del conocimiento y en las conclusiones que de ellos se derivan. Parece pues que el nuevo horizonte que se abre, pone en crisis la pretensión de un saber analítico, y con ello, un concepto de libertad subordinado a la exigencia del rigor de saber teórico disociado de lo práctico.

Kant había ya retirado de la Naturaleza, situándola en las funciones sintéticas del sujeto, a la legalidad del reino de los fenómenos causalmente determinado, así como del reino de la libertad que se daba a sí mismo sus propias normas. Al inicio de la *Crítica de la razón práctica*, Kant escribe:

---

<sup>18</sup> Cf. RA, GA I/2 66.

<sup>19</sup> Fichte ubica a la unidad sintética como “condición objetiva de todo conocimiento” (*objective Bedingung aller Erkenntnis*) (GA II/1 313). En realidad, al igual que Kant, también para Fichte la sinteticidad caracteriza al pensamiento en su actividad, pero esta síntesis necesita del fundamento de la identidad de la *apercepción*, que está más allá de la síntesis misma.

“El concepto de la libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *piedra angular* de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa”;<sup>20</sup> al tiempo que en la *Crítica del Juicio* concluye taxativamente, “puesto que en último término todo el trabajo de nuestras facultades ha de dirigirse a lo práctico y unificarse allí como en su fin o meta”.<sup>21</sup> Esto supone que el sujeto no se define sólo por su acción ideal (lógico-trascendental) –como vimos en la primera *Crítica*–, sino también por su acción *real*,<sup>22</sup> es decir, el sujeto está orientado intencionalmente al mundo a la vez que, reflexivamente, sabe de sí; ésa es la conciencia moral. Dice Kant: “Sólo el concepto de libertad permite que no tengamos que salir fuera de nosotros mismos a fin de encontrar, para lo condicionado y lo sensible, lo incondicionado y lo inteligible”.<sup>23</sup> Y expresa en el último párrafo de la *Crítica del Juicio* que el único concepto de lo suprasensible que demuestra su realidad en la experiencia es la libertad bajo leyes morales racionales.<sup>24</sup>

Ciertamente, el progreso de la inteligencia crítica significaba progreso hacia la autonomía del individuo; la disolución de las ataduras dogmáticas era la condición para liberar a la sociedad del efecto innecesario por ser autoimpuesto del “estado de tutela del que él mismo es responsable”. La emancipación por vía de la Ilustración requería la voluntad de ser racional. Por tanto, la idea de razón incluía la voluntad de alcanzar la “madurez” (*Mündigkeit*), la autonomía y la responsabilidad en la dirección de la propia vida. Kant había aseverado que sólo por la ley de la razón conocemos la libertad (más primordialmente la razón en su uso *práctico*). Y sólo por la existencia de la libertad es posible la razón. Tal es el famoso “bucle” reconocido por Kant, que nos lleva más allá de la común relación de causa y efecto: la razón es fundamento (lógico) de la libertad, mientras que ésta es la función (ontológica, efectivamente) de la razón: “la libertad es, cierta-

<sup>20</sup> Kant, I., *Crítica de la razón práctica* [*Kritik der praktischen Vernunft* (1788)], en adelante: KpV] A4. Trad. esp. de E. Miñana y M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1975. Véase también KrV A 840, B 868.

<sup>21</sup> Kant, I., *Crítica de la facultad de juzgar* [*Kritik der Urteilskraft* (1790)], en adelante: KU], § 3, B 8. Trad. esp. de Pablo Oyarzún, Caracas, Monte Ávila Ediciones, 1992.

<sup>22</sup> Donde más claramente está expresada la identificación entre el libre albedrío y el “Yo actúo” en Kant es en la Introducción a *La metafísica de las costumbres* [*Die Metaphysik der Sitten* (1796)], traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 1994, sobre todo si se tiene en cuenta el origen del mal radical en la libertad humana. Cf. Kant, I., *Religión dentro de los límites de la mera razón* [*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793)], Primera parte, III, IV y Nota general. Trad. esp. de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1981.

<sup>23</sup> KpV A 189 (AA V 105).

<sup>24</sup> KU § 91 (AA V 474).

mente, la *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad”.<sup>25</sup>

La libertad moral, en consecuencia, es para Kant, una acción consciente, subjetiva y autónoma, responsable de sí, imputable al sujeto como su origen (*imputatio, Zurechnungsfähigkeit*) en cuanto que da principio a un ser.<sup>26</sup> Es por la razón práctica que el hombre se eleva a Humanidad, ya que aquí la voluntad humana, *autoconsciente*, se sujeta libremente a lo que ella misma es, a su *esencia*. De estar sujeto a leyes que soportaba como “destino”, como algo impuesto desde afuera, ahora sabe que tales leyes no eran sino formas unilaterales y, por ende, incompletas, fallidas, de su propia razón. Razón entrañada en el individuo, pero tendencialmente orientada a la reconciliación mutua de todos los hombres.

Según Fichte, y recuperado el sentido de la afirmación kantiana de que se trata de un *Actus der Spontaneität*, lo que se entienda por *Tathandlung*, pone de manifiesto el carácter “práctico” de la razón comprendiendo la estructura concreta de las dos caras de la oposición al representar el punto de vista de la totalidad: por el anhelo el Yo es impulsado hacia fuera, tanto hacia la actividad teórica del conocimiento y objetivación del mundo limitante, como a la transformación del mismo o impulso hacia el cambio de sentimiento o situación: “En el anhelo están íntimamente unidos la idealidad [la acción teórica] y el impulso hacia la realidad [la acción práctica]”.<sup>27</sup> Esto, de hecho, crea esa situación estructural en que la actividad originaria real-ideal del Yo se convierte en *Streben*, en esfuerzo o tendencia o aspiración a la plenitud de ser, configurando el punto de vista desde el cual podemos entender el significado de la posición del principio, y la misma actividad teórica. *Streben* no es pensamiento (*Denken*) y, por tanto, parece estar fuera del principio de contradicción. Sin embargo, la contradicción caracteriza su estructura: la actividad infinita no resuelve en sí la oposición, pero tiende a hacerlo, se *esfuerza*, manteniendo la recíproca implicación. Expresando todo el sentido de “lo práctico”, pues implica lo finito, por un lado, y lo infinito, por otro, como tarea a realizar, logra exponer el conflicto central que está en juego: limitarse y sobrepasar el límite:

El resultado de la investigación que hemos hecho hasta ahora es, por tanto, el siguiente: la actividad pura del Yo, reingresando en sí misma, es, en relación con un objeto posible, un esfuerzo; y en efecto, en comparación con la demostración dada más arriba, un esfuerzo infini-

<sup>25</sup> KrV V 4.

<sup>26</sup> En contraposición a la cosa, “*persona* es aquel sujeto cuyas acciones son susceptibles de una *imputación*” (Kant, I., *La metafísica de las costumbres*, AA VI, 223; véase también 227).

<sup>27</sup> GWL, FSW I 320 = GA I/2 444.

to. Este esfuerzo infinito es infinitamente la condición de la posibilidad de todo objeto: sin el esfuerzo no hay objeto.<sup>28</sup>

Si antes del '90 las exigencias prácticas y las teóricas estaban en desacuerdo entre sí –no encontrando un punto adecuado de articulación–, ahora, en cambio, la estructura práctica de la razón está determinada de tal manera que exige precisamente esa posición del primer principio del Yo absoluto, que parecía no encontrar una justificación teórica en el marco del pensamiento de Fichte. Este Yo absoluto, que surge en la vida como un *esse in mero actu*, no tiene nada que ver con la esencia dogmática. Las leyes que determinan la acción del Yo provienen de su propia libertad. De tal modo que donde se espera la síntesis suprema persiste siempre la misma antítesis entre el presente limitado y una infinitud que se sitúa fuera de él.

#### IV. Acción moral y libertad

La crítica kantiana ofrece a Fichte los argumentos para trascenderla. Con el problema de la acción se abre el mundo de la libertad, de manera que sólo ahora puede hablarse fundadamente de moral más allá del mundo de la necesidad natural. Lo que parecía abandonado al sentimiento, tiene como fundamento la razón: la indagación racional permite un acceso privilegiado al problema planteado por la acción libre del hombre.

Si Kant reflexionó sobre la forma moral de la acción, sobre la ley moral, Fichte lo hace también sobre su realidad, colocándola en el principio, como el supremo entre los principios de toda *Doctrina de la Ciencia* en cuanto principio primero de realidad (*Realität*): “El Yo incluye, en la intuición y en el concepto de sí mismo, todo lo que es originario (pero nada es originario sino lo libre)”.<sup>29</sup> Según Fichte, se trata de llevar adelante la tesis pura y simplemente opuesta del dogmatismo que quiere considerar todo lo real, el espíritu humano y el mismo Dios, como una sustancia, como una *res cogitans* o como un *être*, que sería también capaz de acciones. Si el mundo de las cosas es real, entonces el mecanismo de la complejión del universo adquiere un absoluto poder sobre el hombre: así como las cosas se determinan necesariamente unas a otras, de igual manera determinan también las representaciones y, por medio de éstas, la voluntad. Para Fichte, todo “dogmatismo” del ser, todo realismo de la Naturaleza, por limitado y

---

<sup>28</sup> GWL, FSW I 261-262 = GA I/2 397.

<sup>29</sup> Fichte, J. G., *Sittenlehre*, FSW IV 38 = GA I/5 52. Si bien Fichte otorga a la *Sittenlehre* un grado superior, también reconoce que por encima de ella está la *Religionslehre*, y debajo de ella se encuentra la *Rechtslehre* y la *Naturslehre*, las cuales, asumiendo las perspectivas que parten de aquélla, pueden ser verdaderas, exactas y profundas, en la medida de que el punto de reflexión de una informa a las otras. Alterar esta relación implicaría caer en una confusión filosófica, quitando a la moralidad su carácter específico.

encubierto que sea, trae inevitablemente consigo el determinismo riguroso. Por el contrario, la filosofía, como efectiva ciencia fundamental, no es, según esto, una búsqueda de los principios sustanciales de la arquitectura del mundo exterior, sino una interna iluminación de las formas de vida y de las necesidades funcionales de la razón, del yo libre; en definitiva y en conjunto, “un único y continuado análisis de la libertad”.

Es sobre todo en este sentido en el que Fichte habla de intuición intelectual, que incluiría no solamente el “yo pienso” kantiano, sino más aún el imperativo categórico,<sup>30</sup> proponiendo una ampliación a la totalidad del sistema completo, teórico y práctico. Es decir, su punto de partida no es exclusivamente moral pero tampoco puramente teórico: la reflexión trascendental –propia de la acción– no se limita a descubrir teóricamente un “hecho de la razón”, sino que es la acción consciente que se protagoniza a sí misma, una acción subjetiva responsable de sí, atribuible o imputable al sujeto como su origen (*imputatio, Zurechnungsfähigkeit*). En consecuencia, de la dimensión moral de la acción procede el proyecto teórico de conocer objetivamente el mundo, articulándose así las dos *Críticas* kantianas, estableciéndose una unidad sintética entre ellas, no sólo en el objetivo final de sus esfuerzos, sino también en el inicio de las acciones subjetivas que describen. Con esto se cumple el proyecto kantiano de que la libertad sea la piedra angular de todo el sistema de la filosofía. Esta dependencia o subordinación de lo teórico a lo práctico queda especialmente captada en la segunda redacción de la *Doctrina de la Ciencia*, la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, según la cual únicamente hay pensamiento donde hay libertad, pero también a la inversa.<sup>31</sup> Así dice:

La intuición de lo real sólo es posible mediante la intuición de un actuar real del Yo; por tanto, toda experiencia parte del actuar [...]. La experiencia se relaciona con un actuar, los conceptos surgen por un actuar y sólo existen para el actuar, sólo el actuar es absoluto. Kant no diría que la experiencia es absoluta, él insiste en el primado de la razón práctica, sólo que no ha convertido de manera decisiva a lo práctico en fuente de lo teórico.<sup>32</sup>

De este modo, para Fichte, el porqué de la existencia del mundo es, en definitiva, una razón de orden moral. Hay que concebir el mundo de las cosas como una producción del Yo, encaminada a un fin práctico, a hacer

<sup>30</sup> ZE §§ 5-6, sobre todo FSW I 466 y 472 = GA I/4 219 y 225.

<sup>31</sup> Véase, por ejemplo, GWL, FSW I 277-278 = GA I/2 410.

<sup>32</sup> WLnm § 5, 60-61. Véase el contexto: WLnm 60-62, y también WLnm 49-50, 174 ss., 183. GWL, FSW I 262-264, 267, 277-278, 294-295, 320 = GA I/2 398-399, 401, 410, 424, 445, respectivamente. GNR, FSW III 20-22 = GA I/3 331-333. *Sittenlehre*, FSW IV 163 ss. = GA I/5 152 ss.

posible la moralidad del ser racional. El mundo deviene escenario de la acción moral, material sensibilizado del deber, campo de ejercicio en el que el yo se prueba y plenifica. Ya en su *Sittenlehre* Fichte define a la moralidad como reconquista del Yo íntegro, como impulso hacia la libertad desde la libertad. La acción de la libertad no tiene otro fin que la misma libertad. La libertad no es un estado, sino una tarea. Ser libre es el destino más interior del hombre.

Con lo cual, Fichte puede concebir la razón como ligada a la *aspiración* de un sujeto que en el aprehenderse a sí mismo y ponerse a sí mismo y a las cosas, sostiene su propia libertad de acción como causalidad de esa razón práctica, siendo la *moralidad* esa propiedad que nos diferencia de todas las demás partes de la naturaleza, que se constituye en la justa definición del hombre, que insta a comportarse como un ser que *se sabe* independiente de las necesidades naturales, no sólo para mantenerse en su ser, sino también para promover asintóticamente la unión e identificación de todos los hombres en y como Humanidad: una posición en la que cada individuo no se limita a ser “espejo viviente del Universo”, sino a ser el Universo entero, expresado en cada caso con una voz única, distinta y absolutamente necesaria. Algo que no será sino como una pura exigencia: algo que solamente (y nada menos) *debe ser*. No una descripción, sino una prescripción. No una definición, sino un imperativo. En este sentido, el fin último de la moralidad ya no es externo a la voluntad, sino que es un *factum* de la razón del que la voluntad es consciente, anterior a toda representación, a todo “sujeto” y a todo “objeto”, que en todo caso está como más bien *dejado-atrás* en y por el ser-sujeto (*autoposición*) del sujeto. No se trata de un mero poder de determinación que pondría el límite como fijo e inmutable, sino que, mientras la filosofía pasa a ser el saber o la ciencia porque sólo la certeza absoluta misma es absolutamente cierta (el saber absoluto se identifica con el camino que a él conduce al asumir la forma del proceso mismo que hace la mente finita tendida hacia lo absoluto), en el terreno práctico ocurre que la única decisión es el carácter mismo de la decisión. El imperativo categórico es: *decide*, autoexigencia sin más de la libertad.

El contenido de la ley moral sólo puede consistir en la realización de este destino: llegar a ser verdaderamente libre. Esto, a su vez, sólo es posible si la acción se cumple cuando el Yo se despliega venciendo la resistencia de lo que se le opone a la vez que se constituye en la condición de posibilidad de su acción. Todo el aparato de la representación y el mundo representado está ahí para darnos la oportunidad de cumplir con nuestro deber. Somos inteligencia para que podamos ser voluntad. El mundo no es sino el material sensible de nuestro deber. Ninguna acción es posible sin un mundo como objeto de acción, ningún mundo posible sin una conciencia que lo represente, ninguna conciencia sin reflejo del Yo en sí mismo, ningún reflejo sin limitación. La objetividad sólo está ahí para ser trabajada de

tal manera que la actividad del Yo se haga visible en ella. A su vez, lo infinito no es aquí propiedad de la actividad, sino su meta, su ideal: no existe sino en la forma de un *deber ser* eternamente incumplido.

En suma, no puede concebirse más que negativamente, esto es, como un fin contra el cual no se debe jamás obrar y como un fin que no debe nunca aparecer como un mero medio, sino estar presente, en cuanto fin, en todo acto de la voluntad. Es cierto que la ley moral ejerce una coerción sobre la voluntad, pero se trata de una coerción interna, no externa, en cuanto que viene a ser profesada por la razón y su ley objetiva. De tal modo que, la “razón” no es concebida ahora como un estático sistema de verdades eternas, o bien como tesoro innato de las mismas en el alma humana permanente como sustancia, sino que en su raíz es idéntica a la *libertad* legisladora y a la pura *voluntad*, frutos de esa vida de un Yo consciente de sí que son las inteligencias cognoscentes y activas.

## V. Intersubjetividad: alteridad y reconocimiento

Lo dicho hasta ahora sitúa el ejercicio de la libertad en el plano intersubjetivo del reconocimiento recíproco. No se llega a ser libre sino ejercitando la libertad: cada propósito (objetivo) alcanzado se convierte en un impulso para continuar la tarea; cada tarea cumplida está vinculada a una nueva. La acción, la actividad, se convierte así en el valor ético fundamental. Lo cual no significa construir una ética puramente “interior”: la conciencia moral es tanto individual como supraindividual, ya que el impulso del otro hacia la libertad es para ella ley en la misma medida en que lo es el suyo propio. Es decir, el individuo forma parte de una comunidad ética en la que la libertad se realiza en la reciprocidad de sus acciones. De ahí se sigue que la realización de la libertad a la que tiende el acto moral, no puede ser meramente la realización de *mi* libertad. Yo sólo soy libre en la medida en que los otros también lo son. Lo cual significa, en concreto, el libre desarrollo de la humanidad, la libertad de todos.<sup>33</sup> En consecuencia, la

<sup>33</sup> El enfoque abierto acerca de la noción de “intersubjetividad” en su estudio del Derecho natural –en *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* [*Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, Jena und Leipzig, bei Cristian Ernst Gabler (1796/7)], trad. esp. de José L. Villacañas Berlanga, Manuel Ramos Valera y Faustino Oncina Coves, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994– convierte a Fichte en el principal antecedente de una categoría central para la comprensión de la filosofía práctica posterior. Los párrafos 1-6 constituyen el primer tratamiento en el pensamiento occidental, sorprendente por la profundidad con que se tematiza, de la textura de la intersubjetividad. Los atisbos sobre la función del tú o el mundo interpersonal, que aparecen entonces, según hoy conocemos, por parte de Jacobi, Hölderlin o Novalis, sólo son acercamientos intuitivos de algo que implícitamente recorre el ambiente y que sólo Fichte supo tematizar. La referencia a la doctrina moral fichteana tiene lugar ante todo en el contexto de la discusión actual respecto a la

realización de la libertad no es exactamente una progresión, sino una conversión, siendo en ella que se consuma la teoría de los dos mundos y, por lo tanto, la destinación trascendental del hombre. En este contexto, la existencia suprasensible de la justicia es *actual*, y no una mera posibilidad de realización en una vida futura. A su vez, la libertad no es solamente la actividad singular de un individuo aislado, el esfuerzo (*Streben*) del yo finito que, imposibilitado para superar su limitación en el ámbito teórico, cognoscitivo, y así eliminar esa voidad escindida, se hace práctico: el enigmático entrecruzamiento de expansión vital y recogimiento sobre sí, pone de manifiesto la instancia de responsabilidad del sujeto frente a sí mismo a partir del modo de ser no cósmico de su ser originario. Este activo ponerse (determinarse queriendo) signa el destino del sujeto en su conocer y abrirse a lo real en un desarrollo espiritual espontáneo, esencialmente distinto de los procesos psicológicos-temporales de la experiencia interna. Este acto originario de la libertad es el presupuesto para que el hombre pueda elevarse con su propio esfuerzo hasta el punto de vista de la autonomía y la madurez sólo desde el cual es posible la comprensión crítica del mecanismo a partir del que se genera el mundo y la conciencia.

La posición de Fichte representa una significativa respuesta a una época atravesada por la incertidumbre inexorable de un futuro abierto, en la que el orden social deja de ser un conjunto de vínculos objetivos, para considerarse como resultado aleatorio de un conflictivo y nunca acabado proceso de construcción y aproximación a ese momento terminal y absoluto de realización de la libertad. Esencial para este proceso es la desacralización de la propia actividad humana, que permite precisamente relativizar los vínculos y con ello liberarlos de sus ataduras dogmáticas, significados y valores. Pero también, la autonomía y distinción de las esferas de acción son las mismas que harán imprescindible una concepción individualista y pluralista del orden social, desplazando la imagen de la *comunidad* natural con la nueva representación de la *asociación* libremente construida y proyectada. De allí que la percepción de los límites razonables de la convivencia humana plantea de modo inevitable la necesidad de responder a 1) la unión o vinculación entre las personas y 2) la responsabilidad recíproca individual y personalizada respecto de cada uno y de todos en conjunto. Con ello, el reconocimiento de la alteridad se convierte en la cuestión

---

teoría de la interpersonalidad que allí se desarrolla. A partir de ella no pueden establecerse solamente vinculaciones con una fenomenología del mundo social y con una teoría del sí mismo social (Schütz), sino que también se encuentran los puntos de contacto para la explicación de la acción y razón comunicativas. Cf. Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Tomo II: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973 (trad. esp. de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill, *La transformación de la filosofía*, II: “El *a priori* de la comunidad de comunicación”, Madrid, Taurus, 1985).

perentoria de viabilidad de la misma organización social, adquiriendo un carácter racionalmente irrenunciable por su capacidad para superar el subjetivismo y la arbitrariedad que implicaría un individualismo extremo.

En esta línea, según Fichte, y contrariamente a lo que pueda suponerse, la acción propia del Yo orientada a la superación de su propia finitud en busca de lo infinito inalcanzable, se constituye precisamente en “libre” por realizarse como tal en el reconocimiento efectivo de la realidad del otro como un fin en sí mismo. De este modo, la posibilidad de evitar la “dispersión” (*Zerstreuung*) y la fijación de la conciencia a la exterioridad de las cosas, no se circunscribe a la voluntad de autonomía de un sujeto solitario movido por el interés egoísta de un conocimiento unido al querer. Más bien, esta espontaneidad activa se realiza y expande al particularizarse y cobrar existencia concreta en la relación entre sujetos co-partícipes de un espacio común: el Yo abandona su supuesta simplicidad abstracta para entrar en relación con las intenciones, sentimientos y deseos de los otros, de tal modo que las pretensiones de rectitud, adecuación o legitimidad de los propios actos se interpretan no aislados, sino integrados en un plexo vital en el que no se renuncia a la posibilidad de una vida pública basada en el reconocimiento y el interés de todos. En su artículo, “La dimensión horizontal y vertical del reconocimiento en la filosofía política de Fichte”, Héctor Arrese Igor dice lo siguiente:

Fichte desarrolló durante su estancia como profesor en la Universidad de Jena, una teoría política muy innovadora. El punto en el que Fichte se separó de la tradición filosófico-política reside sobre todo en su concepción del Estado y la vida política a partir de la necesidad de los individuos de ser reconocidos por el otro, para poder constituir su subjetividad. Es decir que Fichte intentó integrar la dimensión antropológica con la política y comunitaria, mediada por una concepción determinada de la intersubjetividad.<sup>34</sup>

Según Arrese Igor, en *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* Fichte se refiere ante todo a la relación cara a cara que hace posible el mutuo reconocimiento de los sujetos libres e iguales. De tal modo que el Yo puede ser consciente de sí mismo únicamente cuando otro lo considera un ser racional y libre, es decir, se relaciona consigo mismo a través de la mediación del otro. Cita a Fichte: “el hombre (y todos los seres finitos en general) sólo serán hombres entre los hombres”.<sup>35</sup> El autor contempla que la estructura de esta relación intersubjetiva, tal cual la concibe

<sup>34</sup>Arrese Igor, H., “La dimensión horizontal y vertical del reconocimiento en la filosofía política de Fichte”, en López, Diana María (Comp.) *El Idealismo alemán como filosofía de la libertad. Julio De Zan In Memoriam*, Paraná, Ediciones UADER, 2020, p. 209.

<sup>35</sup> GNR, FSW III 39 = GA I/3 347; trad. cit. p. 133.

Fichte, no está libre de problemas: primero, esta relación no puede ser pensada como un movimiento intencional en el que el Yo se dirija al otro al modo en que lo hace en la relación sujeto-objeto. Precisamente, si la relación con el otro fuera pensada en los términos de la relación con el objeto de conocimiento, el otro limitaría su libertad como de hecho sucede cuando lo que se conoce impone sus reglas y características para ser conocido. La relación aquí es entre sujetos, y es pensada por Fichte en los términos de una *exhortación* (*Aufforderung*) del otro al yo para que se autodetermine a la acción. Aparece así el segundo problema: no puede tratarse de una relación asimétrica, unilateral. Dice Arrese Igor:

[...] a fin de que el yo pueda ser reconocido categóricamente por el otro, es necesario que responda al reconocimiento inicial del otro, confirmándole que es un ser racional y libre. Es decir que el círculo de la relación de reconocimiento se cierra sólo cuando el yo se autodetermina a la acción y, de este modo, confirma el reconocimiento inicialmente problemático del otro. Esto implica que se trata de un vínculo de mutuo reconocimiento (*wechselseitige Anerkennung*) entre los sujetos [...]. De allí Fichte concluye la necesidad de que los sujetos limiten su libertad según el principio del Derecho, que prescribe que los sujetos deben limitar sus esferas de acción de modo tal de dejar una igual esfera de acción para el otro”.<sup>36</sup>

Ese giro hacia la matriz intersubjetiva de las orientaciones por las que se guía la acción individual, lejos de debilitar, refuerza la comprensión racional del mundo y la significación universal de los principios de la acción moral, instaurando la necesidad de un espacio para la libre persecución de los propios fines, con la única restricción de que tal persecución sea compatible con la misma libertad para todos los individuos.

En un sentido amplio, la razón se halla para Fichte entrelazada con la complejidad del espíritu humano en el avanzado estadio de su despliegue histórico. Desde la idea de una voluntad racional, entendida como “lo que todos podrían querer”, es posible elaborar modelos de convivencia intersubjetivos de reconocimiento, atendiendo a los diferentes contextos, que tengan, sin embargo, una aspiración común. La libertad, alcanzada en el proceso histórico-universal de acoger como propio el interés de la razón, caracteriza a los hombres que han superado el carácter institucionalizado del dogmatismo: a ellos corresponde en primer término un mérito no teórico sino práctico. El resultado global de ello sería el progreso de la ciencia necesariamente acompañado de un progreso moral, basado no sólo en la asimilación de la lógica de las cuestiones teóricas a la de las cuestiones

---

<sup>36</sup> Arrese Igor, H., “La dimensión horizontal y vertical del reconocimiento”, *op. cit.*, p. 212.

prácticas, sino también la experiencia histórica de las resonancias que los avances en el terreno teórico manifiestan en las esferas de la moral, la política y el derecho.

## VI. Legalidad jurídica y poder del Estado

Sólo se puede actuar de forma individual. La *mera facticidad* de la actividad particular de los individuos movidos por sus necesidades o apetencias, y de las relaciones que se tejen en el desarrollo de actividades cuyas “ciegas oscilaciones” por momentos se equilibran y por momentos entran en crisis o desembocan en conflictos diversos, pone de manifiesto tanto las diferencias –de valores, posesiones, funciones, intereses– como la coincidencia de la igualdad de los sujetos en las relaciones. Sin privilegios, títulos y jerarquías, propios de un modelo feudal de comunidad, la igualdad formal de los sujetos se consolida como condición para el funcionamiento de la sociedad a través de la cual queda constituida la esfera del *derecho*.

Esta validez normativa se basa en la suposición de que, llegado el caso, las normas podrían ser justificadas y defendidas frente a la crítica. Suposición que no descansa en el vacío. Es consecuencia de una representación de la orientación práctica según la cual las esferas de acción son reguladas en términos universales y la formación de la voluntad jurídica está fundada en principios. Dice Arrese Igor:

Contra algunas interpretaciones solipsistas y subjetivistas de Fichte, la teoría fichteana del derecho está fundada claramente en el ámbito de la intersubjetividad [...]. Ahora bien, el enfoque performativo que da al problema del reconocimiento implica claramente una determinada teoría de la acción. En primer lugar, sostiene que el concepto de fin que el agente se propone realizar con la acción no debe contener elementos conceptuales que entren en contradicción con la idea del otro como un ser igualmente libre y racional [...] toda vez que el objetivo del yo es confirmar al otro en su carácter racional y libre. Por otro lado, Fichte argumenta no sólo que el agente no debe caer en contradicción con el fin de reconocer al otro, sino que debe intentar realizar esta finalidad. Con palabras de Fichte: “la *condición* es *no* sólo que yo no actúe de modo contrario al concepto captado, *sino* que actúe siguiéndolo efectivamente [...]”.<sup>37</sup>

Podría decirse que la posibilidad de resolver los conflictos racionalmente presupone que ya se ha llevado a cabo en la práctica la ruptura del

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 214. La cita de Fichte: “Die Bedingung ist [...] nicht dass ich nicht nur dem gefassten Begriffe entgegen handle, sondern, dass ich ihm wirklich gemäß handle” (GNR, FSW III 45 = GA I/3 352; trad. cit. p. 138).

solipsismo radical de la conciencia natural, es decir, presupone la constitución de la intersubjetividad como algo ya logrado. Pero este paso de la autoconciencia hundida en la singularidad cerrada sobre sí misma al estado de autoconciencia universal, no se realiza sin la experiencia del valor de la legalidad jurídica y la igualdad ante la ley desde las cuales alcanza legitimidad todo procedimiento que se precie de “justo” frente al predominio de los intereses privados. Si el derecho formal reconoce esferas de arbitrariedad individual, la armonía de estas esferas también exige, ciertamente, la limitación de la arbitrariedad individual de cada uno en beneficio de todos, en manos del Estado.

El Estado debe garantizar la libertad de todos los ciudadanos en un contexto de incertidumbre, dado que ellos quedan libres de responder a la exhortación del otro [...] Por esta razón, Fichte considera necesario suponer que todos los individuos serán egoístas [...]. Este supuesto psicológico-moral del egoísmo universal le permite diseñar una estructura legal fundada en el derecho de coacción (*Zwangsrecht*). Este sistema funciona en base al deseo de los ciudadanos de conservar su libertad y propiedad a cualquier precio. De este modo, los ciudadanos respetarán la libertad y propiedad de los demás, pero sólo en la medida que esto les permite conservar los propios derechos.<sup>38</sup>

Dado que el poder coactivo del derecho puede absorber las inseguridades que ofrece el procedimiento moral –carece de un código normativo al cual incorporarse, a la vez que se revela impotente para presentar exigencias<sup>39</sup>– tiene por misión asegurar un ámbito de libertad externa para que cada uno coexista con la libertad de todos bajo el imperio de la universalidad de la ley.<sup>40</sup> De este modo, si bien el ordenamiento jurídico autoriza una esfera de deseo personal en la cual cada ciudadano, en tanto que hombre privado, puede perseguir egoístamente metas que no estén explícitamente prohibidas según criterios de comportamiento externo, las limitaciones que se producen a partir de esta situación, se imponen de manera

---

<sup>38</sup> Arrese Igor, H., “La dimensión horizontal y vertical del reconocimiento”, *op. cit.*, pp. 217-218. Cf. GNR § 14, FSW III 144 = GA I/3 428.

<sup>39</sup> La diferencia más profunda está en la *coacción* y el *asentimiento* que acompaña a la ley. Si un sujeto moral no se convence de que una máxima de su acción puede convertirse en ley moral, ninguna fuerza externa a su conciencia puede imponérsela moralmente. Si un sujeto moral no experimenta remordimientos –sanción interna– por haber infringido una norma moral, no hay sanción externa que pueda castigarle moralmente. Los miembros de una comunidad ética, por mucho que lo desearan, no pueden coaccionar moralmente a los restantes miembros para que actúen según leyes de virtud, porque la coacción moral es interna. Por el contrario, los miembros de la comunidad política sí pueden coaccionar legalmente a los restantes ciudadanos para que cumplan las “leyes jurídicas” y respeten la libertad legal de todo el cuerpo político.

<sup>40</sup> Cf. Kant, I., *La metafísica de las costumbres*, AA VI 230.

coercitiva sobre la base de un poder de sanción que le garantice el respeto y acatamiento consiguientes. Según Arrese Igor: “el derecho de coacción exige castigar con la mayor velocidad y eficiencia posibles toda transgresión al principio del derecho, de modo tal que los ciudadanos obedezcan la ley por miedo al castigo que les sobrevendría en caso contrario”.<sup>41</sup>

La legitimidad de ese poder, alejada definitivamente de la autoridad conseguida mediante el *status* en el sistema de parentesco, cristaliza en torno a la función de la administración de justicia y del ejercicio legal del poder. Para que las decisiones vinculantes sean legítimas, esto es, para que puedan tomarse con independencia del ejercicio de amenazas manifiestas de sanción e imponerse regularmente aun contra los intereses de los afectados, tienen que ser consideradas como cumplimiento de normas intersubjetivamente válidas y jurídicamente observables. De este modo irradia la racionalidad en el ámbito de las relaciones humanas, y notoria y primordialmente en el plano jurídico, sin que la positividad de éste tenga que venir amparada por más razones que la forma de la ley y la legítima *autoritas* de su promulgador. Dice Arrese Igor:

Para que el derecho de coacción pueda aplicarse, el agente que lo ponga en práctica debe ser una voluntad superior a la de los individuos, tomados por separado. La razón de esto reside en que la voluntad que haga respetar el derecho debe tener un poder superior al de cada voluntad individual a fin de poder imponerse sobre ellas. Pero esta voluntad no puede ser coaccionada por otra superior a ella, dado que esto implicaría que no posee la potencia suprema para coaccionar. Una hipótesis tal reabriría el problema acerca del modo de garantizar el principio del derecho. Por otro lado, tampoco sería necesario coaccionar a esta voluntad superior, dado que esta ya estaría determinada de acuerdo a derecho. Por lo tanto, Fichte sostiene que el interés individual y el común deben estar identificados desde el momento mismo de la constitución de la comunidad legal, en el seno de esta voluntad colectiva. Pero esto es posible sólo en el marco de aquello que Fichte denomina como una *res publica* [y considera al Estado como garante del derecho].<sup>42</sup>

El Estado de derecho, tal como lo configuran las constituciones decimonónicas, se funda, en primer lugar, en el *imperio de la ley* que idealmente sustituiría la arbitraria discrecionalidad del monarca absoluto por la racionalidad y generalidad de las normas emanadas de los poderes fácticos:

---

<sup>41</sup> Arrese Igor, H., “La dimensión horizontal y vertical del reconocimiento”, *op. cit.*, p. 218. Cf. GNR § 16, FSW III 157 = GA I/3 437.

<sup>42</sup> Arrese Igor, H., “La dimensión horizontal y vertical del reconocimiento”, *op. cit.*, pp. 218-219. Cf. GNR § 16, FSW III 151 = GA I/3 433; § 15, FSW III 147 = GA I/3 430.

la responsabilidad política de los gobernantes se somete al control político y judicial, a la vez que se afirma como un límite infranqueable, la prioridad de un conjunto de derechos básicos (especialmente derechos de libertad y propiedad). El constituir a los individuos como *sujetos jurídicos* les permite desarrollar acciones sociales recíprocas reguladas y (relativamente) previsibles. Debiendo compatibilizarse la libertad individual negativa o privada, constituida en derecho supremo, con la libertad positiva o pública que se consolida de la mano del reconocimiento recíproco de cada uno y de todos en el conjunto, vinculado y vinculante, de lo social-comunitario, la voluntad racional, según Fichte, no es algo de lo que podamos cerciorarnos y asegurarnos *privativamente*, sino que es algo indivisiblemente ligado a procesos de formación en los que “se descubre” y “se forma” una voluntad común.

Ahora bien, ante la pregunta ¿cómo debe ser la Constitución que debe regir?, Fichte rechaza la idea de aquella en que se deja al poder coactivo abandonado a sí mismo (despótica). Tampoco acepta la idea de una constitución democrática, dado que aquí es toda la comunidad la encargada de coaccionar a cada ciudadano que infrinja el principio del derecho, no rindiendo cuentas más que a sí misma. En ambos casos, se genera un clima de impunidad con la consiguiente disolución del orden legal. Lo que Fichte defiende es una constitución que contemple la separación de los poderes: el ejecutivo y un poder de inspección o control del ejecutivo, corporizado en el “eforato”.<sup>43</sup> A su vez, desestima el control mutuo entre los poderes: cada uno debe limitarse al ejercicio de su función, el judicial a aplicar la ley y el ejecutivo a garantizar que la orden del juez se cumpla. En su libro *Derecho, intersubjetividad y justicia*, dice Arrese Igor:

Fichte escribe que, cuando una persona decide ser ciudadano de un Estado, se compromete a someterse a todas las leyes que en él rigen y que a futuro se promulgarán, porque en realidad se somete a la ley

---

<sup>43</sup> El “eforato” es un órgano de control del carácter constitucional de los actos de gobierno. Fichte considera que los éforos deben ser elegidos por el pueblo, dado que representan su voluntad de inspeccionar el ejercicio del poder coactivo que ha delegado en el gobernante. De allí que el pueblo deba elegir a los éforos de entre aquéllos conciudadanos que le despierten más confianza, en razón de su sabiduría y prudencia (GNR § 16, FSW III 175 = GA I/3 451). Según Fichte, se trata de una institución con larga tradición en Occidente, dado que ya encontramos al eforato en Esparta (nota al pie de Fichte: GNR § 16, FSW III 171 = GA I/3 449). También encontramos referencias al eforato en la *Política* de Aristóteles (1270 b) y en Althusius. Ver Renaut, A., *Le Système de Droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, París, Presses Universitaires de France, 1986, p. 382; Maus, Ingeborg, “Die Verfassung und ihre Garantie: das Ephorat (§ 16, 17 und 21)”, en Merle, Jean-Christophe (ed.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Berlín, Akademie Verlag, 2001, p. 151.

fundamental del Estado.<sup>44</sup> Esta es su Constitución, que prescribe que en el Estado debe reinar el derecho entre los ciudadanos, esto es, el mutuo respeto de la propiedad de cada uno, y que la ley debe ser aplicada infaliblemente por un poder ejecutivo constituido de tal o cual manera. Las demás leyes deben limitarse a aplicar esta ley fundamental y no son leyes en sentido estricto, sino más bien decretos.<sup>45</sup> Por lo tanto, no hay ninguna razón para separar el poder legislativo, el ejecutivo y el judicial.<sup>46</sup>

De manera más precisa, se requiere un orden jurídico según los principios de la razón práctica pero protegido por las sanciones automáticamente desencadenadas del poder estatal. Este orden jurídico debe poder actuar a la manera de un mecanismo natural. Si la pregunta es ahora, ¿cómo sería posible un Estado que realmente sea sólo la condición de la más alta libertad de los individuos particulares? Lo que a primera vista parece imposible, dado que, o bien se le retira al Estado la fuerza coercitiva –lo que conduciría a la disolución del orden legal–, o bien se le da de modo ilimitado –con lo cual tenemos el despotismo, habrá de caracterizarse, para Fichte, por el signo infalible del contrato por el cual el pueblo transfiere su potencia unificada al gobernante, denominado “contrato de transferencia” (*Übertragungsvertrag*). Según Arrese Igor:

Se trata de un contrato con una cláusula especial, que consiste en que no puede ser rescindido unilateralmente ni por los gobernantes ni por la comunidad. La razón de esta cláusula es que, si se diera una interrupción arbitraria y no prevista del contrato de transferencia, entonces se interrumpiría la aplicación de la ley. Si esta dejara de aplicarse, entonces cada ciudadano estaría autorizado para defender su libertad y su propiedad con todos los medios a su alcance. Con la interrupción de la legalidad, se disolvería inmediatamente la comunidad legal. El contrato de transferencia puede ser disuelto solo como resultado del interdicto dictado por el eforato, y el juicio popular posterior al gobierno.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Batscha, Z., *Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1970, p. 159.

<sup>45</sup> A diferencia de los representantes del contractualismo clásico (Rousseau, Kant y Locke), no hay en Fichte una instancia por medio de la cual el pueblo elija a sus representantes en el poder legislativo y, de este modo, sea autolegisador a través de sus representantes. En este sentido, se trata en Fichte sobre todo de una expertocracia en lo que al poder legislativo respecta (Maus, I., *op. cit.*, pp. 143-145).

<sup>46</sup> Arrese Igor, H., *Derecho, intersubjetividad y justicia*, San Martín – Buenos Aires, UNSAM Edita, 2016, p. 123,

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 127.

Fichte ha diseñado su ideal de Estado en torno a la pregunta acerca de los rasgos que deben caracterizarlo al momento de coaccionar a los ciudadanos para que respeten la ley. Queda claro que las garantías constitucionales son el fundamento reconocido de la estabilidad jurídicamente ordenada, esto es, de un orden en el cual tienen que legitimarse el ejercicio de la autoridad, la ejecución del poder y el equilibrio de fuerzas. Ahora bien, el Estado en tanto que Estado –a saber: la institución de la coerción en la que está íntegramente en rigor el dominio como sustancia de lo político–, es, en efecto, un signo reconocible de una concepción para la cual la comunidad legal no se articula de modo consistente con la idea de la comunidad política que Fichte desarrolla. Es decir, esta comunidad resultante del contrato social ya no está integrada por la trama de reconocimiento recíproco y simétrico entre sus miembros en orden a una unidad superior, producto de la participación, deliberación y voluntad de todos. Dice Arrese Igor:

La relación legal está orientada al reconocimiento de la libertad del otro para que se constituya como autoconciencia, es decir, para que sea libre. Esto significa que la deducción de la relación legal está orientada al reconocimiento de la libertad del otro como un fin en sí mismo. Pero luego Fichte advierte que no es posible garantizar la esfera de acciones libres del otro si no es en una organización política que haga realidad la voluntad común de hacer respetar el derecho. La razón de esto es que la comunidad legal no queda garantizada por la mera sumisión voluntaria de sus miembros al principio del derecho y a la ley de la coherencia consigo mismo [...]. Por eso es necesario que deleguen toda su libertad en un tercero, que unifique los poderes ejecutivo, legislativo y judicial en sí mismo.<sup>48</sup>

La teoría de Fichte deja así abierto el problema de la articulación de las formas horizontal y vertical del reconocimiento, quedando pendiente el desafío de volver a reconciliar al individuo con su comunidad. Concluye Arrese Igor:

[...] se trata de una consecuencia lógica de la estructura de aquella relación legal, cuya razón de ser era limitar las libertades de cada uno de sus miembros en favor de una cantidad igual de libertad para los demás. De aquella relación legal no surgió ninguna voluntad común autónoma respecto de sus voluntades individuales, que exigiera su participación permanente en su conformación, porque su contenido ya estaba dado exhaustivamente desde el comienzo.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> *Ibíd.*, pp. 140-141.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 141.

## VII. Conclusión

Para Fichte, el obrar precede al ser. Ahora bien, todo giro brusco en la forma de hacer filosofía tiene sus consecuencias inevitables allí donde la filosofía debería acreditarse, a saber, en la precisión, rigor y profundidad de los conceptos. Y esto de dos formas aparentemente diferentes, pero de hecho obedientes ambas a la misma actitud de base. Las dos se pueden observar en Fichte. La primera, correspondiente al período de Jena, en la que cabe discernir eso que se ha dado en llamar la “radicalización de la filosofía kantiana”; la segunda actitud, la del Fichte que escribe tras 1800, caracterizada por una flexibilización de los conceptos, comprendidos ahora como herramientas para la comprensión y transformación de la vida práctica. Estas dos posiciones son convergentes por cuanto obedecen a una misma convicción central: iluminar los rasgos del saber en orden a una praxis moral fundada en la libertad.

En el período de Jena, la *Doctrina de la Ciencia* explicaba los aspectos sustantivos por los que funciona el saber, el descubrimiento de sus acciones necesarias, indicando los lineamientos de la tarea de penetrar ese saber hasta su verdadera raíz. En Berlín predominaba esta última tarea y, acuciado por Jacobi, Fichte declara que el saber remite a la vida, a la vida originaria, sin la cual no sería posible. Por eso, no tiene inconveniente en llamarla *ser puro o ser absoluto*; “ser” no como categoría de la existencia perceptible, no como algo objetivo, sino en cuanto origen del saber: no un objeto del saber sino vida condicionante de todo saber efectivo.

En este contexto, si el sistema de la filosofía se propone ser una reflexión sobre el saber, sobre un saber que sabe acerca de lo real y no es mera ficción, el primer momento del que parta ha de ser una acción que dé cuenta de los dos, que sea saber y realidad. Pero no ha de ser “saber y realidad” de una manera yuxtapuesta, sino íntimamente ligados entre sí, o sea, una realidad que sostenga al saber en el ser, que le dé fundamento ontológico, dirección y sentido a su idealidad<sup>50</sup> y, por otra parte, un saber gracias al cual esa realidad sea originariamente protagonizada y sepa de sí como tal realidad originaria y libre (conciencia moral). Unidad de sujeto y objeto, es decir, de saber y realidad originarios, según la cual el término “objeto” no significa una cosa más del mundo, sino la realidad de la actividad prácti-

---

<sup>50</sup> “La actividad ideal no tiene en sí misma el fundamento de su estar determinada, como la real; ella es, por tanto, quieta (*ruhend*). El fundamento de la actividad ideal se halla en la real, que ella tiene ante sí [...]. La actividad ideal sería, según eso, producto de la capacidad práctica, y la capacidad práctica sería el fundamento existencial (*Existenzialgrund*) de la ideal” (WLnM 48-49). El interés de la razón es en último término práctico, decía Kant (KpV, “Dialéctica” III, A 219; AA V 121).

ca.<sup>51</sup> En este sentido, y a diferencia del dogmático, en el pensar del hombre libre se reconoce una espontaneidad que no se contenta con ningún dato. Por eso, la piedra de toque de la *Doctrina de la Ciencia* es:

que el concepto del ser no sea visto en absoluto como un concepto primero y originario, sino meramente como *derivado*, y derivado mediante la oposición de la actividad; o sea, que sea considerado como un concepto *negativo*. Lo primero positivo para el idealista es la libertad; el ser es para él mera negación de lo primero.<sup>52</sup>

En este punto, Fichte coincide con Kant en que lo que está en juego aquí no puede dirimirse en los términos de la causalidad propia de la necesidad. Los hombres comparten propiedades de otros seres vivos pero la diversidad humana de movimientos no está a merced del instinto. En este sentido, la existencia de la razón es siempre una posibilidad llevada a cabo por la libertad, al tiempo que la inteligibilidad de la libertad es siempre indirecta: su existencia sólo es, negativamente, pensable por la razón. De tal modo que la “acción de hecho”, en tanto se *intuye*, es una *conciencia* inmediata del pensar. Cabe recordar que Fichte no abandona nunca el plano de la *conciencia finita*, instalada en la tensión hacia el saber de lo absoluto, y no cómodamente ubicada en éste, para desde allí deducir la realidad: el “Yo” absolutamente libre se configura así en un *ideal* o “postulado” de la razón teórico-práctica. O bien, dada la primacía de la razón práctica, en un “imperativo” que podría formularse así: obra *como si* todos tus actos pudieran ser absolutamente imputados a tu voluntad libre, sin intervención alguna de las circunstancias. Cuando, en virtud de la limitación, la actividad ideal, separada de la real (la conciencia requiere distinción), retorna sobre el Yo y éste se identifica consigo mismo, aparece en esa intuición intelectual de sí dicha unidad en forma de conciencia moral o querer (puro), que es la relación primaria del Yo consigo mismo frente a la limitación o finitud<sup>53</sup>: se pone a sí mismo y para sí mismo absolutamente se convierte en un “*debe ser lo que es*”, en una tarea moral.

<sup>51</sup> “Objetivo tiene 2 significados, 1º, en oposición con la actividad ideal, es la actividad práctica; 2º, en oposición a todo el Yo, es el No-Yo” (WLnm 63).

<sup>52</sup> ZE, FSW I 499 = GA I/4 252.

<sup>53</sup> *Sittenlehre*, FSW IV 48-49 = GA I/5 61. “Un ser finito es finito sólo en cuanto inteligencia; la legislación práctica, que debe serle común con el infinito, no puede depender de nada fuera de él” (GWL, FSW I 249 nota = GA I/2 387 nota). Véase también WLnm, 142-143, 154. En la primera de las *Lecciones sobre el destino del erudito*, nos dice que es contradictorio preguntarse qué pueda ser el Yo puro en sí y sin relación, dado que toda conciencia requiere ya lo otro (FSW VI 294-295 = GA I/3 28). De este modo se fundamenta y deduce, más allá de Kant, el imperativo categórico (GWL, FSW I 260 nota, 263-264 = GA I/2 396 nota, 399). “A quien comprenda al menos correctamente esta autonomía del concepto [en el imperativo categórico], le surgirá la más perfecta

En este contexto, la naturaleza se reduce a material de la acción engendrado a partir de la libertad. El mundo es la materia sensibilizada del cumplimiento del deber; en esto y sólo en esto reside su “realidad”, cuya verdadera y profunda significación radica, precisamente, en nuestro destino moral. Si la naturaleza formada por las cosas ha de considerarse y tratarse meramente como el material de nuestro cumplimiento del deber, si su “realidad” es sólo teleológicamente relativa al despliegue espontáneo e inmanente de la razón moral, entonces es necesario, partiendo justamente de la significación y la estructura ética del espíritu, que para todo individuo libre tengan los demás seres libres una plena existencia propia, fin en sí misma. De este modo, una conciencia que se comprenda a sí misma y que comprenda a los otros como productos de las cosas que le rodean, es esclava del dogmatismo. Para elevarse por encima de la fijación de la conciencia no libre a las cosas, el Yo tiene que tener un interés por su propia autonomía en el contexto de la acción colectiva de individuos socializados. La mutua influencia no se entiende ya aquí al modo del obrar de una cosa sobre otra cosa, sino de un espíritu sobre otro espíritu, de una libertad sobre otra libertad. Es más, todo yo real tiene una existencia individual sólo en tanto vive y se forma en estas relaciones mutuas donde todo acto de libertad refiere a los otros, desplegándose creadoramente en actos libres y responsables. Movimiento de co-pertenencia y de co-incidencia que encuentra su justificación en la tarea llena de contenido de individuos dotados de voluntad, cuyo ser y hacer es sustentado por su deber, por su destino –o sea, por su participación en la gran labor del autocumplimiento del fin último, del ideal de la razón práctica de una convivencia social en la que se expresa el valor de universalidad moral.

En este sentido, la libertad concreta y la determinación de la voluntad sólo brotan de la inmediata acción recíproca y activa inteligencia del ser racional individual con otros individuos espirituales. El motivo de un acto libre, de un acto racional, no puede limitarse a la inquietud subjetiva por el objeto de la acción; tiene que ser un motivo válido para todos los seres racionales: una máxima no mostrará valer como ley moral si no exhibe su carácter racional, siendo la razón precisamente la facultad de lo intersubjetivo. Esta dimensión comunitaria explica la necesidad de organizar la convivencia de modo que sea posible tratar a cada ser racional como un fin en sí mismo, lo cual exige tomar en cuenta, aunque sea formalmente, los fines subjetivos que cada uno se propone. Pero esta posición sólo se comprende en el marco de un compromiso práctico, es decir, jurídica y políticamente

---

claridad sobre todo nuestro sistema y con ello la inquebrantable convicción de su verdad” (*Sittenlehre*, FSW IV 10 = GA I/5 28). Todo lo demás no son sino fenómenos, el fin y la materia bruta del mundo, “lo único puramente verdadero es mi autonomía” (*Sittenlehre*, FSW 12 = GA I/5 29).

efectivo: el interés por nosotros mismos como fundamento de todo otro interés y como el interés que, en definitiva, guía todo nuestro pensamiento. La reflexión que abstrae de todos los contenidos, no se atiene exclusivamente al “yo pienso”, por el contrario, este “atenerse” –según lo expone Fichte– no es intrínsecamente incompatible con una práctica genuinamente intersubjetiva que tenga por objeto la superación de las relaciones de desconocimiento, arbitrariedad y dominación.

La cuestión parece residir en que, si bien el deber y la virtud sólo son posibles bajo la condición de la libertad humana, es decir, de la expansión e interiorización de la idea de autonomía personal sujeta a la ley moral, sólo puedo comprenderme a mí mismo en la esfera de la comunidad, contexto en el que comprendo al mismo tiempo al otro en sus objetivaciones. El reconocimiento de los límites de la diferente extensión de la libertad de acción, así como la armonía de las esferas de arbitrariedad individual exige, ciertamente, la limitación individual de cada uno en beneficio de todos, en otros términos, en el angostamiento de la propia esfera de acción a que se somete un determinado sujeto (o un grupo determinado de sujetos) en un proceso orientado a garantizar la vida en común. El terreno de esa intersubjetividad que hace posible la interacción y el entendimiento entre los “yoes concretos”, supone un ámbito moralmente neutralizado que exima el comportamiento de los individuos de la motivación por medio de deberes interiorizados para la percepción de los propios intereses, es decir, que la comprensión de las propias posibilidades y limitaciones para la acción, contemple la importancia y significación de relaciones institucionalizadas, sus normas y poder coercitivo, el cual sólo puede imponerse externamente. El reverso de la autonomía privada es, así, la organización de las relaciones sociales sobre la base del derecho. Éste presupone el egoísmo universal y la consiguiente necesidad de la coacción a fin de que todos los miembros de la comunidad consideren la importancia del respeto a la ley como la forma más racional de proteger la propia esfera de acción en un contexto de mutuo reconocimiento de la libertad de todos. En otros términos, un sistema de acción y de experiencia jurídicamente ordenado y políticamente organizado, orientado por el convencimiento generalizado acerca del valor de la motivación del respeto a la ley y de un poder literalmente eficaz que encuentra su legitimidad en la unidad que precede a las partes de la voluntad común.

En la estela de Fichte, el análisis de Héctor Arrese Igor nos invita a concluir con algunos puntos centrales. Dice Arrese Igor:

Fichte ha deducido la necesidad de una relación legal que garantice la relación de mutuo reconocimiento, que es a su vez la condición de posibilidad de la autoconciencia del yo. Dicho de otro modo, arguye que es contradictorio que un yo reconozca al otro como un ser libre y

a la vez le quite su esfera de acciones posibles. La relación legal está orientada entonces al reconocimiento de la libertad del otro para que se constituya como autoconciencia, es decir, para que sea libre. Esto significa que la deducción de la relación legal está orientada al reconocimiento de la libertad del otro como fin en sí mismo. En consecuencia, la comunidad legal que Fichte deduce no integra a sus miembros como si se tratara de una unidad superior que los subsume. Si bien los sujetos de la relación deben someterse a la ley de coherencia consigo mismos para sostener la comunidad legal, y no pueden traicionarla sin dejar de ser seres racionales, cada sujeto se relaciona con el otro desde su individualidad, de allí que no sea posible garantizar la esfera de las acciones libres si no es en una organización política que haga realidad la voluntad común de hacer respetar el derecho sobre la base del principio de coacción, pero también, sin la voluntad de obediencia a fin de evitar la imposición arbitraria respaldada en la fuerza.<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Arrese Igor, H., *Derecho, intersubjetividad y justicia*, op. cit., pp. 55, 89, 140, 141, 229-231.

## Bibliografía

- Apel, Karl-Otto, *Transformation der Philosophie*, Tomo II: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973 (trad. esp. de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill, *La transformación de la filosofía*, II: “El *a priori* de la comunidad de comunicación”, Madrid, Taurus, 1985).
- Arrese Igor, Héctor, *Derecho, intersubjetividad y justicia*, San Martín – Buenos Aires, UNSAM Edita, 2016.
- , “La dimensión horizontal y vertical del reconocimiento en la filosofía política de Fichte”, en López, Diana María (comp.), *El Idealismo alemán como filosofía de la libertad. Julio De Zan In Memoriam*, Paraná, Ediciones UADER, 2020.
- Bartuschat, Wolfgang, “Zur Deduktion des Rechts aus der Vernunft bei Kant und Fichte”, en Kahlo, Michael, Wolff, Ernst, Zaczyk, Rainer, (eds.), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der §§ 1-4 der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992.
- Clarke, James, “Hegel’s Critique of Fichte in the 1802/1803. Essay on Natural Right”, *Inquiry*, Vol. 54, No. 3, 2011.
- Fichte, J. G., *Algunas lecciones sobre el destino del sabio [Einige Vorlesungen über des Bestimmung des Gelehrten (1794)]*; edición bilingüe y trad. F. Oncina Coves y M. Ramos, Madrid, Istmo, 2002.
- , *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia [Über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794)]*, en GA I/2. Trad. esp. de Bernabé Navarro, México, UNAM, 1963.
- , *Fundamento de toda Doctrina de la Ciencia [Grundlage der gesamt-en Wissenschaftslehre (1794/5)]*, en GA I/2 y FSW I.
- , *Doctrina de la ciencia nova methodo [Wissenschaftslehre nova methodo (1796-1799)]*, Hamburg, Meiner, 1982; trad. esp. de J. L. Villacañas y M. Ramos, Valencia, Natán, 1987.
- , *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia [Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (1796/7)]*. Trad. esp. de José L. Villacañas Berlanga, Ma-

nuel Ramos Valera y Faustino Oncina Coves, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

----, *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia* [*Erste Einleitung in der Wissenschaftslehre* (1797), FSW I 417-449 [EE]; *Zweite Einleitung in der Wissenschaftslehre* (1797), FSW I 451-518 [ZE]; *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797), FSW I 519-534]. Trad. esp. José María Quintana Cabanas, Madrid, Tecnos, 1987. [IDC].

----, *El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la doctrina de la ciencia* [*Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798)], en FSW IV, GA I/5. También hay una versión publicada en Hamburg, Felix Meiner Verlag GmbH, 1995. Trad. esp. de Jacinto Rivera de Rosales, *Ética*, Madrid, Akal, 2005.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*; en *Kritisches Journal der Philosophie*, Bd. II, Stück 2, [November/Dezember] 1802, und Stück 3, [Mai/Juni] 1803. Citado según la paginación de la edición: Hegel, G. W. F., *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1970.

Honneth, Axel, “Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität (Zweiter Lehrsatz, § 3)”, en Merle, Jean-Christophe (ed.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Berlín, Akademie Verlag, 2001.

Ikäheimo, Heikki, *Anerkennung*, Berlín, Walter de Gruyter, 2014.

Kant, I., *Kant's gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlín und Leipzig, 1902 ss. [AA].

----, *Crítica de la razón pura* [*Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787), KrV]. Trad. esp. de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007.

----, *Crítica de la razón práctica* [*Kritik der praktischen Vernunft* (1788), KpV]. Trad. esp. de E. Miñana y M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1975.

----, *Crítica de la facultad de juzgar* [*Kritik der Urteilskraft* (1790), KU]. Trad. esp. de Pablo Oyarzún, Caracas. Monte Ávila Ediciones, 1992.

----, *Religión dentro de los límites de la mera razón* [*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793)]. Trad. esp. de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1981.

----, *La metafísica de las costumbres* [*Die Metaphysik der Sitten* (1797)], traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 1994.

Maus, Ingeborg, “Die Verfassung und ihre Garantie: das Ephorat (§ 16, 17 und 21)”, en Merle, Jean-Christophe (ed.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Berlín, Akademie Verlag, 2001.

Renaut, Alain, *Le Système de Droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, París, Presses Universitaires de France, 1986.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), en *Schelling Werke*, Münchner Jubiläumsdruck, ed. de Manfred Schröter, Munich, Beck, 1946 – 1962. Trad. Esp. de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, Barcelona, Anthropos, 1988.

Siep, Ludwig, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Frankfurt / Münden, Karl Alber, 1979.

----, “Naturrecht und Wissenschaftslehre”, en Kahlo, Michael, Wolff, Ernst, Zaczyk, Rainer (eds.), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der §§ 1-4 der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992.

Stadler, Christian, “Der Transzendentalphilosophische Rechtsbegriff und seine systematische Begründungsleistung”, *Fichte-Studien*, 24, 2003.

Verweyen, Hansjürgen, *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Münden, Verlag Karl Alber Freiburg, 1975.

---

# Fichte: la politización de la Ilustración y la subversión del derecho público prusiano

---

MARCO RAMPAZZO BAZZAN

## 1. Introducción

Esta contribución<sup>1</sup> se propone destacar cómo Fichte subvierte la lógica y la semántica del derecho público prusiano (*Staatsrecht*) politizando el proceso de la Ilustración. Esta operación teórica se vuelve evidente entendiendo que la realización del derecho racional (*Vernunftrecht*) —o sea, la existencia efectiva del derecho reconocido como tal a partir de los principios de la Doctrina de la Ciencia— depende, en última instancia, no tanto de un sistema formal de garantías definido *a priori*, sino del horizonte político efectivo de la interacción existente entre gobierno y gobernados.<sup>2</sup> El perfeccionamiento impulsado por la acción del público docto constituye la orientación decisiva

---

<sup>1</sup> Éste fue el último texto que tuve el placer de discutir con Héctor Arrese en el marco del Coloquio “Filosofía trascendental y el rol público de la filosofía”, co-organizado por la Asociación chilena de fenomenología y el Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales, en Santiago de Chile el 26 de noviembre de 2018.

<sup>2</sup> Como destaca José Luis Villacañas en su estudio introductorio al *Fundamento del derecho natural*, la posición fichteana supera la lógica contractualista y reenvía a una dimensión política extraconstitucional: “los contratos que configuran una constitución política valen mientras tengan detrás una comunidad potencialmente unitaria y homogénea. Pero todo contrato constitucional se verá forzado tarde o temprano, por su propia dimensión histórica, a poner en acto esta comunidad. Ahora bien, cuando la comunidad se pone en acto, no puede hacer valer contratos políticos cuestionados, cuya interpretación se ha tornado equívoca, y por lo tanto, debe cohesionarse en una dimensión extra-política que, excepcionalmente, ejerce reales funciones políticas” (Villacañas, J. L., “Estudio introductorio” a Fichte, J. G., *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. J. L. Villacañas, M. Ramos y F. Oncina Coves, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, pp. 15-100, en part. p. 82).

para la interacción política fundamental entre gobierno y gobernados, se vuelve criterio de legitimación o justificación para el Estado existente, y representa la solución práctica de la antítesis entre libertad y coacción que caracteriza la doctrina pura del derecho.

Trazando esta perspectiva, estas páginas se proponen resaltar cómo Fichte procede a una resemantización de las categorías del derecho natural tal como esta ciencia se elaboró para justificar el Estado existente en el proceso de secularización y de construcción del aparato centralizado después del Tratado de Westfalia,<sup>3</sup> con el objetivo de formar un nuevo entendimiento en la relación de mandato y obediencia, orientada precisamente por el progreso de la Ilustración. La inscripción del progreso de la Ilustración como condición decisiva para legitimar la relación de mandato y obediencia en el Estado existente abre a una nueva manera de entender la relación entre derecho y política “según los principios de la Doctrina de la ciencia”. En nuestra opinión esta relación encuentra su definición sistemática en los escritos de 1796-1798, es decir, en el *Fundamento del derecho natural* y en el *Sistema de ética*, y fundamenta los desarrollos sucesivos en los cuales resulta aún más evidente.<sup>4</sup>

El filósofo lleva a cabo una resemantización de las categorías jurídico-políticas mediante la crítica y la genetización de las “verdades establecidas” tanto por la ciencia cuanto por las autoridades políticas y religiosas de su época. Esta resemantización es la tarea que los verdaderos doctos deben cumplir para que la comunidad se forme una “visión propia” (*eigne Sicht*), lo que hoy se llamaría un “nuevo imaginario” de la acción política. Esta formación desempeña un papel esencial para que la interacción entre gobierno y gobernados se desarrolle hacia un perfeccionamiento efectivo de las condiciones de vida de una comunidad, en la medida en que interviene sobre las opiniones, es decir, lo que se toma generalmente por justo y verdadero (*als wahr halten*).

La tesis que se presenta y se defiende en la presente contribución es básicamente que, haciendo de esta interacción virtuosa entre gobierno, público docto y comunidad, la condición fundamental para decidir sobre la legitimidad de un Estado existente, Fichte politiza el progreso de la Ilustración en la huella de la célebre definición kantiana de 1784.<sup>5</sup> Esta politización del progreso de la Ilustración es la solución que Fichte propone para el problema

---

<sup>3</sup> Sobre este proceso véanse: Schmitt, C., *Legalidad y legitimidad*, Buenos Aires, Struhart & Cía., 1994; Brandalise, A., “La terra sotto Berlino. Anamnesi del politico in *Ex Captivitate Salus*”, *Filosofia Politica* 1 (2), 1988, pp. 203-212.

<sup>4</sup> Para una visión sistemática del asunto: De Pascale, C., „*Die Vernunft ist praktisch*“. *Fichtes Ethik und Rechtslehre im System*, Berlin, Duncker & Humblot, 2003.

<sup>5</sup> Me apoyo en las consideraciones presentadas en: Rampazzo Bazzan, M., “Fichte y el ejercicio de la Ilustración en Berlín”, *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [Online], n° 18, 2019, URL: <http://journals.openedition.org/ref/981>.

que Jean-Jacques Rousseau había diagnosticado como el gran mal de la época en el *Primer Discurso*, es decir, la separación entre política, ciencia y moralidad.<sup>6</sup> Se trata del mismo problema que el autor del *Contrato social* intentó resolver por su cuenta elaborando la figura del “gran legislador”.

## 2. El gran dilema sobre la interpretación del pensamiento jurídico-político de Fichte

En los estudios sobre Fichte predomina, sin embargo, otro entendimiento de la relación entre política y derecho, a partir de la definición de ciencia política que el filósofo formuló en el parágrafo 21 del *Fundamento del derecho natural*:

*Proposición regulativa.* La ciencia que tiene que ver con un Estado particular, determinado por características contingentes (empíricas) y que considera cuál es la manera más conveniente de realizar en él la ley jurídica, se llama política. Todas las cuestiones que surgen de ella nada tienen que ver con nuestra ciencia, la Doctrina del Derecho, que es puramente *a priori*, y deben ser escrupulosamente separadas de ella.<sup>7</sup>

La primera dificultad para interpretar esta proposición regulativa yace en el hecho de que Fichte no expuso de forma sistemática la ciencia de la política como tal. De esta manera la relación enunciada se interpreta generalmente como una simple reproducción de la formulación codificada en el derecho público alemán por Achenwall.<sup>8</sup> Así, esbozando esta perspectiva, el presente escrito investiga y propone una solución para lo que se puede definir como el gran dilema que circula en los estudios sobre el pensamiento jurídico-político de Fichte desde hace décadas. Este dilema encuentra su formulación básica en la siguiente pregunta: ¿qué significa pensar el derecho y la política según los principios de la Doctrina de la Ciencia? Con otras palabras: ¿se limita Fichte a presentar las categorías de una ciencia según la comprensión de su época exponiendo la doctrina del derecho natural o consigue formar un entendimiento superior del asunto?

Para entender la puesta que está aquí en juego, cabe recordar una consideración que Richard Schottky formuló hace casi treinta años durante la discusión de la contribución de Karl Hahn “El concepto de política de Fichte”.

<sup>6</sup> Véase Moiso, F., *Natura e cultura nel primo Fichte*, Milano, Mursia, 1978.

<sup>7</sup> Fichte, J. G., *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. J. L. Villacañas, M. Ramos y F. Oncina Coves, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994 [desde ahora = FDN], p. 337.

<sup>8</sup> Véase Scattola, M., *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, Milano, FrancoAngeli, 2003, pp. 510 *et passim*.

En esta discusión Schottky pregunta si las aporías que Hahn acababa de presentar de forma tan rigurosa se deben imputar realmente a Fichte o, más bien, no tenían que ver con la esencia del asunto.<sup>9</sup> La *Wesen der Sache* mencionada por Schottky no es otra que el concepto moderno de derecho y sus aporías. Bajo “concepto moderno de derecho” se entiende el paradigma que se elaboró en el marco de las doctrinas del derecho natural y estatal de la edad moderna (de Hobbes a Rousseau pasando por Pufendorf), en general, y del derecho público prusiano (*Staatsrecht*), en particular.<sup>10</sup>

A Schottky se le reconoce justamente el gran mérito de haber sido el primero en estudiar la relación entre Fichte y esta tradición de pensamiento.<sup>11</sup> Como destacamos anteriormente, la dificultad para los comentaristas yace en el hecho que, en el *Fundamento del derecho natural* de 1796-97, Fichte integra literalmente la definición de política formalizada en las doctrinas del derecho de su época, según la cual política sería la realización o aplicación (*Anwendung*) del derecho. Esta definición se entiende normalmente como si la doctrina (o teoría pura) del derecho definiese un modelo a ser aplicado a toda realidad existente o, más en general, como si la filosofía como doctrina de la ciencia tuviese un éxito meramente teórico. Analizando bien el texto fichteano es fácil dar cuenta de que el filósofo intenta proceder, y procede de hecho, por un camino diferente que es perfectamente coherente con su visión de la filosofía como práctica.<sup>12</sup> La definición de la ciencia de la época define simplemente el punto de partida de la reflexión filosófica, es decir, representa lo dado o *factum* que la Doctrina de la Ciencia se plantea “genetizar” con el objetivo de formar una nueva actitud ética y crítica.<sup>13</sup>

Una segunda dificultad deriva del hecho de que, a pesar de ser imprescindible para comprender el asunto, la condición decisiva para la realización del derecho en el mundo sensible, conforme al planteamiento adoptado por

---

<sup>9</sup> Schottky, R., “Diskussion Hahns Beitrag Fichtes Politikbegriff”, en Hammacher, K. (Hrsg.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg, Meiner, 1981, p. 212

<sup>10</sup> Me apoyo en la perspectiva presentada en: Rampazzo Bazzan, M., “El «Hobbes» de Fichte”, *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, n° 3, 2016, pp. 40-71. Sobre el derecho público prusiano: Scattola, M., “Esiste il diritto naturale prussiano? Sulla codificazione giuridica nell’epoca di Federico II”, *Storia del pensiero politico* n° 3, 2012, pp. 383-405.

<sup>11</sup> Schottky, R., *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. Und 18. Jahrhundert (Hobbes – Locke – Rousseau – Fichte) mit einem Beitrag zum Problem der Gewaltenteilung bei Rousseau und Fichte, Fichte Studien Supplementa*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1995<sup>2</sup>.

<sup>12</sup> De Pascale, C., “La teoria e la pratica del diritto”, *Daimon* n° 9, 1994, pp. 275-288.

<sup>13</sup> Bertinetto, A., “Faktum und Genesis in der Wissenschaftslehre von 1804/II”, en Goddard, J.-C. & Schnell, A (eds.), *L’Être et le phénomène. Sein und Erscheinung*, Paris, Vrin, 2009, p. 85-96.

el filósofo acerca de una división analítica de la vida práctica entre los dominios del derecho y de la ética, no se encuentra en el ámbito *a priori* de la doctrina del derecho, sino en la dimensión concreta, *a posteriori*, de la política.<sup>14</sup> Ahora bien, fundamentar el derecho natural “según los principios de la Doctrina de la Ciencia” significa, para Fichte, criticar y genetizar los principios y formulaciones de una disciplina perfectamente codificada. El objetivo del filósofo consiste en formar un nuevo entendimiento del derecho, criticando “las verdades establecidas” por las ciencias de su tiempo por un lado, y por la autoridades eclesiásticas y públicas por el otro. Formar y difundir un nuevo entendimiento del derecho es la tarea que el filósofo atribuye a la reflexión filosófica sobre las ciencias y los saberes.

### 3. La politización del progreso de la Ilustración

Según el párrafo 21 del *Fundamento del derecho natural*, considerando “cuál es la manera más conveniente de realizar” la ley jurídica en un Estado particular, la ciencia de la política ve sus cuestiones “escrupulosamente separadas” de la ciencia pura del derecho. Sin embargo, Fichte enfoca su estudio en la efectividad del derecho, es decir, en las condiciones de su existencia material. Desde esta perspectiva práctica, la cuestión sobre la legitimidad de un Estado existente (*Notstaat*), o sea: el fundamento de la relación entre mandato y obediencia, no encuentra su formulación en la teoría pura del derecho, sino en la orientación práctica para la acción de gobierno tal como es definida en el *Sistema de ética*.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Varios comentadores destacan una progresiva emancipación de Fichte de la lógica del derecho natural, por ejemplo: Cesa, C., “La posizione sistematica del diritto”, en A. Masullo / M. Ivaldo (a cura di), *Filosofia trascendentale e destinazione etica*, Milano, Guerini Associati, 1995, pp. 239-260. Duso, G., “La philosophie politique de Fichte : de la forme juridique à la pensée de la pratique”, *Fichte-Studien* n° 16, 1999, pp. 191-211; también en *Les Études philosophiques* 56 (1), 2001, pp. 49-66. Nuestra convicción es que la base de esta emancipación se encuentra ya en los escritos de Jena aunque resulte más evidente en las obras y cursos posteriores: Rampazzo Bazzan, M., *Il prisma “Rousseau”. Lo sguardo di Fichte sulla politica tra Staatsrecht e Rivoluzione francese*, Milano, FrancoAngeli, 2017.

<sup>15</sup> Este planteamiento, que es confirmado en los escritos posteriores hasta las conferencias de 1813 (Rampazzo Bazzan, M., “El enigma del *Zwingherr*”, en Ferrer, D. (ed.), *A filosofia da História e da Cultura em Fichte*, Coimbra, Coimbra University Press, 2019, pp. 241-258), ya está presente en los escritos de Jena con la figura de los “éforos naturales” que pueden ser reconocidos como tales sólo después de haber exhortado al levantamiento que la comunidad reconoce justo y necesario (FDN 251).

En la huella de Benjamin Erhard,<sup>16</sup> que en la reseña publicada en el *Philosophisches Journal*<sup>17</sup> había criticado el planteamiento adoptado en las *Contribuciones para rectificar el juicio del público [alemán] sobre la Revolución francesa*, ya en Jena Fichte define como condición para justificar racionalmente el derecho de coacción (*Zwangsrecht*) por parte del poder ejecutivo, la evidencia efectiva del avance de la Ilustración. Como destacamos, el problema para los comentaristas es que el filósofo no explicita esta condición en el *Fundamento del derecho natural*, sino en el *Sistema de ética* de 1798, donde podemos leer: “toda constitución que no haga imposible, ni en general ni para los individuos particulares, el progreso hacia lo mejor, es conforme al derecho y se la puede servir con buena conciencia”.<sup>18</sup>

Siendo la cultura lo que define todo “progreso hacia lo mejor”, la mejoría efectiva de las condiciones de vida depende de la interacción que se instaura entre gobierno, público docto y comunidad (como subjetivación del pueblo). De esa interacción depende un avance en la comprensión efectiva por parte de una comunidad determinada de su fundamento suprasensible (lo que Fichte llama “símbolo”)<sup>19</sup> que el gobierno debe reconocer modificando la ley. Al mismo tiempo, el gobierno debe también fomentar la formación (*Bildung*) de esta comprensión superior creando y vigorizando las condiciones para que los individuos se formen una visión superior por sí mismos bajo el impulso de la acción del público docto.

La operación hermenéutica que permite una comprensión correcta del dilema consiste en tomar como punto de partida la última parte del *Sistema de ética* en la cual Fichte define las tareas de los funcionarios, tanto de los administradores públicos como de los doctos. Por un lado, se trata de entender lo que Fichte pretende realizar fundamentando el derecho según los principios de la Doctrina de la Ciencia a partir de los deberes que él atribuye a los doctos. Por el otro, de destacar la dimensión política extra constitucional

---

<sup>16</sup> Sobre la relación con Erhard: Oncina Coves, F., “Wahlverwandtschaften zwischen Fichtes, Maimons und Erhards Rechtslehren”, *Fichte-Studien* n° 24, 2003, pp. 63-84.

<sup>17</sup> Fuchs, E. (Hrsg.), *Fichte in Zeitgenössischen Rezensionen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1995, pp. 165-183.

<sup>18</sup> Fichte, J. G., *Ética o el sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. J. Rivera de Rosales, Madrid, Akal, 2005 [= *Ética*], p. 358.

<sup>19</sup> Para una lectura de la dimensión teológico-política del pensamiento de Fichte con enfoque en esta noción: Rampazzo Bazzan, M., “La dimensione teologico-politica del pensiero di Fichte”, en Bavaresco, A.; Tauchen, J.; Pontel, E. (Orgs.), *De Kant a Hegel: Leituras e atualizações*, v. 1, Porto Alegre, Fi, 1ed. 2019, pp. 453-479.

(o de creación social)<sup>20</sup> que él esboza para la interacción entre administradores del Estado, público erudito y comunidad. De hecho, nuestra lectura postula el carácter “performativo”<sup>21</sup> de su exposición del derecho natural.

Para entender este punto se debe aplicar cuanto el filósofo sustenta en el *Sistema de ética* de 1798 sobre los deberes de los doctos a su propia exposición en el *Fundamento del derecho natural*. En 1798 Fichte afirma que los doctos son “los depositarios, algo así como el archivo de la cultura de la época” y que su tarea consiste en “hacer progresar ese conocimiento”, es decir, “corregir el conocimiento actual” mediante “la rectificación” y “una ampliación del conocimiento”. La esfera de la acción de los eruditos es “el público docto; a partir de él, por el camino conocido, llegan los resultados de sus investigaciones a toda la comunidad”.<sup>22</sup> Los eruditos *in specie* influyen los otros miembros del público docto, es decir, por un lado, los educadores morales del pueblo y los artistas, y, por el otro, los funcionarios de alto rango del Estado, es decir, los administradores de la voluntad común supuestamente definida en el contrato estatal.<sup>23</sup> Así, exponiendo esta disciplina Fichte se propone formar la mirada –influyendo en su acción futura– de los futuros doctos, gobernantes, y educadores del pueblo, es decir, de los tres miembros de la interacción mencionada anteriormente (gobernantes, público docto y pueblo-comunidad).

Ahora bien, Fichte define al público docto como “un fórum de una conciencia comunitaria ante la cual se puede pensar y examinar todo lo posible con una libertad absoluta e ilimitada”. La tarea de esta sociedad especial es “indagar más allá [...] del símbolo eclesial y de los conceptos jurídicos sancionados en el Estado”.<sup>24</sup> Por símbolo Fichte entiende “la convicción común de su época”, es decir, lo que se “se toma por verdadero” (*als wahr halten*) en un cierto tiempo. El verdadero docto “no ha de atribuirles ninguna autoridad, no ha de tener algo por verdadero y correcto porque lo enseñe la iglesia o lo ejecute el Estado, sino por otros fundamentos”.<sup>25</sup> Tal lucha contra la autoridad por el conocimiento caracteriza el desarrollo interno de la *Wissenschaftslehre*. Contra la autoridad se formará “un punto de vista propio”. En esta lucha y en esta educación consiste la tarea de Doctrina de la Ciencia.<sup>26</sup>

<sup>20</sup> Maesschalck, M., *Droit et création sociale chez Fichte*, Louvain, Editions Peeters, 1996.

<sup>21</sup> Sobre ese uso de performativo: Rametta, G., *Fichte*, Roma, Carocci, 2012, p. 43.

<sup>22</sup> *Ética* 346.

<sup>23</sup> *Ética* 354-355.

<sup>24</sup> *Ética* 278.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> “Pero aquí luchamos contra la autoridad. Eso lo han dicho también hombres famosos y reconocidos. Yo mismo no contrapongo a esto autoridad alguna, sino sólo la propia visión (*eigne Sicht*). Ahora, mediante esta propia visión de ustedes, si ustedes están dispuestos,

La importancia decisiva de la interacción virtuosa entre gobierno, público docto y comunidad, orientada por el progreso de la Ilustración, abre el camino para entender la subversión interna que Fichte opera del derecho natural apropiándose de las categorías de esta disciplina. Proponemos, de hecho, entender la fundamentación del derecho natural *según los principios de la Doctrina de la Ciencia* en los términos de una apropiación creadora de la disciplina que en su época se considera universalmente como fuente del orden constituido (tanto por el lado “revolucionario”, como por el lado “conservador” o “contrarrevolucionario”). Por obra de Federico II y la codificación del derecho público prusiano en el *Allgemeines Landrecht* (1794), el derecho natural servía para legitimar *a posteriori* el derecho positivo producido por la historia, o sea, el *statu quo*.<sup>27</sup> La doctrina del derecho natural justifica el derecho histórico y el poder absoluto del monarca, uniformando los derechos de las comunidades y naciones en el derecho del Estado y haciéndolo depender de la voluntad suprema.<sup>28</sup> Ahora bien, para Fichte el despotismo verdadero consiste justamente en “el afán de mantener a los hombres en el Estado de necesidad”.<sup>29</sup> De esta manera: “Enteramente contraria al derecho es únicamente aquella que tiene el fin de conservar todo así como está en el presente”.<sup>30</sup>

El punto decisivo yace en la manera en la cual Fichte admite una modificación de la constitución vigente. El principio de acción es definido por la máxima siguiente: “Lo que exige el derecho absoluto, el Derecho natural, imponlo sin más, sin atenuación ni complacencias. Lo que es exigido únicamente por el derecho positivo escrito, imponlo simplemente en la medida en que puedas considerarlo como el resultado permanente de la voluntad de los interesados en ello”.<sup>31</sup> El administrador, es decir, el gobierno o príncipe, puede y debe modificar la constitución sólo frente a una protesta que tiene como base un entendimiento superior por parte de la comunidad. Es decir, el

---

si *sapere audetis*, quiero mostrarles en breve lo que todos los hombres famosos y reconocidos en el mundo, sin excepción de uno solo, son en el campo de la filosofía, y el talento y la agudeza que nuestra época científica tiene que aplicar y emplear” (Fichte, J. G., *Doctrina de la ciencia 1811*, trad. y edición de Alberto Ciria, Madrid, Akal, 1999, p. 70).

<sup>27</sup> Sobre ese punto cabe recordar el espíritu de los párrafos 77-79 de la *Allgemeine Gesetzgebung* (que fueron eliminados en la versión entrada en vigor como *Allgemeines Landrecht*) que el jefe redactor Carl Gottlieb Von Suarez explicaba al futuro rey Federico Guillermo III en sus *Krönprinzworträge*. Si “supera los límites, el rey quiebra el contrato civil y entierra el fundamento de su derecho de mandar y el de los súbditos de obedecer” (Suarez, C. G. v., *Vorträge über Recht und Staat*, Hrsg. v. Conrad, H. & Kleinheyer G., Köln/Opladen, Westdeutscher Verlag, 1960, p. XXI).

<sup>28</sup> Canale, D., *La Costituzione delle differenze. Giusnaturalismo e codificazione del diritto nella Prussia del '700*, Torino, Giappichelli Editore, 2000, pp. 128 *et passim*.

<sup>29</sup> *Ética* 220-221.

<sup>30</sup> *Ética* 358.

<sup>31</sup> *Ética* 354.

fundamento de legitimidad depende de lo que la comunidad reconoce como tal. O sea, el contrato social expresa el símbolo, el fundamento suprasensible de los valores y las costumbres reconocidas por la comunidad política de la época, no una verdad *a priori*, válida en sí y por sí. Destacando que no son los individuos los que hacen el pacto, sino los estamentos, Fichte aspira a desarrollar su pensamiento a partir de la realidad existente. En el siguiente pasaje es evidente, por ejemplo, que la realidad histórica de la Revolución francesa constituye el caso concreto:

Pero si todo el estamento de los burgueses, o al menos una mayoría muy relevante del mismo, reclama su Derecho natural, entonces sería un deber absoluto del gobernante proceder a una revisión de la legislación sobre este punto, lo quiera la nobleza o no. Si los estamentos privilegiados fueran sabios, no dejaría que se llegara a una reclamación semejante, sino que renunciarían ellos mismos poco a poco a sus privilegios.<sup>32</sup>

#### 4. La dimensión política del pensamiento fichteano

Ahora, para Fichte, los verdaderos doctos deben ayudar a la formación de la opinión pública cuestionando el símbolo, es decir, la “convicción común” que fundamenta una comunidad. Asumiendo esta posición, Fichte defiende, en la huella de Kant, un proceso de Ilustración como difusión de las Luces, es decir, como educación *latu sensu*. Cabe destacar que esta educación no tiene como fin la obediencia ni el funcionamiento “mecánico” del Estado –lo que imponía la lógica de las Ciencias del Estado–, sino la libertad y la potenciación de la fuerza constituyente de una comunidad al nivel del imaginario y de la disposición ético-crítica. Con “comunidad” (*Gemeine* o *Gemeinde*) Fichte entiende de hecho una subjetivación ético-concreta<sup>33</sup> de la categoría jurídica de pueblo como conjunto de todos los individuos de un Estado. La constitución debe expresar lo que la comunidad reconoce como fundamento del Estado. Bajo esta perspectiva se puede destacar el papel político desempeñado por el público docto. Si cambia la opinión común del fundamento del dominio, el administrador debe modificar la constitución. Pero esta opinión se debe formar por convicción propia y no por coacción. Ésta es la dirección que Fichte esboza para superar la visión de la política basada en el derecho natural que ha mostrado sus límites formales con la evolución de la Revolución francesa y que sirvió para justificar el absolutismo aunque aparentemente esclarecido (Federico II).

<sup>32</sup> *Ética* 357.

<sup>33</sup> Es una expresión forjada por Georg Gurvitch en *Fichtes System der konkreten Ethik*, Hildesheim/Zürich/New York, Olms, (1924) 1984.

Definiendo los deberes de los gobernantes, Fichte utiliza una segunda definición de política que encuentra su formulación completa en la introducción de su *El Estado comercial cerrado* de 1800. La política es “la ciencia de gobierno del Estado real”, según la máxima “cuánto de lo que es de derecho es *realizable* en las condiciones dadas”.<sup>34</sup> Así, la política “está situada en el medio entre el Estado dado y el Estado racional” y trazaría “la línea continua mediante la cual el primero se transforma en el segundo, y desembocaría en el derecho constitucional puro”.<sup>35</sup> Su objetivo es el ideal cuyo alcance exige una acción ética.

A partir de esta definición se pueden destacar dos conceptos de política, una política *strictu sensu* que tiene que ver con los asuntos de gobierno, y una política *latu sensu* que tiene que ver con la transformación del Estado dado en el Estado racional o Imperio de la razón (*Vernunftreich*). La política *latu sensu* coincide en última instancia con el proceso de Ilustración. Desde la *Reivindicación de la libertad de pensamiento* hasta la *Doctrina del Estado*, el proceso de Ilustración orienta todo su pensamiento político. La educación es la solución que el filósofo propone por la antítesis entre libertad y coacción que caracteriza el ámbito jurídico. Según el filósofo, en este contexto la existencia de un derecho de coacción puede justificarse solamente si su ejercicio favorece el desarrollo de una nueva formación social determinada. Bajo esta perspectiva, la tarea de la política es superar la visión que sitúa como objetivo principal de un Estado su propia conservación por medio de la represión y de la expansión conforme al principio de la “monarquía universal”.<sup>36</sup> Fichte sugiere en el curso de *Doctrina del Derecho* de 1812 que la diferencia entre el despotismo y el Estado racional está situada en la existencia de instituciones formadoras para la libertad.<sup>37</sup> El punto decisivo es el hecho que esta formación no puede ser objeto de una simple transmisión, sino que exige un movimiento interno, es decir, la formación de la libertad requiere la formación de una visión propia que no puede ser objeto de imposición externa.<sup>38</sup>

La dimensión política del pensamiento fichteano y su terreno principal de aplicación son perfectamente ilustradas por el título y el prólogo de las *Contribuciones para la rectificación del juicio del público alemán sobre la Revolución francesa*. En 1793, el punto de partida de Fichte es el siguiente: con la Revolución francesa los asuntos que habían sido materia de discusión académica hasta entonces “se convirtieron en el tema de conversación del día”. Se trata de “los derechos humanos, sobre la libertad y la igualdad, sobre

<sup>34</sup> Fichte, J. G., *El Estado comercial cerrado*, estudio preliminar, notas y trad. de Jaime Franco Barrio, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 13-14.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> Se trata de una expresión que Fichte recupera probablemente de *La religión dentro de los límites de la mera razón* de Kant (AA VI 34).

<sup>37</sup> GA II/13 227.

<sup>38</sup> GA II/13 228.

la santidad de los tratados, de los juramentos, sobre los fundamentos y los límites de los derechos de un rey”.<sup>39</sup> En una palabra, se trata de las categorías del derecho natural y de la teoría del Estado que se han convertido en temas de debate cotidiano a través de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789. Esta situación impone al docto de intervenir para esclarecer el juicio del público. Fichte se presenta como un “amigo” que puede ayudar a formar el propio punto de vista sobre estos temas. De hecho, se trata de una politización de la forma bajo la cual se desarrolló y codificó el debate público en el ámbito literario en la segunda mitad del siglo XVIII.<sup>40</sup> La verdad no depende de un proceso de autorización, sino de la formación de un juicio que se reconoce generalmente válido por una convicción interior.<sup>41</sup> En 1793 Fichte considera necesario luchar contra los “prejuicios” y la “inercia de la mente”. El terreno de lucha es la popularización y politización de las categorías de las doctrinas de derecho natural. Éstos son fenómenos que, según Reinhardt Koselleck, subyacen en la formación de los conceptos políticos modernos.<sup>42</sup>

## 5. La subversión del derecho público prusiano

La interacción entre gobierno, público docto y pueblo, pauta para una comunidad existente el desarrollo efectivo de su libertad ética cuyo avance lleva, por lo menos idealmente, a una progresiva desaparición del Estado como institución represiva. Como Fichte declara en sus *Lecciones sobre el destino del sabio* con las cuales inaugura su docencia en Jena en 1794: “El fin de todo gobierno es hacer superfluo el gobierno”.<sup>43</sup> Con lo cual, según los principios de la Doctrina de la Ciencia, “la vida en el Estado no es uno de los fines absolutos del hombre, sino que es un *medio*, que se presenta sólo bajo determinadas condiciones, *para fundar una sociedad perfecta*”. El Estado es “*Mittel zum Zweck*” (medio para un fin).<sup>44</sup> Fichte define el Estado como una sociedad determinada, o sea, siempre condicionada históricamente en su

<sup>39</sup> GA 1/1 204-205.

<sup>40</sup> Hölscher, L., *Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979, pp. 91 *et passim*; Rampazzo Bazzan, M., “A ideologização de Rousseau no teatro da Revolução Francesa”, *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 146, Ago./2020, pp. 481-500.

<sup>41</sup> Rampazzo Bazzan, M., *Il prisma Rousseau*, *op. cit.*, pp. 118-131.

<sup>42</sup> R. Koselleck, R., “Einleitung”, en Brunner, O./ Conze, W./ Koselleck, R., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972, pp. XII-XXVIII.

<sup>43</sup> Fichte, J. G., *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, introd., trad. y notas de F. Oncina Coves y M. Ramos Valera, Madrid, Istmo, 2002, p. 9.

<sup>44</sup> Sobre esta expresión véanse las contribuciones reunidas en Zöller, G. (Hrsg.), *Der Staat Mittel zum Zweck: Fichte über Freiheit, Rechts und Gesetz*, Baden-Baden, Nomos, 2011.

forma concreta. La legitimidad del derecho de coacción se decide por su tendencia a realizar la finalidad mencionada. Esta visión subvierte la concepción dominante que atribuye al Estado el papel de conservarse a sí mismo y sus ciudadanos. Para Fichte el criterio no es la conservación, sino el desarrollo de la libertad. Un Estado despótico, o sea, arbitrario, es justamente un Estado en el cual la interacción entre gobierno y gobernados es perjudicada o dificultada. Se trata de un Estado donde la ley es producto del arbitrio del rey o gobernante. Eso acontece cuando el gobierno no fomenta el progreso de la Ilustración. En ese contexto el gobernante conserva el pueblo en una condición que podemos definir de “minoría de edad” en el sentido kantiano.

Los Estados existentes (*Notstaaten*) son productos históricos, es decir, surgieron por violencias y usurpaciones. Uno de los procesos fundamentales de la formación de los Estados soberanos europeos es la uniformización del derecho de los territorios que componen la nación, y la emancipación de las autoridades religiosas. Esta uniformización difunde la concepción de que la voluntad del soberano es la fuente última del derecho a partir de un pacto o contrato imaginario entre todos los miembros del Estado. El pacto o contrato es una operación teórica que autoriza al soberano-representante a expresar la voluntad del pueblo.

La exposición del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia procede de la perspectiva de transformar la visión sobre el derecho por parte de quien forma parte del estamento de doctos, es decir, de los educadores y de los gobernantes. Fichte insiste sobre el hecho de que derecho es lo que la política realiza como tal por medio de la ley y de la interacción virtuosa entre gobierno, público docto y pueblo. Fichte pretende modificar la visión del Estado codificada por las ciencias del Estado (*Staatswissenschaften*): no se debe considerar como un fin en sí (conservación) sino como un medio para la realización de la libertad.

En la introducción al *Fundamento del derecho natural* Fichte distingue una “filosofía de fórmulas” de una “filosofía real”:

El primer [proceder] es una imitación arbitraria de los modos originarios de actuar de la razón percibidos por otros, una vez que ha desaparecido la necesidad que en exclusiva les otorga significación y realidad. Sólo el segundo es una verdadera observación de la razón en su proceder. Desde el primer proceder surge *una filosofía de fórmulas vacía*, que cree haber hecho bastante con demostrar que se podía pensar cualquier cosa sin preocuparse del objeto (de las condiciones de la necesidad de este pensar). Una filosofía real pone al mismo tiempo el concepto y el objeto y nunca trata del uno sin el otro.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> FDN 107.

Esta oposición entre “filosofía de fórmulas” y “filosofía real” marca la tensión a lo largo de toda la obra. La primera constituye una de las formulaciones que deben ser genitizadas para dejar surgir la segunda. Para realizarse, el derecho exige el cumplimiento de acciones determinadas que formen al nuevo entendimiento. Esta tensión muestra al nuevo entendimiento que el contrato no es ni el fundamento *a priori*, ni un ideal regulativo (posición de Kant), sino simplemente la figura básica de lo que se toma como el verdadero fundamento de la ciencia del derecho en su época. Que la Doctrina de la Ciencia pretenda fundamentar el derecho significa que ella se plantea la tarea de deconstruir reflexivamente lo que se toma como verdadero para esta ciencia. Para entender bien este punto fundamental cabe recordar el papel ideológico de las doctrinas del derecho natural durante la construcción del Estado-nación europeo. Al final del siglo XVIII, la doctrina del derecho natural se considera una ciencia verdadera y como tal la fuente de legitimidad del poder político existente. El poder del rey se justificaría racionalmente como si hubiera habido un contrato entre los ciudadanos que forman el pueblo. De esta manera el poder absoluto encuentra su fuente de legitimación supuestamente en la voluntad de individuos libres e iguales que se habrían unido por medio de un contrato, sin que este contrato se haya cerrado de verdad históricamente.

Constituyendo el fundamento de legitimación para los Estados existentes, las doctrinas del derecho definen un dispositivo ideológico. Lo definimos como un dispositivo ideológico en la medida en que las doctrinas del derecho natural definen *a priori* un proceso de autorización para el gobierno del príncipe produciendo una justificación *a posteriori* del derecho histórico vigente. Se trata del dispositivo reconocido como ciencia que fundamenta la argumentación que el mismo Fichte utiliza para defender la libertad de pensamiento contra las restricciones elaboradas en los edictos religiosos del rey Federico Guillermo III, en la *Reivindicación* de 1793. El rey gobierna a sus ciudadanos o súbditos porque ellos lo habrían autorizado mediante un contrato para representar y expresar su interés o voluntad general. Es esta autorización que hace el poder irresistible en el marco legal como Kant enuncia en su escrito *Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica*, de 1793. Oponerse al poder soberano significaría oponerse a la voluntad del pueblo, que sólo se puede expresar por el soberano. Es para conjurar esta situación que el filósofo formula la propuesta del *eforato* como instancia ética para supervisar y velar la realización efectiva de la tarea del Estado. En 1796 Fichte define el eforato como: “La parte esencial de toda constitución”.<sup>46</sup> Este órgano de control tiene el poder de suspender el poder del soberano reactivando la instancia extraconstitucional de la comunidad

---

<sup>46</sup> FDN 115.

mediante la institución del interdicto. Se trata de una figura del Derecho Canónico que Fichte imagina para expresar el poder negativo en las manos de los éforos.<sup>47</sup> Ellos pueden suspender el poder del soberano, es decir, el deber de obedecer al soberano, instituyendo un proceso que será decidido por la voluntad de la comunidad reunida. Cabe destacar que, para actuar correctamente, el eforato exige una disposición ética, esto es, la racionalidad jurídica (el sistema de garantías formales) no permite su inserción completa sin la presencia de una disposición ética mínima. Posteriormente en 1812 Fichte parece abandonar la propuesta del eforato, y la razón de este supuesto abandono es justamente la presencia de una mayoría que no está madura para el derecho. Lo más interesante es que Fichte hablará entonces de un eforato no constitucional constituido por el público docto.

## 6. Conclusión

Para actuar políticamente, un pueblo necesita una invitación, interpelación o representación por parte de otro sujeto. Por cuanto describe en el contrato de transmisión del poder, Fichte parece coincidir con Hobbes: sólo el representante puede expresar la voluntad común. En realidad, el filósofo toma en cuenta también otras posibilidades con el eforato institucional y natural. Dejando de lado las razones por las cuales abandonará esta solución en 1812, lo importante es que un pueblo puede manifestarse por el hecho de ser interpelado. Mientras parece coincidir con Hobbes afirmando la necesidad de la representación y lo mismo con el principio *Auctoritas no Veritas facit legem*, Fichte está trabajando con la figura del Legislador de Rousseau:

Aquel que ose emprender la obra de instituir un pueblo, debe sentirse en estado de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana, de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo más grande, del cual recibe, en cierto modo, este individuo su vida y su ser; de alterar la constitución del hombre para reforzarla; de sustituir una existencia parcial y moral por la existencia física e independiente que hemos recibido de la Naturaleza.<sup>48</sup>

Para Rousseau el Legislador no puede emplear la fuerza, sino utilizar una autoridad de otro orden: una autoridad que no se impone por violencia, sino

---

<sup>47</sup> Me apoyo en el estudio: Rampazzo Bazzan, M., “Das Ephorat bei J. G. Fichte”, en *Fichte-Studien* n° 27, 2006, pp. 117-133. Véase también: Oncina Coves, F., “Critereología fichteana del derecho: corporeidad y eforato”, *Estudios Filosóficos* 118, 1992, pp. 475-522.

<sup>48</sup> Rousseau, J.-J., *El contrato social*, trad. Fernando de los Ríos, Madrid, Espasa-Calpe, 1975, p. 69.

por convicción. Para Bruno Karsenti, el Legislador es un conector entre inteligencia y voluntad.<sup>49</sup> Esta perspectiva nos permite destacar dos aspectos fundamentales para entender el pensamiento político de Fichte. En primer lugar, el legislador es una figura política porque debe elegir el mejor momento para actuar. El éxito de su acción no puede definirse *a priori*, sino solamente *a posteriori*. Un legislador no actúa por autorización, sino que se reconoce por el éxito de su acción. Eso es lo que sucede también al éforo natural:

Los promotores del levantamiento son por su coraje y su virtud los custodios de la nación, y, sin haber sido designados como tales, son los éforos naturales. Si, por el contrario, la comunidad encuentra infundadas su exhortación y su acusación, son rebeldes y como tales son condenados por la comunidad misma.<sup>50</sup>

En segundo lugar, la existencia y la acción de un pueblo se dan en el mismo momento (“*s’attestent d’un même geste*”).<sup>51</sup> Un aspecto que según Rousseau los autores iusnaturalistas no habrían considerado en lo absoluto. El legislador sería un fabricante de cultura política, o sea, “él fabrica la política como cultura”.<sup>52</sup> En esta dirección, la acción fundamental del legislador consiste en desplazar la pregunta sobre la fundamentación o la institución de un pueblo del ámbito del derecho al ámbito de la política y de la contingencia. Para Karsenti, el legislador “inscribe al principio de la constitución política de una sociedad la distancia con respecto a sí mismo, por la cual un pueblo se diferencia y se forma”. En este proceso de formación, el pueblo no coincide ni se reduce a su substrato social: “El secreto del legislador es que el pueblo debe ser trabajado para la política, para que la política tome un sentido para él, para que se pueda decir pueblo y así encontrarse en posición de sujeto en la elaboración de sus leyes”.<sup>53</sup>

Esta fabricación de la cultura política, este proceso de formación, se puede traducir con facilidad en el proceso de *Aufklärung* concebido, teorizado y practicado por Fichte. Esta fabricación de la cultura política, este movimiento político, que está en la siempre presente diferencia entre la sociedad ideal y la sociedad especificada –que Fichte llama “común”, y que es creada por la libre interacción–, no es otra cosa que el *proceso de Ilustración*, tal como el filósofo lo entendía.

Así, si preguntamos quién es el legislador en el *Fundamento del derecho natural*, la respuesta puede encontrarse una vez más en el *Sistema de ética*. En el dispositivo político trazado por Fichte el papel del Legislador resulta

---

<sup>49</sup> Karsenti, B., *Moises et l’idée du peuple*, Paris, Editions du Cerf, 2012, pp. 18 *et passim*.

<sup>50</sup> FDN 251.

<sup>51</sup> Karsenti, B., *op. cit.*, pp. 28-29.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 30.

realizable sólo por la acción del público docto. Una acción que –tal como es en el caso del gran Legislador– no se define por su posición social, sino por su función en base a su éxito efectivo, es decir, por un juicio *a posteriori*. La formación y la expresión de la opinión que Fichte imagina reflexionando sobre la Revolución francesa politiza el proceso de formación del juicio público que se había codificado en la segunda mitad de siglo XVIII. Este proceso no es mecánico y no se basa en la autoridad, sino que depende de la persuasión de quien formula el juicio y de la receptividad de la audiencia. Bajo esta perspectiva, la actividad del público erudito se dirige hacia lo que Rousseau llama “la cuarta clase” de leyes:

la más importante de todas, y que no se graba ni sobre mármol ni sobre bronce, sino en los corazones de los ciudadanos, que es la verdadera constitución del Estado; que toma todos los días nuevas fuerzas; que, en tanto otras leyes envejecen o se apagan, ésta las reanima o las suple; que conserva a un pueblo en el espíritu de su institución; que sustituye insensiblemente con la fuerza del hábito a la autoridad. Me refiero a las costumbres, a los hábitos y, sobre todo, a la opinión; elemento desconocido para nuestros políticos, pero de la que depende el éxito de todas las demás y de la que se ocupa en secreto el gran legislador, mientras parece limitarse a reglamentos particulares, que no son sino la cintra de la bóveda, en la cual las costumbres, más lentas en nacer, forman, al fin, la inquebrantable clave.<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Rousseau, J.-J., *op. cit.*, p. 83.

## Bibliografía

- Bertinetto, A., “Faktum und Genesis in der Wissenschaftslehre von 1804/II”, en Goddard, J.-C. & Schnell, A (eds.), *L'Être et le phénomène. Sein und Erscheinung*, Paris, Vrin, 2009, p. 85-96.
- Brandalise, A., “La terra sotto Berlino. Anamnesi del politico in *Ex Captivitate Salus*”, *Filosofia Politica* 1 (2), 1988, pp. 203-212.
- Brunner, O./ Conze, W./ Koselleck, R., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972.
- Canale, D., *La Costituzione delle differenze. Giusnaturalismo e codificazione del diritto nella Prussia del '700*, Torino, Giappichelli Editore, 2000.
- Cesa, C., “La posizione sistematica del diritto”, en A. Masullo / M. Ivaldo (a cura di), *Filosofia trascendentale e destinazione etica*, Milano, Guerini Associati, 1995, pp. 239-260.
- De Pascale, C., “La teoria e la pratica del diritto”, *Daimon* n° 9, 1994, pp. 275-288.
- , „*Die Vernunft ist praktisch*“. *Fichtes Ethik und Rechtslehre im System*, Berlin, Duncker & Humblot, 2003.
- Duso, G., “La philosophie politique de Fichte: de la forme juridique à la pensée de la pratique”, *Fichte-Studien* n° 16, 1999, pp. 191-211; también en *Les Études philosophiques* 56 (1), 2001, pp. 49-66.
- Fichte, J. G., *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, introd., trad. y notas de F. Oncina Coves y M. Ramos Valera, Madrid, Istmo, 2002.
- , *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. J. L. Villacañas, M. Ramos y F. Oncina Coves, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994 [= FDN].
- , *Ética o el sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. J. Rivera de Rosales, Madrid, Akal, 2005 [= *Ética*].
- , *El Estado comercial cerrado*, estudio preliminar, notas y trad. de Jaime Franco Barrio, Madrid, Tecnos, 1991.

- , *Doctrina de la ciencia 1811*, trad. y edición de Alberto Ciria, Madrid, Akal, 1999.
- Fuchs, E. (Hrsg.), *Fichte in Zeitgenössischen Rezensionen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1995.
- Gurvitch, G., *Fichtes System der konkreten Ethik*, Hildesheim/Zürich/New York, Olms, (1924) 1984.
- Hölscher, L., *Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979.
- Karsenti, B., *Moises et l'idée du peuple*, Paris, Editions du Cerf, 2012.
- Maesschalck, M., *Droit et création sociale chez Fichte*, Louvain, Editions Peeters, 1996.
- Moiso, F., *Natura e cultura nel primo Fichte*, Milano, Mursia, 1978.
- Oncina Coves, F., “Criterología fichteana del derecho: corporeidad y eforato”, *Estudios Filosóficos* 118, 1992, pp. 475-522.
- , “Wahlverwandtschaften zwischen Fichtes, Maimons und Erhards Rechtslehren”, *Fichte-Studien* n° 24, 2003, pp. 63-84.
- Rametta, G., *Fichte*, Roma, Carocci, 2012.
- Rampazzo Bazzan, M., “Das Ephorat bei J. G. Fichte”, en *Fichte-Studien* n° 27, 2006, pp. 117-133.
- , “El «Hobbes» de Fichte”, *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, n° 3, 2016, pp. 40-71.
- , *Il prisma “Rousseau”. Lo sguardo di Fichte sulla politica tra Staatsrecht e Rivoluzione francese*, Milano, FrancoAngeli, 2017.
- , “El enigma del Zwingherr”, en Ferrer, D. (ed.), *A filosofia da História e da Cultura em Fichte*, Coimbra, Coimbra University Press, 2019, pp. 241-258.
- , “Fichte y el ejercicio de la Ilustración en Berlín”, *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [Online], n° 18, 2019, URL: <http://journals.openedition.org/ref/981>.

- , “La dimensione teologico-politica del pensiero di Fichte”, Ien Bavaresco, A.; Tauchen, J.; Pontel, E. (Orgs.), *De Kant a Hegel: Leituras e atualizações*, v. 1, Porto Alegre, Fi, 1ed. 2019, pp. 453-479.
- , “A ideologização de Rousseau no teatro da Revolução Francesa”, *Kriterion*, Belo Horizonte, n° 146, Ago./2020, pp. 481-500.
- Rousseau, J.-J., *El contrato social*, trad. Fernando de los Ríos, Madrid, Espasa-Calpe, 1975.
- Scattola, M., *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell’età moderna*, Milano, FrancoAngeli, 2003.
- , “Esiste il diritto naturale prussiano? Sulla codificazione giuridica nell’epoca di Federico II”, *Storia del pensiero politico* n° 3, 2012, pp. 383-405.
- Schmitt, C., *Legalidad y legitimidad*, Buenos Aires, Struhart & Cía., 1994.
- Schottky, R., “Diskussion Hahns Beitrag Fichtes Politikbegriff”, en Hammacher, K. (Hrsg.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg, Meiner, 1981.
- , *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. Und 18. Jahrhundert (Hobbes – Locke – Rousseau – Fichte) mit einem Beitrag zum Problem der Gewaltenteilung bei Rousseau und Fichte, Fichte Studien Supplementa*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1995<sup>2</sup>.
- Suarez, C. G. v., *Vorträge über Recht und Staat*, Hrsg. v. Conrad, H. & Kleinheyer G., Köln/Opladen, Westdeutscher Verlag, 1960.
- Villacañas, J. L., “Estudio introductorio” a Fichte, J. G., *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. J. L. Villacañas, M. Ramos y F. Oncina Coves, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, pp. 15-100.
- Zöller, G. (Hrsg.), *Der Staat Mittel zum Zweck: Fichte über Freiheit, Rechts und Gesetz*, Baden-Baden, Nomos, 2011.



---

# Comunicación como acción recíproca, o cómo comunicar ideas según Fichte

---

MARÍA JIMENA SOLÉ

## 1. Breve introducción, en memoria de Héctor Arrese Igor

El 19 de septiembre de 2008 escuché por primera vez a Héctor Arrese Igor hablando sobre Fichte. Estábamos en la ciudad de Mendoza, Argentina. Habíamos llegado hasta ahí invitados por Emiliano Acosta, para participar de un seminario de posgrado dictado por él en la Universidad Nacional de Cuyo. Durante cinco días, junto con Héctor y otros dos jóvenes estudiantes interesados en el pensamiento fichteano –Francisco Antuña, de Río Cuarto, y Luciano Córscico, de Rosario– compartimos horas de clases, lecturas y discusión. Compartimos también los almuerzos, los mates del recreo, las cenas y algunos paseos por la ciudad y la Precordillera. Como cierre del seminario, el día 19 de septiembre celebramos el *Primer Coloquio de Estudios Fichteanos de Argentina* y Héctor leyó un trabajo titulado “El derecho de coacción como garantía del equilibrio del derecho”. El principio del derecho –afirma, siguiendo el *Fundamento del derecho natural* de Fichte– prescribe una delimitación mutua de esferas iguales de libertad entre las personas, esto es, un “equilibrio del derecho”. A partir de esta idea, surge la pregunta que estructura su texto: qué cantidad de libertad corresponde a cada individuo según el principio del derecho. “El problema de la cantidad de libertad que cada individuo debe permitirse y permitir al otro” –señala Arrese Igor– “tiene sentido sólo si, por un lado, el individuo tiene experiencia de un otro como de un ser que existe realmente fuera de él y limita su propia libertad a través del reconocimiento de la posibilidad de la libertad de ese otro, y, por otro

lado, si ese otro limita su libertad del mismo modo”.<sup>1</sup> Héctor refería, así, explícitamente a uno de los aspectos más originales de la filosofía fichteana –y quizás de lo más fructífero que podemos encontrar en su pensamiento para continuar pensando los problemas de la actualidad–. Me refiero a la teoría de la subjetividad como intersubjetividad.

Ese encuentro en Mendoza dio inicio a muchos proyectos importantes. Además de celebrar ese primer evento académico en torno al pensamiento de Fichte –un filósofo por completo ausente de los programas de nuestra carrera de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires– decidimos crear una sociedad con el fin de difundir las ideas fichteanas y fortalecer la investigación en torno a su filosofía. Nació así nuestra Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte (ALEF), que hoy cuenta con más de 40 miembros de múltiples países, que a lo largo de estos años ha organizado seis Congresos Internacionales en Chile, Brasil y Argentina, y cuya relevancia para el mundo de los estudios sobre Fichte es abiertamente reconocida por los investigadores e investigadoras del ámbito académico internacional. Héctor fue un actor principal, tanto en ese momento fundacional de la ALEF como en su posterior crecimiento y consolidación. La seriedad con la que encaraba el trabajo, su personalidad abierta y su gran generosidad intelectual, hacían que su participación en nuestros encuentros fuese sumamente valiosa.

Toda la producción científica que Héctor desarrolló durante los años posteriores a ese Primer Coloquio de Estudios fichteanos giró en torno a las mismas cuestiones que abordó en ese primer trabajo que lo escuché leer. Esas cuestiones son, también, las que se abordan en el breve artículo que humildemente ofrezco como contribución a este homenaje. Sus aportes apuntalan nuestro propio trabajo. Eso es lo que Héctor nos deja como legado, al menos para mí y probablemente para todos los que nos interesamos por la filosofía fichteana. Sus aportes sostienen y enriquecen los nuestros. Hay un camino, de ideas pero también de acciones, que hemos construido y recorrido juntos; y sin ese camino nuestras vidas filosóficas no serían las mismas. No hay individuo sin comunidad. No hay subjetividad sin intersubjetividad. Aprendimos eso de Fichte y lo ponemos en práctica. Por eso su ausencia es una pérdida, pero también por eso su legado sigue vivo.

## **2. La comunicación recíproca**

“No hay ningún hombre que emprenda sin más la huida a la vista de otro hombre, como delante de un animal feroz, o se disponga a matarlo y a comérselo como un salvaje; y no cuente más bien con una comunicación

---

<sup>1</sup> Arrese Igor, H., “El derecho de coacción como garantía del equilibrio del derecho”, *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], N° 1, 2010, publicado el 14 junio 2010, consultado el 12 octubre 2022. URL: <http://journals.openedition.org/ref/320>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ref.320>.

recíproca”.<sup>2</sup> Este pasaje del *Fundamento del derecho natural* condensa una de las principales consecuencias de la original doctrina fichteana de la subjetividad como intersubjetividad: la *Aufförderung* que en tanto llamamiento a la actividad libre, es el fundamento de la individualidad humana, constituye también el fundamento de la vida social, como un llamamiento a desplegar la actividad comunicativa.

El vínculo entre comunicación y sociabilidad es abordado por Fichte explícitamente en las *Lecciones sobre el destino del sabio*. La comunicación aparece en esta obra como un aspecto del impulso social, definido como el impulso a entablar una relación de acción recíproca con otros seres racionales libres y a interactuar con ellos como tales. Así entendido, el impulso social comprende el *Mitteilungstrieb*, “el impulso a cultivar en otros aquel aspecto de su personalidad en el que nosotros mismos estamos mejor cultivados, y, en la medida de lo posible, a equipararlos a nosotros, a lo mejor de nuestro propio yo”,<sup>3</sup> y el impulso a recibir (*Trieb zu empfangen*), que Fichte caracteriza como “el impulso a dejarnos cultivar por otros en aquel aspecto en el que están mejor formados y nosotros lo estamos peor”.<sup>4</sup> Por medio del impulso social –es decir, por medio del impulso a comunicar las propias ideas y a nutrirse de las ideas ajenas– sostiene Fichte, “la razón misma vela por el reparto equitativo de la educación obtenida entre los miembros individuales de la sociedad”.<sup>5</sup> La comunicación como acción recíproca, por lo tanto, garantiza que toda la sociedad avanza en el perfeccionamiento de su formación de un modo equitativo y homogéneo.

Ahora bien, existen numerosos obstáculos que pueden impedir este perfeccionamiento colectivo mediante la comunicación recíproca. La censura es el principal: cualquier limitación a la libertad de expresión pone un límite a la comunicación. Fichte se ocupa de este asunto en una de sus primeras obras, la *Reivindicación de la libertad de pensamiento* (1793). Sin embargo, la ausencia de censura no es suficiente para que la comunicación tenga lugar. Paradójicamente, la circulación sin trabas de una multiplicidad de opiniones también puede ser un obstáculo para una auténtica comunicación recíproca. En efecto, en sus lecciones de 1806, *Los caracteres de la edad contemporánea*, Fichte critica la cultura de su época –que él llama ilustración *negativa*– mostrando que la forma que ha adoptado la comunicación, en lugar de impulsar la formación y exhortar a la actividad, hunde a los seres humanos en la indiferencia y la pasividad.

<sup>2</sup> GA I/3 380; trad. cast.: *Fundamento del derecho natural*, trad. de J. L. Villacañas, F. Oncina Coves y M. Ramos, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 167.

<sup>3</sup> GA I/3 44; trad. cast.: *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, trad. introd. y notas de F. Oncina Coves y Manuel Ramos, Madrid, Istmo, 2002, p. 91.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

El objetivo de este trabajo es reflexionar acerca de la concepción fichteana de la comunicación, para responder al interrogante acerca de cómo comunicar ideas bajo la forma de una verdadera interacción recíproca. Así, en primer lugar voy a analizar la manera en la que Fichte presenta el acto comunicativo en la *Reivindicación*. Mostraré que su argumento en contra de la censura descansa sobre la inalienabilidad del derecho a recibir de los demás todo lo que pueda fomentar la propia formación. En segundo lugar, voy a detenerme en la crítica que Fichte despliega en *Los caracteres de la edad contemporánea* a la forma en que época desarrolla la comunicación de ideas. Mostraré que esa crítica apunta al hecho de que el modo en que se ejerce la acción de expresar las propias ideas oprime el recibir como actividad libre. Así, a partir de lo desarrollado en estas dos primeras secciones de mi trabajo, creo que es posible ver en la concepción fichteana de la comunicación una clara primacía del polo receptivo. Esto se confirma, en mi opinión, al examinar su llamado a transformar radicalmente la manera de leer, que Fichte introduce al final de la sexta lección de *Los caracteres* y que abordaré en el tercer y último apartado de mi presentación.

Antes de comenzar, como nota al margen: creo que vale la pena decir que en una época que no está libre de censura y que está signada por la infodemia, las reflexiones fichteanas acerca del acto comunicativo cobran una actualidad inesperada.

### **3. El derecho inalienable a recibir**

En un contexto de endurecimiento de la censura en el territorio alemán, Fichte publica en 1793 su *Reivindicación*. Como se sabe, Fichte argumenta que el poder de las autoridades políticas se funda en un pacto de transferencia de derechos y que, dado que algunos derechos son inalienables, el poder de los príncipes no puede legítimamente extenderse sobre ellos. El ejercicio de la libertad en el pensar es uno de esos derechos inalienables de todo ser humano, ya que en palabras de Fichte es “una parte íntimamente constitutiva de su personalidad, es la condición necesaria bajo la cual únicamente él puede decir: yo soy, soy un ser autónomo”.<sup>6</sup> Ningún contrato social puede exigir la transferencia de este derecho a una autoridad exterior. Nadie puede voluntariamente renunciar a pensar ni aceptar ningún límite en el ejercicio de su pensamiento. Pero Fichte reclama también libertad ilimitada de expresión y, para justificar este reclamo desarrolla su concepción de la comunicación como interacción recíproca.

---

<sup>6</sup> GA I/1 175; trad. cast. *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron*, en Solé, M. J., *¿Qué es ilustración? El debate en Alemania a finales del siglo XVIII*, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2018, p. 341.

Fichte presenta la acción comunicativa como un fenómeno complejo que involucra dos acciones diferentes: la de expresar las propias ideas (*dar*) y la de tomar esas ideas que otro comunica (*recibir*). Ahora bien, la originalidad de la argumentación fichteana reside en el hecho de que es la segunda acción –la acción de recibir– la que fundamenta la inalienabilidad del derecho a expresar sin ningún límite las propias ideas. La *Reivindicación* compara la comunicación entre seres libres con dar y recibir alimento y fuego. Yo tengo derecho a compartir mi pan con los otros y a permitirles que enciendan su llama con la mía. Pero esto no implica una imposición: si el otro no quiere mi pan o mi fuego, puede simplemente abstenerse de solicitarlo.<sup>7</sup> Lo mismo sucede con las ideas. La comunicación requiere dos acciones diferentes: la de expresar las propias ideas (*dar*) y la de tomar esas ideas que otro comunica (*recibir*). No se trata de una relación entre un lado activo y otro pasivo, sino que *ambos* polos de la relación presuponen actividad. Si en el acto de compartir el pan, uno ofrece el suyo y otro extiende su mano para tomarlo, en la comunicación de ideas, uno habla o escribe y otro escucha, lee, presta atención, aprehende esas ideas en su propia mente. Y es precisamente a este segundo aspecto de la comunicación, a la acción de recibir, que ningún ser humano puede renunciar, ya que, según Fichte, “(e)l derecho a recibir libremente todo aquello que sea aprovechable para nosotros, es un componente de nuestra personalidad. Pertenece a nuestra destinación aprovechar libremente aquello que está allí a nuestra disposición para nuestra formación (*Bildung*) espiritual y moral”.<sup>8</sup> Nadie puede renegar de todo aquello que su prójimo y su entorno ofrecen para desarrollar sus disposiciones y, sostiene Fichte, “[u]na de las fuentes más enriquecedoras de nuestra instrucción y formación es la comunicación de un espíritu a otro espíritu”.<sup>9</sup> Así, en la medida en que cada uno tiene un derecho inalienable a recibir libremente las enseñanzas (*Belehrungen*) impartidas por otros en vistas a la propia formación, entonces el derecho de los otros a impartir esas enseñanzas, a expresar las propias ideas, se vuelve también inalienable.

De este modo, Fichte concluye que las autoridades políticas no tienen ningún derecho a impedir que comuniquemos los resultados de nuestras investigaciones, sean verdaderas o falsas, a quien y de la manera en que queramos.<sup>10</sup> Así como el que recibe un trozo de pan juzga si está envenenado

<sup>7</sup> GA I/1 176-177; trad. cit. p. 342.

<sup>8</sup> GA I/1 177; trad. cit. p. 343.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> GA I/1 187; trad. cit. p. 357. A diferencia de Kant, que en su conocido artículo de 1784, “Respuesta a la pregunta ¿qué es ilustración?”, había establecido la distinción entre un uso público y un uso privado de la razón, y había argumentado a favor de limitar el uso privado de la razón –el uso que cada uno de los ciudadanos hace de su propia de razón en la medida en que ejerce una función en el Estado– como un medio para el fomento de la ilustración, Fichte reclama a los príncipes que no pongan ningún obstáculo a la libertad

antes de comerlo, quien recibe las enseñanzas de otro tiene la libertad aceptarlas o rechazarlas. En la medida en que las ideas no se imponen, en la medida en que es imposible obligar al otro a prestar atención y asentir a lo que otro afirma, no hay motivos para limitar el ejercicio de la libertad de expresión. “[E]s absolutamente imposible comunicar la verdad, si no está también permitido difundir errores”,<sup>11</sup> escribe Fichte. La libertad de expresión es por lo tanto inalienable y nadie puede legítimamente poner límites a la comunicación entre espíritus libres.

#### 4. Autodestrucción

Si en 1793 Fichte confiaba en que la libre circulación de ideas promovería el avance de la humanidad hacia su perfeccionamiento, poco más de una década después, al analizar en *Los caracteres de la edad contemporánea* la historia del progreso de la humanidad, su convicción ha cambiado. Como se sabe, Fichte sostiene que este progreso se desarrolla a través de cinco épocas hasta alcanzar el fin de la especie sobre la tierra, esto es, “organizar en esta vida todas las relaciones humanas con libertad según la razón”.<sup>12</sup> Según su diagnóstico, la humanidad se encuentra en la tercera etapa, que denomina *Auf-* y *Ausklärung*, caracterizada por la mera liberación del dominio de la autoridad exterior, para *pensar por uno mismo*.

El mérito y la dignidad de una persona radican, para la época, en la capacidad de esa persona para concebir algo por sí misma. Así, el objetivo de quienes expresan sus ideas, de quienes realizan sus aportes a las ciencias, no es acceder a la verdad, analizarla, comunicarla y permanecer en ella, sino emitir la máxima cantidad posible de opiniones. En lo que Fichte caracteriza como “un campamento de ciencia formal”,<sup>13</sup> cada uno da a conocer su opinión, la presenta al resto, pero admite que cada cual puede pensar de otra manera. La noción de que la coexistencia de opiniones personales encontradas es signo de tolerancia o respeto de la diferencia expone, según Fichte, un engaño. No se trata de tolerancia o humildad, sino de arrogancia. En efecto, afirmar que cada quien tiene derecho a su propia opinión implica, en realidad, suponer que la opinión personal tiene algún significado, algún valor en sí misma, por el solo hecho de ser una opinión personal, sin importar su vínculo con la verdad.

---

de expresión. Tampoco en su carácter de funcionario público puede el ser humano renunciar a lo aquello que lo hace ser quien es –un Yo, una persona– y, por lo tanto, también debe ser según Fichte ilimitada la libertad de la que gocen en lo que Kant había llamado el uso privado de la razón, que incluye –por supuesto– la preciada libertad de cátedra.

<sup>11</sup> GA I/1 178; trad. cit. p. 345.

<sup>12</sup> GA I/8 230; trad. cast. *Los caracteres de la edad contemporánea*, trad. J. Gaos, Madrid, Biblioteca de Revista de Occidente, 1976, p. 24.

<sup>13</sup> GA I/8 255; trad. cit. p. 80.

La proliferación de opiniones personales se revela, entonces, como expresión de lo que Fichte llama una ilustración *negativa*. No se trata de un medio para el cultivo de quienes las reciben, ni para la investigación en común de la verdad, sino que, guiada por la arrogancia del autor y el afán de una supuesta originalidad, constituye más bien un medio para la confusión y la ignorancia.

Ahora bien, dado que las opiniones afirmadas un día son olvidadas al día siguiente, sostiene Fichte, los héroes en ese campamento de ciencia formal son quienes logran *imprimir* sus opiniones. Poner en negro sobre blanco las propias ideas es la manera de probar públicamente su independencia de espíritu. Pero, ya que no se trata únicamente de opinar sino de tener la capacidad de seguir opinando incesantemente, las impresas no se detienen jamás. Surge así un “torrente de literatura”, que siempre se renueva, y que con cada nueva oleada desplaza a la precedente. Los lectores, por su parte, leen sin cesar y corren detrás de cada novedad, sin que les quede un momento para pensar en lo leído. Además, para quienes no cuentan con el tiempo suficiente, las revistas proveen reseñas, que terminan reemplazando la lectura de los libros. Qué y cuánto de este vertiginoso recorrido por los textos queda realmente en los lectores es algo completamente azaroso. Fichte compara este modo de leer con el humo del tabaco, que al igual que “otros medios narcóticos” hunde a los lectores “en el placentero estado intermedio entre el sueño y la vigilia, y mece en un dulce olvido de sí, sin que se necesite de ninguna actividad”.<sup>14</sup> Este fenómeno explica el surgimiento de la figura del lector *puro*, un lector que lee por leer.

Se llega así a una situación paradójica. Haciendo uso de una libertad irrestricta para pensar por sí mismos y para expresar sus propias ideas, los seres humanos en vez de contribuir a la formación del género humano se hunden en la pasividad, la ignorancia y el tedio. La literatura y la lectura, dice Fichte, “se han disuelto y anegado en sí mismas, y mediante su más alto efecto han destruido su efecto”.<sup>15</sup> En lugar de exhortar a la actividad, la manera en que la época ejerce la comunicación profundiza el individualismo y la arrogancia quien da y adormece a quien recibe. Frente a esta situación, Fichte propone “empezar algo nuevo”.<sup>16</sup>

Como vimos, la defensa de una libertad de expresión ilimitada descansa sobre la imposibilidad de abstenernos de tomar de los demás todo lo que sea útil para nuestra formación. Es la inalienabilidad a nuestro derecho de recibir lo que transforma en inalienable el derecho de los demás a hablar y escribir sin ningún tipo de trabas. También la crítica al torrente de literatura en el que se plasma la comunicación de ideas en su época, que Fichte desarrolla en *Los caracteres de la edad contemporánea* y acabamos de analizar, se basa en que

<sup>14</sup> GA I/8 263; trad. cit. p. 87.

<sup>15</sup> GA I/8 263; trad. cit. p. 87.

<sup>16</sup> GA I/8 264; trad. cit. p. 88.

ese torrente anula la actividad en los lectores y los hunde en la pasividad. Creo que ambos desarrollos permiten comprobar una clara preeminencia del aspecto receptivo: no podemos renunciar a nuestro derecho a hablar y escribir, porque esto implicaría anular el derecho a recibir; hay que cambiar la manera en que nos comunicamos, porque el torrente actual sofoca nuestra capacidad de cultivarnos y nos hunde en la inactividad.

Pero lo que en mi opinión termina de confirmar esta primacía del aspecto receptivo de la comunicación recíproca es la propuesta de Fichte de transformar radicalmente la manera en que nos comunicamos. A esto quiero dedicar el último apartado de esta presentación.

## **5. Entender al autor mejor de lo que él se entendió a sí mismo**

La primera propuesta de Fichte consiste en priorizar la comunicación oral. Según sus palabras, “[l]a comunicación oral –por medio del discurso seguido o del diálogo científico– tiene infinitas ventajas sobre la que se hace por medio de las letras muertas”.<sup>17</sup> En efecto, la oralidad exige a todos los participantes seguir con atención la conexión del discurso, para aprehenderlo y fijarlo de modo activo. Recuperar la comunicación oral, desarrollarla hasta la destreza, hacer de ella un arte y, como contraparte, adquirir receptividad para esta forma de comunicación. Ésa es la primera propuesta fichteana: abandonar la división entre autores y lectores, propia del campamento de las ciencias formales, para construir una comunidad de hablantes que sea también una comunidad de escucha, en donde la circulación de ideas adquiera la forma de una conversación atenta, que fomente el ejercicio de la actividad de pensar, en vez de sofocarla.

Ahora bien, Fichte es consciente de que no podemos prescindir de la escritura. A pesar de las ventajas de la comunicación verbal, los libros continuarán existiendo. Pero, en vez de impulsar una transformación en la manera de escribir, Fichte impulsa una transformación en la manera de leer. En vez de sugerir a los escritores que imiten las estrategias que él mismo puso en práctica para evitar que sus libros repriman la auto-actividad de sus lectores, expone el modo de leer que, según su opinión, “es el correcto”. Esto nos permite pensar que, según la opinión de Fichte, si hay alguna esperanza de que la comunicación sea una auténtica interacción recíproca, se encuentra en los que reciben, en los que toman. Son ellos quienes han de transformarse en protagonistas activos de su propia formación, abandonar la pasividad y enfrentarse a la letra impresa –que siempre es, en definitiva, letra muerta– con una actitud que logre vivificarla.

---

<sup>17</sup> GA I/8 263; trad. cit. p. 87.

El primer fin que debe perseguir la lectura de las obras científicas, dice, es “conocer históricamente la intención propia y verdadera del autor”.<sup>18</sup> Para ello, no hay que entregarse pasivamente a la lectura, dejando que el autor influya sobre el lector de modo azaroso, permitiéndole que nos diga lo que él quiera. Por el contrario, hay que adoptar frente al libro la misma actitud que adoptamos frente a la investigación de la naturaleza: “hay que someter al autor a un hábil y bien calculado experimento del lector”,<sup>19</sup> dice Fichte.

El experimento tiene varios pasos. Primero, hay que hacer una lectura cursoria del libro entero para obtener un concepto aproximado del designio del autor y para detectar el apartado principal de la obra. Hasta donde esté determinada, la intención del autor será inteligible y hay que hacerse de ella una idea clara, y reconstruirla independientemente del autor. A partir de esa idea clara, hay que reconocer y delimitar la esfera de lo que permanece indeterminado respecto del designio del autor. Del modo como el autor infiera el resto, podrá deducirse cómo concibe eso que permanece ininteligible en la obra. Lo delatará el uso que haga de sus supuestos tácitos. Entonces, hay que continuar leyendo para ampliar progresivamente la esfera de lo determinado e inteligible, hasta que no quede nada ininteligible “y podamos rehacer por nosotros mismos el sistema entero del pensamiento del autor, hacia delante y hacia atrás, en cualquier orden, y derivando todas las determinaciones del mismo unas de otras indistintamente”.<sup>20</sup> Fichte aconseja realizar esta operación con la pluma en la mano y sobre un papel, para “velar severamente sobre sí mismo en este propio pensar sobre el autor”.<sup>21</sup> Ese papel, sin embargo, no ha de correr a la imprenta como comentario, advierte Fichte. Si otro quisiera leerlo, tendría que aplicar este mismo procedimiento exegético a ese manuscrito.

Una vez que se ha logrado entender y conocer la intención del autor, lo segundo es juzgar si esa intención es conforme a la verdad. Esto, dice Fichte, será muy fácil después de un estudio tan penetrante, y probablemente ese juicio se produzca ya durante el estudio. Se podrá detectar cuándo el autor entra en un territorio que no conoce y cuándo su pensamiento resulta por completo confuso, lo cual nos autorizaría a dejar su obra y no continuar con la lectura. “Es claro que de este modo se entenderá frecuentemente al escritor mucho mejor de lo que se entendió él mismo”,<sup>22</sup> concluye Fichte.

Comprender al autor mejor de lo que él se comprendió a sí mismo implica borrar la distinción entre autor y lector. El que da y el que recibe se comprometen en un intercambio entre iguales y se produce entre ellos una auténtica acción recíproca, una verdadera comunicación.

---

<sup>18</sup> GA I/8 264; trad. cit. p. 88.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> GA I/8 265; trad. cit. p. 89.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> GA I/8 265; trad. cit. p. 90.

## 6. Conclusión

La primacía del aspecto receptivo en la comunicación recíproca explica las exigencias que Fichte usualmente impone a sus lectores. La Doctrina de la Ciencia, advierte en el prefacio al *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, necesariamente permanecerá incomprensible para algunos, ya que ella “supone la facultad de libertad de la intuición interna”.<sup>23</sup> Además, continúa, “todo escritor filosófico exige con razón que el lector siga el hilo del razonamiento y que, en presencia de las consecuencias, no olvide lo que precedentemente había sido expuesto”.<sup>24</sup> Fichte se enfurece con quienes no quieren comprender, con quienes rechazan su propuesta sin ningún examen. Esos lectores, que no están dispuestos a ejercer su actividad receptiva, sólo ven letras impresas sobre un papel pero no penetran en el sentido del texto ni permiten que sus ideas lleguen hasta ellos y, de este modo, coartan la comunicación. No se trata de una incapacidad sino de una decisión libre: no quieren entrar en un diálogo activo con el texto. Por eso Fichte les pide que no pierdan el tiempo leyendo sus obras.

Por el contrario, la expectativa de Fichte es que sus lectores –como sus oyentes– ejerzan su pensamiento personal. Para favorecer la lectura activa recurre a ciertas estrategias que nos son bien conocidas: evita la terminología fija y se abstiene de decirlo todo. Pero el éxito de la acción comunicativa depende, en última instancia, de una libre decisión de los lectores. Tal como advierte en el prefacio de *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, la filosofía no existe independientemente de nosotros. No se encuentra en ningún libro. Sólo puede ser producida por la libertad de nuestro espíritu.<sup>25</sup>

La concepción fichteana de la comunicación nos llama a nosotros, los lectores y oyentes, a ser los protagonistas de nuestra propia formación. Nos enseña que receptor ideas ajenas es una actividad que consiste en vivificar palabras que, sin nuestra acción, son meras letras muertas. Nos enseña, además, que recibir activamente ideas que otros comunican es una experiencia profundamente transformadora. Al recibir ideas de otros, al prestar atención a un discurso, al interrogar las páginas de un libro, surgen en nosotros ideas, que ya no son ajenas sino que son *nuestras*. Se produce así una verdadera metamorfosis, tanto en los lectores que devienen autores como en las ideas ajenas que devienen propias. Para Fichte no se trata, por lo tanto, de atreverse a pensar por uno mismo, sino de entender que la actividad de pensar sólo es posible como resultado de una libre decisión y junto con otros.

---

<sup>23</sup> GA I/2 253; *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, trad. Juan Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 2005, p. 9.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> GA I/2 119; *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, trad. Bernabé Navarro, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1963, p. 19.

## Bibliografía

### Traducciones utilizadas

- Fichte, J. G., *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron*, en Solé, M. J., *¿Qué es ilustración? El debate en Alemania a finales del siglo XVIII*, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2018.
- , *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, trad. introd. y notas de F. Oncina Coves y Manuel Ramos, Madrid, Istmo, 2002.
- , *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, trad. Bernabé Navarro, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.
- , *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, trad. Juan Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 2005.
- , *Fundamento del derecho natural*, trad. de J. L. Villacañas, F. Oncina Coves y M. Ramos, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- , *Los caracteres de la edad contemporánea*, trad. J. Gaos, Madrid, Biblioteca de Revista de Occidente, 1976.

### Bibliografía general

- Ameriks, K. (ed.), *Cambridge Companion to Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Arrese Igor, H., “El derecho de coacción como garantía del equilibrio del derecho”, *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], N° 1, 2010, publicado el 14 junio 2010, consultado el 12 octubre 2022. URL: <http://journals.openedition.org/ref/320>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ref.320>.
- Batscha, Z. y Bergk, A. (comps.), *Aufklärung und Gedankenfreiheit: fünfzehn Anregungen, aus der Geschichte zu lernen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997.
- Beiser, F., “Fichte and the French Revolution”, en James, D. & Zöller, G., *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

- Danhnke, H.-D., “Was ist Aufklärung?”, en Danhnke, H.-D. y Leistner, B., *Debatten und Kontroversen. Literarische Auseinandersetzungen in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts*, Berlín y Weimar, Aufbau-Verlag, 1989.
- De Pascale, C., Fuchs, E. Ivaldo, M., Zöller, G. (eds.), *Fichte und die Aufklärung*, Hildesheim / Zürich / New York, Olms, 2004.
- López-Domínguez, V., *Fichte o el Yo encarnado en el mundo intersubjetivo*, Buenos Aires / México D.F., RAGIF Ediciones / Universidad Nacional Autónoma de México, 2020.
- Oncina Coves, F., “Estudio Preliminar”, en Fichte, J. G., *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, trad. F. Oncina Coves, Madrid, Tecnos, 1986.
- Oncina Coves, F. y Ramos, M., “Introducción. El destino del sabio en el Idealismo ilustrado”, en Fichte, J. G., *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, trad. F. Oncina Coves y M. Ramos, Madrid, Istmo, 2002.
- Radrizzani, I., “Die Wissenschaftslehre und die Aufklärung”, en De Pascale, C., Fuchs, E. Ivaldo, M., Zöller, G. (eds.), *Fichte und die Aufklärung*, Hildesheim / Zürich / New York, Olms, 2004.
- Schmidt, J., *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley / Los Angeles, University of California Press, 1996.
- Schneiders, W., *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Múnich y Friburgo, Karl Alber, 1974.
- , “300 Jahre Aufklärung in Deutschland”, en Idem (ed.), *Christian Thomasius. 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung*, Hamburg, Meiner, 1989.
- (ed.), *Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa*, Múnich, Beck, 2001.
- Solé, M. J., Estudio preliminar “La Polémica del spinozismo. Antecedentes, desarrollo y consecuencias”, en AAVV, *El ocaso de la Ilustración. La Polémica del Spinozismo*, selección de textos, trad. y notas M. J. Solé, Bernal, Editorial de la Universidad de Quilmes / Prometeo, 2013.

----, *¿Qué es ilustración? La polémica en Alemania a finales del siglo XVIII*, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2018.

Zöller, G., “Kant, Fichte und die Aufklärung” en De Pascale, C., Fuchs, E., Ivaldo, M., Zöller, G. (eds.), *Fichte und die Aufklärung*, Hildesheim / Zürich / New York, Olms, 2004.



---

# Los contratos y el Estado orgánico en Fichte

---

MARIANO GAUDIO

## 0. Semblante

No recuerdo exactamente cuándo nos conocimos con Héctor Arrese Igor, si en las Jornadas de Dialógica de la Academia de Ciencias o en los Congresos organizados por Diana López en la Universidad Nacional del Litoral, todo esto en los primeros años de los 2000. Pero estoy completamente seguro de que la imagen de Héctor, desde el comienzo, siempre fue la misma, la de una persona extraordinariamente amable y generosa, con la cual se podía conversar sobre Fichte y sobre cualquier tema, y en todos los casos con la impronta de hacer valiosos esos momentos compartidos.

Aunque su trayectoria académica y docente es amplia y variada, uno de los motivos más destacados de su producción filosófica se presenta, sin duda, con la filosofía práctica y política de Fichte. Y he aquí un punto de inmediata y simultánea convergencia y divergencia: sus lecturas e interpretaciones están marcadas por una reconstrucción minuciosa y exhaustiva de las complejas concatenaciones práctico-jurídicas de Fichte, a la vez que atravesadas y superpuestas con otras lecturas e interpretaciones que reconfiguran el plano inicial. En otras palabras, el Fichte de Héctor siempre se encuentra en diálogo con otras filosofías, corrientes, tradiciones y/o reconfiguraciones temáticas contemporáneas.

Más en concreto, el Fichte de Héctor está signado por una suerte de desconstrucción de su entronque histórico con los procesos nacionalistas, organicistas, autoritarios y totalizantes, que protagonizaron la primera mitad del siglo XX europeo y cuyas raíces se extienden a fines del siglo XIX como reacciones al positivismo dominante. La desarticulación de esta especie de cauce o asociación necesaria que colocaría a Fichte (junto con cualquier

filósofo alemán que se haya ocupado de la totalidad, de la importancia de las relaciones o del sentido del conjunto) como antecedente e inspiración de grandes atrocidades fácticas, lo condujo a ponderar muy positivamente todos los aspectos liberales y anti o a-institucionales de su pensamiento. Y la explicación de este trabajo de desarticulado proviene, a nuestro entender, no tanto de la agenda europea y central acerca de los temas relevantes para estudiar e interpretar a Fichte, como sí de una filosofía que Héctor ponderaba muchísimo, que lo entusiasmaba a sobremanera, y que a comienzos de siglo XX y en la previa a la Gran Guerra intensifica los rasgos organicistas-estatalistas, esto es, la filosofía –y en especial la ética– de Hermann Cohen.

En efecto, Héctor dedica su investigación doctoral y su libro: *Derecho, intersubjetividad y justicia. En torno al pensamiento de Fichte y Cohen* (2016), justamente a explorar la relación entre lo que fuera su interés inicial y lo que apareció en el camino. Y en el caso de Cohen llama la atención, por un lado, el fuerte concepto de Estado que suscribe (en conjunción con su crítica al concepto de comunidad) y, por otro lado, el entramado –y hasta quizás ensimismamiento– entre la reivindicación del judaísmo y la exaltación del patriotismo y del nacionalismo alemán.<sup>1</sup> Desde luego, este proceso no se podría comprender adecuadamente sin referir al contexto en que se formula, a las teorías y discusiones que están en el horizonte, y al periplo mismo de Cohen. Más allá de las explicaciones y contextualizaciones que realiza Héctor, lo interesante reside en cómo resuena en él y en su interpretación de Fichte esta intensificación organicista-estatalista de Cohen, es decir, cómo opera tal vector de lectura retrospectiva a partir de la puesta en relación de los dos filósofos.

Así, en cuanto a la filosofía práctica y jurídico-política de Fichte, y en particular respecto del *Fundamento del derecho natural* (1796-7), y más específicamente en torno del concepto de Estado que se juega en esta obra, Héctor suscribe –a nuestro entender– lo que caracterizamos como una pers-

---

<sup>1</sup> Arrese Igor, Héctor, *Derecho, intersubjetividad y justicia. En torno al pensamiento de Fichte y Cohen*, Buenos Aires, Baudino – Universidad Nacional de San Martín, 2016; en especial, respecto de estos temas, véase pp. 69-75, 101-113. A este libro le hemos dedicado la reseña: “Consonancias y disonancias: la filosofía práctica de Fichte y Cohen”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Año 5 n° 9, 2019, pp. 268-278, URL: [http://ragif.com.ar/revista\\_ideas/IDEAS09Dobles.pdf](http://ragif.com.ar/revista_ideas/IDEAS09Dobles.pdf).

pectiva centrada en la coacción y en la protección de las libertades individuales,<sup>2</sup> lo que incluye la propiedad y el cuerpo propio, junto con los mecanismos de subsistencia, trabajo e intercambio entre sujetos particulares.<sup>3</sup> Dejando de lado lo discutible de esta perspectiva, lo cierto es que en la visión de Héctor la dimensión coactiva y protectora del Estado combina aspectos muy heterogéneos que van desde la valoración positiva de la autonomía del individuo –y lo que consideramos el consiguiente liberalismo implícito y presupuesto–, hasta una antropología pesimista subyacente en la coordinación o pretendida cooperación entre los particulares –lo que en última instancia conduce al hobbesianismo–. Sólo en esta compleja articulación de elementos tan disímiles resultaría deducible en Fichte el dispositivo social y jurídico-político.

Lo curioso del asunto radica en que, así como Héctor enfatiza las vertientes liberales y a la vez hobbesianas del derecho natural de Fichte, quizás como contrapesando el estatismo y la impronta ética que encuentra en Cohen, al momento de ponderar y evaluar (pues fue uno de los miembros del

---

<sup>2</sup> Arrese Igor, H., “El derecho de coacción como garantía del concepto de derecho”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, N° 1, 2010, URL: <https://journals.openedition.org/ref/320>; “Acerca de la influencia de la teoría del Estado de Johann G. Fichte en la ética de Hermann Cohen”, en *Diánoia*, vol. LVI N° 66, 2011, pp. 141-164; “El ámbito de la libertad individual en la teoría fichteana del derecho natural de 1796 / 1797”, en *Revista de estud(i)os sobre Fichte*, N° 2, 2011, URL <https://journals.openedition.org/ref/342>; “Libertad y dominación en el derecho natural de Johann G. Fichte”, en D. López – M. Gaudio (comps.), *Variaciones sobre temas del idealismo*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018, pp. 45-70, URL: <http://ragif.com.ar/wp-content/uploads/2018/03/Variaciones-sobre-temas-del-idealismo.pdf>; “Tolerancia y Libertad en Fichte”, en M. Gaudio – S. Palermo (editores), *El idealismo en debate: teoría y práctica*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 140-149, URL: <http://ragif.com.ar/wp-content/uploads/2021/07/El-Idealismo-en-debate.pdf>. También puede verse: “Acerca de dos formas de reconocimiento en la teoría fichteana del derecho natural”, en S. Cecchetto – L. Catoggio (comps.), *Esplendor y miseria de la filosofía hegeliana*, Mar del Plata, Suárez, 2007, pp. 25-31; “La tensión entre el racionalismo abstracto y la idea del espíritu del pueblo. Un debate fundamental del romanticismo presente en la crítica de Hegel a la teoría fichteana del derecho”, en J. L. Rearte – M. J. Solé (editores), *De la Ilustración al Romanticismo. Tensión, ruptura, continuidad*, Buenos Aires, Prometeo / UNGS, 2010, pp. 177-183; “La tesis de la propiedad de sí, entre los escritos revolucionarios de J. G. Fichte y su derecho natural del período de Jena”, en D. M. López (comp.), *Ciencia, sistema e idealismo. Investigaciones y debates*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2016, pp. 277-288.

<sup>3</sup> Véase, por ejemplo, Gaudio, M., *La concepción del Estado en el Fundamento del derecho natural de Fichte*, Tesis de Doctorado, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2016, en: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/4635>, que se va a reeditar en *Fichte y el Estado*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, en prensa; también “El concepto de Estado en el *Fundamento del derecho natural* de Fichte”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36 (2), 2019, pp. 383-406. URL: <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/64453>; DOI: <https://doi.org/10.5209/ashf.64453>.

jurado en la defensa de mi tesis doctoral en marzo de 2016) una interpretación completamente diferente, quizás hasta en las antípodas de la suya (si tomamos, por ejemplo y para resumir, la reciprocidad en clave de preponderancia de la relación por sobre la constitución de los individuos, y el plus de la totalidad estatal-social por sobre las partes que la componen), no tuvo más que elogios, reivindicaciones, palabras de estímulo y de aprecio. Y precisamente allí donde uno menos lo hubiera esperado, señaló lo que él consideraba el meollo de la cuestión: el tema de los contratos y su resolución en el organicismo constitutivo de lo social y del Estado.

En agradecimiento a tanta generosidad, a tantas conversaciones afables pero con controversias, a tantos textos y archivos prestados, a tanta alegría en el simple hecho de verlo llegar, a tantos recuerdos de viajes, congresos y jornadas, a continuación y como un humilde homenaje a quien fue un “pan de dios”, desarrollamos el tema señalado.

## 1. Introducción

En la segunda parte del *Fundamento del derecho natural* (1797), titulada “Derecho natural aplicado” (§§ 17-21),<sup>4</sup> Fichte se encarga en buena medida de desarrollar, ampliar y explicitar, lo que en la primera mostró como contenido en la aplicación sistemática del concepto de derecho (§§ 8-16), que a su vez resulta del tratamiento en abstracto del concepto (§§ 1-4) y de la aplicabilidad (o determinabilidad) del mismo concepto de derecho (§§ 5-7). En otras palabras, se encarga de profundizar la instancia conceptual del Estado, que hasta entonces aparece como el fundamento último en la resolución de los conflictos suscitados en el marco de la teoría del reconocimiento y en su dimensión corporal-antropológica. Y decimos profundizar porque en el § 16 la deducción del concepto de Estado presenta sólo algunos rasgos generales y se dirige, de inmediato, hacia los escenarios más complejos y amenazantes –previniendo una eventual degeneración–, sin especificar mayores determinaciones intrínsecas.

Así, la principal ventaja de esta segunda parte –respecto de la primera– reside en que las figuras jurídicas –por ejemplo, el derecho originario y el de coacción– aparecen ya en relación con el Estado. En efecto, el hilo conductor es la “Doctrina del derecho político” (*Staatsrechtslehre*), y el Estado mismo se sitúa en el centro de las consideraciones. El derecho natural aplicado conlleva una representación del espacio social como espacio estatal, en el que se delimita el ámbito privado no como extrínseco ni como fundamento de lo común, sino al revés, como intrínseco y fundado por lo común. El espacio

---

<sup>4</sup> GNR, GA I/3 313-340 (primera parte: Introducción y §§ 1-16), GA I/4 5-165 (segunda parte: §§ 17-21 y apéndices). Trad. cast.: *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* [en adelante: FDN], trad. J. Villacañas, F. Oncina y M. Ramos, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

estatal-comunitario está urdido por la articulación de la voluntad. Y la voluntad deviene privada y particular únicamente en la medida en que rompe con y se separa de la unidad con la voluntad-madre que unifica en la totalidad.

En líneas generales, la segunda parte del *Derecho natural* contiene tres secciones y dos apéndices. La primera sección se focaliza en el “contrato de ciudadanía” (§ 17), mostrando las contradicciones y dificultades de la noción de contrato y los ensayos insuficientes de la articulación meramente horizontal. El párrafo se subdivide en A y B, y alcanza la cumbre en el Corolario. La segunda sección se focaliza en la legislación civil, que a la vez se ocupa, en primer lugar, del “espíritu” de la legislación, analizando la propiedad en base al poder-vivir del propio trabajo (§ 18); luego, en segundo lugar, del panorama de acciones del Estado (§ 19, A-K) en una multiplicidad de áreas posibles; y en tercer lugar se ocupa de la legislación penal (§ 20). La tercera sección trata sobre la Constitución (§ 21), y la obra concluye con dos apéndices, uno sobre el derecho de familia, y otro sobre el derecho de gentes y cosmopolita.

En el presente capítulo analizaremos la reconstrucción del organicismo social-estatal centrado en la voluntad, poniendo de relieve: (2) que el derecho originario se reformula en el Estado, como contrato de propiedad y contrato de protección, (3) que sólo en el Estado estos contratos adquieren validez y alcance, pues sólo el Estado ofrece estabilidad al modo del producto natural organizado; (4) que el organicismo social-estatal no presenta, ni una concatenación mecánica, ni un agrupamiento caótico de piezas, sino una conciliación compleja donde la libertad sólo se comprende inserta y articulada en la totalidad; y (5) que el significado de la seguridad y de la justicia no concierne esencialmente a las voluntades malas, sino al sostenimiento básico, al poder-vivir del propio trabajo.

## 2. Los contratos de propiedad y de protección

Aunque Fichte ya estableció que el fundamento del enlace social es el Estado hacia el final de la primera parte del *Fundamento del derecho natural*,<sup>5</sup> en la segunda parte recrea el devenir de la situación a-estatal, es decir, inicia con la posibilidad de acuerdo entre particulares de modo meramente horizontal, hasta mostrar que los intentos de unificación se disuelven sin una institución o verticalidad que los sostenga. Así, esta segunda parte comienza con el conflicto entre lo propio y lo ajeno, y plantea la posibilidad de subsanar tal conflicto a través de una serie compleja de contratos.

Ante todo, ¿qué significa “contrato”? Todo contrato presupone dos partes contratantes o “personas” que, en principio y por un lado, no están de acuerdo sobre la posesión exclusiva de alguna cosa y que, por otro lado y al

---

<sup>5</sup> GNR §§ 15-16, GA I/3 431-436, FDN 222-227.

mismo tiempo, quieren ponerse de acuerdo. También presupone que ambas tienen el mismo derecho, o al menos así lo consideran, y no hay ninguna instancia de decisión al respecto más que las partes involucradas. Es decir, a la base de todo contrato está *el conflicto*. Se trata de un litigio entre dos voluntades *privadas, particulares o materiales*,<sup>6</sup> pero que están dispuestas a llegar a un acuerdo. Si entre ellas no existe conflicto alguno, entonces el contrato sería innecesario; luego, si entre ellas no existe la voluntad de acordar, entonces tampoco habría contrato, sino guerra.<sup>7</sup> En la medida en que ambas partes tengan un conflicto e intenten llegar a un acuerdo, convergen en una *voluntad común formal*. Y en la medida en que cada parte se delimita en su esfera determinada, se reúne con la otra en una *voluntad común material*. En esta conciliación incipiente, la voluntad común contiene a las voluntades particulares que se afirman a sí mismas en sus respectivas esferas determinadas y que se niegan en las esferas de las otras partes. Cada una se halla a sí misma en la posesión exclusiva de una esfera determinada y excluida de la esfera de la otra parte.

Pero esta relación es meramente *negativa*, no sólo respecto de la otra parte, sino también respecto de lo común, porque lo común (y, por ende, el otro, o las otras partes) aparece como negación de la voluntad particular. Fichte lo describe nítidamente: esta voluntad común es negativa porque, aunque cada uno se abstiene de querer lo que tiene el otro, se desentiende completamente de éste. “Por lo tanto, [...] en la medida en que es común, la voluntad material de ambos es únicamente negativa”.<sup>8</sup> La negatividad resulta intrínseca al intento de deducir lo común *desde* instancias individuales insolubles donde, en vez subordinarse lo particular a lo universal, prima lo particular sobre lo universal. La *voluntad común negativa* equivale, en el plano argumentativo, al liberalismo, al escéptico-empirista que arguye una regularidad misteriosa, o al que se resiste a aceptar el primer principio. Fichte admite inicialmente la voluntad común negativa, para mostrar luego la autocontradicción y subsumirla en una instancia superior.<sup>9</sup> Incluso en el más liberal y atomista de los contratos se produce un punto de convergencia que

<sup>6</sup> GNR § 17 A, GA I/4 5-6, FDN 257-258.

<sup>7</sup> El elemento conflictivo resulta esencial al contrato; sin embargo, tanto M. Baur, que declara imposible el contrato en Fichte (“Fichte’s Impossible Contract”, en Breazeale D. – Rockmore T. (ed.), *Rights, Bodies and Recognitions: New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate, 2006, 13-14), como R. Williams (“Recognition, Right and Social Contract”, en *ibíd.*, pp. 32-35), que lo contrasta con el reconocimiento, lo dejan de lado. J. Kinlaw, en cambio, sí capta y expresa el elemento conflictivo (“Political Obligation and the Imagination in Fichte’s *Naturrecht*”, en *ibíd.*, pp. 169-171), en consonancia con el rasgo hipotético-problemático de la primera parte del *Derecho natural*.

<sup>8</sup> GNR § 17 A, GA I/4 7, FDN 259.

<sup>9</sup> W. Martin (“Is Fichte a Social Contract Theorist?”, en Breazeale D. – Rockmore T. (ed.), *Rights, Bodies and Recognitions*, *op. cit.*, p. 6) equipara el escepticismo teórico con

requiere una comprensión más amplia. La vulnerabilidad de tal contrato se evidencia en que la violación de la delimitación lo anula por completo.<sup>10</sup>

La delimitación recíproca de propiedades, derechos y libertades de cada uno, constituye el mero punto de partida, el “contrato de propiedad”,<sup>11</sup> que luego será absorbido por el “contrato de ciudadanía”. En efecto, el contrato de propiedad se disuelve de inmediato cuando se produce una violación o extralimitación de una de las partes.<sup>12</sup> Su propia insuficiencia conduce a un segundo contrato, el “de protección” (*Schutzvertrag*), que comienza a revertir la primaria voluntad común negativa. Según este segundo contrato, cada uno se compromete no sólo a reconocer la propiedad del otro, sino también a protegerla de la violación de un tercero. Así, la voluntad particular del otro no aparece solamente como algo negativo, un mero “no” o un abstenerse de querer lo que el otro posee; sino también como aquello que hay que proteger y cuidar, en un significado incipientemente positivo.<sup>13</sup>

Sin embargo, esta promesa de asistencia se circunscribe a lo explicitado en el contrato y se basa en la reciprocidad, lo que significa que sólo se acepta si está especificado por contrato y si el otro acepta exactamente lo mismo que el primero: ayudarlo y protegerlo en caso de que la propiedad del primero sea violada. Los dos están unidos, pero aún en el plano de la negatividad: lo común sólo se admite en la medida en que también implica un beneficio para el particular. Este entramado de reciprocidad no es suficiente, porque conduce a la disolución del contrato de protección: si cada uno acepta asistir al otro sólo si éste hace lo mismo, ¿cuándo se cumpliría la condición? ¿Cómo sabría, al momento de ayudarlo, si el otro cumple, cumplió o cumplirá con la reciprocidad? ¿Debería, entonces, confiar de buena fe, por gratitud o por motivos morales, etc., en la voluntad del otro? La situación se torna problemática. El contrato de protección establece una relación condicional recíproca que deja de lado el cumplimiento de la condición; por ende, resulta problemático, tanto respecto de los motivos extrajurídicos que darían sustento a la condición, como respecto de los motivos jurídicos que exigirían la reciprocidad.<sup>14</sup> En otras palabras, se genera un entramado que sobrevuela a los particulares sin

---

la reticencia a aceptar la unificación superadora del contrato o la duda sobre los beneficios de la cooperación social y de la institución del Estado.

<sup>10</sup> GNR § 17 A, GA I/4 7, FDN 260.

<sup>11</sup> GNR § 17 B.I, GA I/4 8-9, FDN 260-262.

<sup>12</sup> H. Von Manz (“The Universality of Human Rights and the Sovereignty of the State in Fichte’s *Doctrine of Right*”, en Breazeale D. – Rockmore T. (ed.), *Rights, Bodies and Recognitions*, op. cit., p. 188) y B. Jakl (“Der Staat und der Bürgervertrag. Fichtes Grundlegung der politischen Gemeinschaft”, en G. Zöller (Hrsg.), *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*, Baden-Baden, Nomos, 2011, pp. 55-56) observan la relación entre el derecho originario y el contrato de propiedad.

<sup>13</sup> GNR § 17 B.II, GA I/4 9-10, FDN 262-263.

<sup>14</sup> GNR § 17 B.III, GA I/4 10-12, FDN 263-265.

involucrarlos, sin garantizar que el vincularse conlleve una necesaria respuesta similar del otro. Si las partes se abstienen de cumplir la condición, entonces jamás se dará lo condicionado (la protección), y aunque la condición se cumpla, nada garantiza que se cumpla lo condicionado. La simple discrepancia acerca del cumplimiento de la condición basta para soslayar totalmente el contrato, pues el juicio y la opinión continúan asentándose en las partes. Además, si un particular anula o viola el contrato de protección, con éste también cae el primero, el contrato de propiedad. Lo mismo sucedía con el derecho de coacción: en su carácter problemático y en su quiebre se disolvía también el derecho originario.

Todas las carencias de los contratos de propiedad y de protección alcanzan un grado de cumplimiento y seguridad sólo en cuanto se subsumen al tercero, el contrato de ciudadanía, y se configuran *en el Estado*:<sup>15</sup>

El punto principal de esta dificultad consiste en que siempre es problemático [decidir] si alguien cumple la obligación asumida por el contrato de protección y, por tanto, si impone la obligación a otro, o no. La dificultad sería eliminada, si se orientara de tal modo que esto nunca pudiera ser problemático. No es problemático, sino cierto, si el mero ingreso de cada uno en el Estado ya implica el cumplimiento del contrato de protección; si la promesa y el cumplimiento son reunidos sintéticamente, si *palabra* y *acto* son una única y misma cosa.<sup>16</sup>

Así como la ficción heurística se recupera en el Estado, los contratos de propiedad y de protección se subsumen al contrato de ciudadanía. Ahora bien, esto no significa que el Estado surge a consecuencia de la problematización o de la aniquilación jurídica que se gestaría previamente; del mismo modo, tampoco significa que “se ingresa” al Estado; en ambos casos, lo empírico se cuele en una especie de sucesión. Lo subrayado por Fichte concierne al plano estrictamente conceptual: el “ingreso” refleja que la totalidad preexiste ontológicamente a la particularidad, y que entre el Estado y lo anterior hay una ruptura, un cambio cualitativo hacia algo superior, hacia un universal que contiene lo particular. La única instancia estable, el Estado, revierte lo problemático en cierto y válido, reúne sintéticamente lo ideal y lo real (o la promesa y el acto), y actualiza la proyección de la acción, porque realiza la ley, y lleva a coincidencia la acción (*Handlung*) y el acto (*Tat*).

<sup>15</sup> F. Neuhausser (“Introduction”, a J. G. Fichte, *Foundations of Natural Right*, trad. M. Baur, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. xx-xxi) propone captar los tres contratos como partes de una misma unidad, y al igual que B. Jakl (*op. cit.*, p. 56) pone el acento en el tercero, al que Neuhausser denomina “contrato de unificación” y no “contrato de unión”, como R. Williams (*op. cit.*, p. 36) y H. von Manz (*op. cit.*, p. 189).

<sup>16</sup> GNR § 17 B.III, GA I/4 12-13, FDN 265.

Sólo en el Estado el entramado de reciprocidad horizontal extendido escépticamente al infinito se revierte y alcanza una unidad que lo contiene y que remite a sí misma.

### 3. La estabilidad del producto natural organizado

El pasaje de una presunta situación a-estatal a una situación intra-estatal requiere especial atención y detenimiento: Fichte confiesa que tratará de volver accesible o intuitivo un concepto relevante.<sup>17</sup> Desde el punto de vista empírico, el “ingreso” al Estado ofrece un problema: ¿quién es el Estado? El sujeto que –por así decir– “llega” al Estado y quiere que su propiedad sea reconocida y protegida, se pregunta: ¿con quién pactar? En vez de responder la cuestión, Fichte procede elípticamente y expone un concepto que envuelve y atraviesa a los particulares implicados: la *totalidad*. La pregunta por el *quién* –argumenta– conduce a un *fluctuar* y *oscilar* sobre lo que hay que proteger; un fluctuar que no sólo conecta las partes entre sí, sino también las conecta de modo tal que resulten inescindibles:

Por lo tanto, el concepto de lo que en general hay que proteger es un *oscilar*; es un concepto indeterminado, y precisamente de ahí surge el concepto de un todo no meramente *imaginado*, únicamente fabricado por nuestro pensar, como arriba (I), sino el de un todo *real* que está reunido por la cosa misma; no meramente el de todos (*Aller*), sino el de una totalidad (*Allheit*).<sup>18</sup>

Aunque Fichte luego utilice los términos sin esta precisión, conceptualmente la diferencia resulta esencial, porque refleja *dos maneras opuestas de concebir lo universal*. El “todos” imaginado y pensado consiste en conectar arbitrariamente algo con otro, un *compositum* abstracto; mientras que la totalidad expresa una conexión real, unida en la cosa misma, de modo que cada parte converge con cada otra parte en una sola unidad. La totalidad es un *totum*.<sup>19</sup> La filosofía formulista y vacía constituye un saber abstracto, formal

<sup>17</sup> “Para hacer intuitivo el importante concepto que vamos a obtener, nos ponemos de nuevo sobre el punto donde vemos actuar al individuo que recibe el contrato con todos”, GNR § 17 B.IV, GA I/4 13, FDN 266. Se sobreentiende que ese concepto es el de totalidad orgánica (*totum*).

<sup>18</sup> GNR § 17 B.IV, GA I/4 13, FDN 266.

<sup>19</sup> Según F. Neuhausser (*op. cit.*, p. xxi), aquí el contrato ya no apunta a un entramado horizontal, sino a una “entidad corporal” que, según el orden de la exposición, todavía no existe, pero surge –en sintonía con Rousseau– “instantáneamente” y lleva a que el individuo se fusione con la totalidad transformándose a sí mismo, pues “las partes que conforman el Estado –los individuos humanos– no pueden realizarse, en su propia naturaleza verdadera, fuera del Estado”, y agrega: “devenir ciudadano [...] requiere pensar en uno mismo de otra manera – no como estando separado” (p. xxii). B. Kinlaw (*op. cit.*, p. 168)

y sin contenido, asimilable al *compositum* arbitrario; la filosofía “real”, en cambio, muestra la articulación intrínseca e inescindible con el contenido, tal como se le pedía a los principios fundamentales. La imaginación funciona como la facultad principal que permite conectar cada una de las partes involucradas, y que en ese fluctuar (re)construye un “vínculo de reunión” por medio del cual todos devienen Uno (*Alle in Eins zusammenfliessen*). La imaginación conecta lo particular con lo universal sin perder el enlace, sin realizar un salto a la abstracción, sin aniquilar ni atarse a lo particular:

Así [= en el *totum*] la naturaleza conecta de nuevo en el Estado lo que ella separó en la producción de varios individuos. La razón es Una, y su presentación en el mundo sensible también sólo es Una. La humanidad es un único todo organizado y organizador de la razón. Ella fue separada en muchos miembros independientes unos de otros; [y] la institución natural del Estado ya suprime provisionalmente esta independencia, y funde cantidades particulares en un todo, hasta que la eticidad transforme la especie entera en Uno.<sup>20</sup>

Este pasaje parece indicar que el Estado es provisorio, un instrumento de la moral.<sup>21</sup> Sin embargo, además de ser uno de los pocos pasajes de esta obra donde Fichte alude positivamente a la ética, se enmarca en un tono poético y retórico que no conviene minimizar. En efecto, el sujeto de este proceso es la naturaleza. Nada más lejos de Fichte –ni más cerca de Schelling– que una consideración de la naturaleza como sujeto en y para sí, que se dinamiza a través del espíritu, o que utiliza al espíritu para realizarse. Según el pasaje, la naturaleza se corrige en la fallida creación humana y se desenvuelve en su contrario, la cultura; es decir, se ausenta para que la cultura complete el vacío con la producción espiritual humana que revierte la debilidad en fortaleza, que empuja a actuar y abre un campo de posibilidades. Pero, si se piensa la naturaleza como sujeto, se quiebra la exclusividad del “para-sí” fichteano, el del Yo. Además, aunque la naturaleza se asemeja al derecho en el mecanicismo y en el organicismo, no puede explicar la libertad. Por tanto, la naturaleza no puede ser sujeto; ¿lo será la razón? Y ese fin de la eticidad, ¿es un fin alcanzable? ¿O es la concordancia absoluta y disolución de lo finito en lo infinito?

---

también señala que Fichte ofrece una visión de la individualidad que contrasta con el atomismo y con la idea de comunidad como agregado de partes previamente independientes y arbitrariamente ensambladas en un grupo. En este sentido, la libertad negativa-restrictiva se revierte con la libertad positiva donde la parte está interconectada con la totalidad.

<sup>20</sup> GNR § 17 B.IV, GA I/4 14, FDN 267.

<sup>21</sup> Más abajo agrega Fichte: “La humanidad se abstrae de la ciudadanía para elevarse con absoluta libertad a la moralidad, pero esto [sucede] sólo en la medida en que el hombre pasa a través del Estado”, GNR § 17 B.V, GA I/4 17, FDN 269.

En la referencia a la razón y a la humanidad bajo los parámetros spinozistas de *natura naturans* y *natura naturata*,<sup>22</sup> el Estado aparece como la instancia mediadora que *funda y funde* lo separado, y que conduce a unidades mayores a lograr en el futuro por la eticidad. Pero Fichte no se detiene en ese cielo de la eticidad o humanidad (el universal abstracto, la comunidad moral que conlleva la aniquilación de la finitud), sino que se dirige a comparar el Estado (el universal concreto, la comunidad jurídica) con las organizaciones naturales. El recurso a la unidad absoluta como origen o destino, contrasta con el interés por mostrar que lo disperso y diversificado en individualidades errantes e inconciliables puede ser conducido efectivamente a su unidad fundamental.

Por ende, en vez de insistir en el ideal ético, Fichte explica el vínculo social-estatal en términos organicistas y al modo de un *producto organizado de la naturaleza*, con el ejemplo del árbol: si cada parte tuviera conciencia y voluntad, querría necesariamente tanto la autoconservación como la conservación del todo al que pertenece, pues de ello depende su propia conservación. Además, esa parte comprendería que el daño a otra parte cualquiera de ese mismo todo significaría también un daño para ella misma. Así, la parte no ha de querer el daño o perjuicio de *otra parte cualquiera* del mismo todo. La injusticia nunca se efectúa de modo aislado y sin afectar al resto del organismo, y entonces quien quiere su propio bienestar comprende cabalmente que en él está implicado el bienestar del otro, que consecuentemente no puede dejar de querer el bienestar del otro sin contradecirse a sí mismo. El contra-ejemplo del árbol es el montículo de arena, donde las partes subsisten independientemente unas de otras y lo que sucede a una no involucra a otra. El granito de arena permanece indiferente ante la situación del otro.

La diferencia clave entre *compositum* y *totum* (y, como dice Fichte, entre el apartado A y el apartado B del § 17) reside en la comprensión de la totalidad o de lo común: mientras el primero refleja un agregado o aglomeración de piezas independientes, el segundo refleja una conexión donde *lo particular no podría ser lo que es* sino en virtud de su relación con las otras partes que entran en reciprocidad, es decir, con la totalidad. Del fluctuar no surge una voluntad privada, ni una voluntad común nominal y asentada en las voluntades, sino una *voluntad común que contiene internamente y posibilita la*

---

<sup>22</sup> Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. cast. Vidal Peña, Buenos Aires, Orbis – Hyspamérica, 1983, L. I, Prop. XXIX Esc., p. 78. En *Wissenschaftslehre nova methodo – Halle* § 18, Fichte se refiere a esta distinción entre *natura naturans* (como divinidad) y *natura naturata* (naturaleza visible) en Spinoza, y le reprocha esta separación, pues para Fichte la naturaleza es *naturans* y *naturata* (GA IV/2 257, trad. cast. J. L. Villacañas y M. Ramos: *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, Valencia, Natán, 1987, p. 253), u organizante y organizada (GA IV/2 259, trad. cit. p. 255). Pero este *analogon* de la libertad carece de autoconsciencia.

*existencia de la voluntad particular.*<sup>23</sup> El *totum* no se erige de modo extrínseco a las partes, sino como unidad inmanente que posibilita a las partes. En este sentido, el organicismo entre lo universal y lo particular conjuga –en otro contexto y con otros matices– la misma contraposición entre el idealismo y las dos versiones del dogmatismo, y recupera el enlace sistemático entre partes que configuran un todo, en base a la concatenación según la cual en el sí-mismo ya está involucrado el otro. La trabazón recíproca horizontal se vierte en la unidad vertical-orgánica.<sup>24</sup>

Pese a las distinciones entre *compositum* y *totum*, y entre voluntades privadas sumadas y voluntad común, al momento de preguntarse cómo surge este todo Fichte procede nuevamente de manera analítica/empírica y responde: mediante contratos de individuos entre sí. El todo pareciera surgir de la extensión contractual de los individuos en una figura, el “contrato de reunión” (*Vereinigungsvertrag*) o contrato social, que contiene y explica los dos anteriores, el de propiedad y el de protección.<sup>25</sup> Ahora bien, si el todo surge de la reunión de muchos en Uno, ¿acaso no se asemeja más a un *compositum* que a un *totum*? De ser así, Fichte se contradice, o alberga dos posiciones contrarias. A modo de hipótesis, cabe señalar: (a) quizás la argumentación responda al plan original de convencer al empirista/escéptico mediante una exposición intuitiva, y en esta perspectiva se explicaría el retroceso argumentativo hacia aquello en lo que todos deberían estar de acuerdo, un mínimo de concordancia; (b) la remisión al individuo en esta instancia permite no-hipostasiar la totalidad, no admitir una existencia independiente de las partes; sería una prevención inmanentista. Sobre estos aspectos deberemos volver en el punto siguiente.

#### 4. La conciliación en el organicismo social-estatal

El tema a dilucidar en el siguiente apartado del § 17 (B.V) consiste en la naturaleza de la conciliación propia del contrato social. El *totum* refiere a la preeminencia de la totalidad respecto de las partes, de modo que éstas sólo podrían ser lo que son en la totalidad. Pero al momento de explicar el contrato

<sup>23</sup> GNR § 17 B.IV, GA I/4 14, FDN 267-268.

<sup>24</sup> La diferencia entre *compositum* y *totum* –o la articulación entre lo universal y lo particular– no ha sido suficientemente enfatizada por R. Williams (*op. cit.*, pp. 36-37) que analiza estos pasajes como consagración del interés egoísta; ni por B. Jakl (*op. cit.*, pp. 56-57, 61-62), que identifica la totalidad política con el Estado, pero bajo la óptica de la oposición entre lo universal y lo particular; ni por M. Weiss (“Der Staat und die bürgerliche Gesetzgebung. Fichtes Theorie der öffentlichen Gewalt”, en G. Zöllner (Hrsg.), *Der Staat als Mittel zum Zweck*, *op. cit.*, pp. 68-71), que reconoce la relevancia del Estado, pero lo caracteriza como una función instrumental-simbólica que permite la interconexión de los particulares, al modo de un concepto vehicular, un *todos* y no *un* todo.

<sup>25</sup> GNR § 17 B.IV, GA I/4 15, FDN 268.

de reunión Fichte apela al argumento liberal del acuerdo de muchos individuos unos con otros. Se presentan dos visiones incompatibles. De un lado, si el individuo se da a sí mismo absolutamente en el entrelazamiento social-estatal, se convierte en instrumento mecánico de la totalidad. Del otro lado, si se da sólo parcialmente, conserva una porción de autonomía y, a la vez, su entrelazamiento se torna débil.<sup>26</sup> Sin duda, para una postura liberal este darse debería reducirse a la mínima expresión.

En las antípodas a esta gradación o darse parcial, Fichte sitúa a Rousseau, que afirma que cada uno se da por completo al todo.<sup>27</sup> Esta aclaración, que se halla en nota, también podría interpretarse ligeramente como un argumento en favor del liberalismo, pues Fichte se alejaría del “darse total” de Rousseau. Sin embargo, la crítica invierte la perspectiva, porque no le reprocha el organicismo, sino lo contrario. En efecto, Fichte sostiene que para Rousseau el individuo tiene que darse totalmente *porque admite un derecho de propiedad previo* al contrato social (*Staatsvertrag*); por ende, tal legitimación se corresponde con una negociación del particular con la voluntad común. En cambio: “Según nuestra teoría, en un contrato de ciudadanía nadie puede llevar algo y darlo, porque antes de este contrato *no tiene nada*”.<sup>28</sup> Sin derecho de propiedad previo al Estado, el “darse total” carece de sentido. El individuo *no tiene nada antes del Estado*, puesto que, si tuviera algo, el Estado tendría que reconocerlo y consagrar así la desigualdad o encauzarla hacia una negociación igualitaria. Si no tiene nada, el Estado no debe reconocer ni negociar, y la propiedad empieza con el Estado. Por ende, el contrato comienza con un *recibir*. ¿Qué recibe el individuo? Todo lo que tiene, su propia posición. La pregunta por el “darse” de los individuos a la totalidad posee una connotación secundaria: sólo una vez que está posicionado como tal cabe indagar cuál será el aporte o “contribución” del individuo a la totalidad. Y sólo porque el Estado lo pone en su posición, el individuo es lo que es, sin ninguna otra consideración previa; luego, puesto en su condición, el actuar

<sup>26</sup> “El individuo, a consecuencia del contrato de reunión, deviene una parte de un todo organizado y, por tanto, se conecta y funde con el mismo en Uno. ¿Está el individuo entrelazado con esto según todo su ser y toda su esencia, o sólo en parte, de modo que desde otra perspectiva permanece libre e independiente?” (GNR § 17 B.V, GA I/4 15, FDN 268). El pasaje confunde, porque el “desde otra perspectiva” anula la distinción temática: el mismo individuo que se fusiona en el todo orgánico conserva, no obstante, su libertad relativa.

<sup>27</sup> Rousseau, J.-J., *El contrato social*, trad. M. J. Villaverde, Barcelona, Altaya, 1993, L. I, cap. VI, p. 15. Como bien señala I. Nakhimovsky (*The Closed Commercial State. Perpetual Peace and Commercial Society from Rousseau to Fichte*, New Jersey, Princeton University Press, 2011, pp. 514-515), en este rechazo de las posesiones previas Fichte no sólo se opone a Rousseau, sino también al derecho provisional en Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, trad. A. Cortina Orts, Barcelona, Altaya, 1996, “Primera parte de la Doctrina del Derecho”, § 9, pp. 70-72.

<sup>28</sup> GNR § 17 B.V, GA I/4 15 n, FDN 268 n.

del individuo se divide entre lo que aporta y lo que conserva para su uso discrecional.

La exposición de Fichte prosigue en la misma tónica: el individuo que da su voto, su porción de fuerza o servicio, la contribución en la forma de impuestos, etc., expresa su fusión con la totalidad orgánica; pero nunca se entrega totalmente, ni a sí mismo ni sus pertenencias. Según el razonamiento, si se diera totalmente, el Estado no tendría qué proteger, no debería ofrecer ninguna contraprestación.<sup>29</sup> Un cuerpo protector sin nada que proteger respecto de los individuos sería no sólo contradictorio, sino también propio de un esquema despótico donde el soberano se considera propietario de sus súbditos, o de un monismo que anula la individualidad o que la somete a la obediencia mecánica. Por tanto, el organicismo fichteano combina unicidad con libertad relativa de las partes.

La solución consiste en lo siguiente: *desde un punto de vista*, el individuo se da totalmente, en cuanto se mezcla y confunde en la totalidad; *desde otro punto de vista*, conserva para sí un ámbito de libertad y se da sólo parcialmente. En lo primero está el ser parte de un cuerpo social, en lo segundo, su contribución y propiedad particular. En lo primero se erige el Estado en sentido amplio y filosófico, en lo segundo el aparato estatal-gubernamental restringido. En el auténtico organicismo la voluntad de las partes no se anulan; por el contrario, las voluntades particulares se entrelazan de tal modo que sólo a través del vínculo es posible la libertad de cada una. Por ende, el “darse parcial” no significa que el individuo se sustrae al pacto, para quebrarlo en cualquier momento; sino que está fusionado en la totalidad sin perder la condición de ser libre. Dice Fichte:

El todo, que ahora es instituido, no puede [...] encargarse de proteger nada de lo que no ha reconocido. Según esto, reconoce toda posesión de cada individuo en cuanto asume su protección; y, por tanto, también el contrato de propiedad, que antes parecía que fuera cerrado sólo con todos, en cuanto individuos, [ahora] está legitimado mediante el todo real del Estado. – El todo es, en este sentido, *propietario* de toda posesión y de los derechos de todos los individuos, en cuanto tiene que considerar y considera toda lesión a ellos *como ocasionada a él mismo*; pero, en la medida en que considera algo como *sometido a su libre uso*, sólo lo que cada individuo debe contribuir a las cargas públicas es propiedad del Estado.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> GNR § 17 B.V, GA I/4 16, FDN 268-269.

<sup>30</sup> GNR § 17 B.V, GA I/4 16-17, FDN 269. Arriba afirma: “el *cuerpo protector* consiste sólo en una parte de aquello que pertenece a los individuos. Todos están comprendidos en él, pero sólo en parte. Sin embargo, en la medida en que ellos están comprendidos en él, constituyen el poder del Estado [...]. En un Estado libre [...] incluso los impuestos son ejercicios de soberanía” (*Ibid.*).

Casi imperceptiblemente Fichte abandona la situación originaria de formación del Estado y presenta la relación con el individuo como si ambos ya estuvieran constituidos. La clave reside en el “reconocer”, que no admite nada previo, sino que se erige en acto constitutivo de producción: recién en este punto –es decir, *dentro* del Estado– el individuo puede decir que algo *es* suyo. Sin embargo, es suyo en la medida en que está dentro del Estado y, por ende, también es *del Estado*, o reconocido, legitimado y protegido por éste.<sup>31</sup> Y seguirá siendo suyo en la medida en que, *por otra parte y a la vez*, efectúe su debida contribución. La carga impositiva financia la acción estatal como *uno* de los actos de soberanía.

Ahora bien, los contratos de propiedad y de protección que asume y subsume el “todo real” no pueden traer consigo ningún lastre de la situación estatal, que además era ficcional; de lo contrario, el Estado aparecería como un actor enajenado de los individuos, y éstos como particulares que evaluarían los costos/beneficios de entrar en él, con lo cual no hay ninguna fusión, ni organicidad, ni unidad. Lo único que se admite de los contratos anteriores es la reciprocidad, que se conjuga con el igualitarismo, como veremos más abajo. No obstante, la posición de Fichte oscila entre el pacto meramente horizontal, donde el Estado aparece *como si fuera un actor más* (y esto no debe desdeñarse, pues se representa al Estado como sujeto, en un marco de actividad que se incrementa paulatinamente), y el momento de subsunción o absorción donde lo múltiple deviene Uno.<sup>32</sup> El Estado es parte de la reciprocidad (como el Yo contrapuesto al No-Yo, ambos divisibles), y es la unidad que contiene la división.

<sup>31</sup> En este punto, con la unidad o totalidad del Estado la relación horizontal entre partes o pares se torna vertical. No obstante, S. Shell (“«A Determined Stand»: Freedom and Security in Fichte’s *Science of Right*”, en *Polity*, Vol. 25 N° 1, 1992, pp. 110-112) considera al Estado como “tripartito” en virtud de los tres contratos, y al momento de reconstruir la totalidad apela a la reciprocidad, con lo que presenta por separado lo que debiera comprender conjuntamente, y coloca a las partes y al todo como si estuvieran al mismo nivel, de lo cual se sigue la artificial contraposición entre seguridad y libertad. G. Mohr (“Recht und Staat bei Fichte”, en *Handbuch Deutscher Idealismus*, Hrsg. H. Sandkühler, Stuttgart / Weimar, Metzler, 2005, pp. 191-192) también evita admitir la centralidad del Estado apelando a la reciprocidad y a la relación jurídica. En cambio, M. Hienz y C. Binkelmann (“„der innigste Vereinigungspunct der Natur und der Vernunft“. Untersuchungen zu Fichtes Ehrechts”, en M. Heinz – S. Doyé (Hrsg.), *Geslechterordnung und Staat. Legitimationsfiguren des politischen Philosophie (1600-1850)*, Berlín, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* N° 27, 2012, pp. 256-257) se basan en la distinción entre derecho y moral para mostrar que el mero reconocimiento horizontal no alcanza para garantizar la validez del derecho, porque en ese plano no se elimina lo problemático, y entonces señalan coherentemente la relevancia del contrato social y del Estado como institución de salvaguarda e imposición (*Wahrung und Durchsetzung*) del derecho.

<sup>32</sup> “El contrato de ciudadanía es uno tal que cierra cada individuo con el todo real del Estado, que se forma y conserva a sí mismo mediante los contratos con los individuos [...]. Las dos partes en él son: de un lado, el individuo; del otro, el cuerpo del Estado [...].

Como suele suceder en el *Derecho natural*, lo que el proceder regresivo muestra en una primera instancia, en la siguiente revela lo antitético. La tesis liberal que predominaba hasta aquí, ya en el “Corolario” del § 17 se invierte por completo, y entonces ahora no se trata de convencer al escéptico/empirista/utilitarista de que conviene ingresar a la totalidad, ni de asegurar la libertad del individuo que sólo aquí será posible (las dos hipótesis mencionadas al final del apartado anterior), sino de mostrar que esa totalidad se reúne con las partes de modo orgánico y conteniéndolas internamente. Asimismo, la totalidad no se independiza y autonomiza respecto de las partes, porque en tal caso se convertiría en el equivalente organicista del dogmatismo/despotismo. La unidad, que no puede existir sin las partes, que parece situarse al mismo nivel que ellas, se manifiesta como aquello que las contiene y posibilita. Dice Fichte:

Según lo que conozco, hasta ahora el concepto del todo del Estado se ha realizado sólo mediante la agregación ideal de los individuos, y por esto se cierra la verdadera intelección de la naturaleza de esta relación. De este modo se puede reunir en un todo cualquier [cosa que sea] posible. El vínculo de reunión es entonces únicamente nuestro pensar; todo lo reunido está de nuevo aislado como antes, si no componemos de una manera distinta a la que depende del arbitrio. Una reunión verdadera no se concibe hasta no haber mostrado un vínculo de reunión *más allá del concepto*. (Así nos expresamos desde el punto de vista empírico; desde el [punto de vista] trascendental, tendríamos que decir: hasta no haber mostrado *lo necesario para esta reunión en el pensar*). Esto es lo que sucede en nuestra exposición. En el concepto de lo que en efecto hay que proteger confluyen [...] todos los individuos en Uno”.<sup>33</sup>

La distinción entre *compositum* y *totum* se radicaliza: en el primero, cualquier elemento se reúne con cualquier otro, y la reunión es tan endeble que se deshace por completo; en el segundo, el concepto se teje indisolublemente ligado a la realidad y a la necesidad que descubre el método sintético, donde el organicismo deja de representar una mera conexión de partes presuntamente independientes, y expone un vínculo intrínseco que las atraviesa y reúne de manera inseparable. Aunque pareciera que al *totum* se llega desde

---

Este contrato se garantiza a sí mismo: así como todo lo organizado tiene en sí mismo el fundamento completo de su ser, este contrato tiene en sí mismo el fundamento suficiente para mantenerse. [...] Quien no lo cumpla, no está en él, y quien está en él, necesariamente lo cumple entero” (GNR § 17 B.V, GA I/4 17-18, FDN 270-271). Esta ambigüedad la señalamos en *La concepción del Estado*, *op. cit.*, 4.6.

<sup>33</sup> GNR § 17 Cor., GA I/4 18, FDN 271. F. Neuhausser (*op. cit.*, p. xxii), B. Jakl (*op. cit.*, 53, 56), H. von Manz (*op. cit.*, 187-188), admiten la equiparación totalidad-Estado.

un *compositum* y con un acuerdo mínimo (lo que es necesario proteger), la conexión resulta más intensa:

La imagen más apropiada para esclarecer este concepto es la de un producto organizado de la naturaleza, la cual se ha usado frecuentemente en los nuevos tiempos para describir como Uno las diferentes ramas del poder público; pero, según lo que conozco, aún no para lo que hace a la relación civil entera. Al igual que en un producto de la naturaleza, cada parte puede ser lo que es sólo en este vínculo, y fuera de este vínculo no sería esto en absoluto; sí, fuera de todo vínculo orgánico no existiría en absoluto, en cuanto que sin la orgánica acción recíproca de fuerzas que se conservan mutuamente en equilibrio, no se tendría en general ninguna figura consistente.<sup>34</sup>

Fichte se considera original al extender la organicidad de los poderes del Estado (y como manera de atinar la separación) al conjunto de las relaciones sociales y políticas. En este pasaje abandona la tesis liberal y subsume la individualidad al organicismo preponderante. El individuo es lo que es (libre, racional, etc.) *sólo en cuanto relacionado y organizado en una totalidad* a la cual pertenece, y en su escisión y separación, incluso respecto de la fuerza, el individuo jamás se sustrae a la interacción, y de hacerlo dejaría de ser lo que es. Precisamente porque es lo que es en virtud del entramado de relaciones: “Ciertamente sólo en el vínculo estatal el hombre recibe una determinada posición (*Stand*) en la serie de las cosas, un punto de apoyo en la naturaleza; y cada uno [recibe] *esta determinada* posición respecto de otros y de la naturaleza sólo porque está en *este determinado* vínculo. Fuera de él sólo tendría un goce efímero...”.<sup>35</sup> En otras palabras, sin el vínculo el hombre no tendría sustento. La posición de cada parte resulta de la totalidad de pertenencia. Recién entonces, dentro del Estado, el individuo tiene un punto de apoyo firme, un lugar desde el cual contraponerse a la naturaleza o ponerse a sí mismo.

Además, este enlace estatal no es cualquier enlace *en general*, no remite a la humanidad o a la especie en abstracto; es un vínculo *determinado* que

<sup>34</sup> GNR § 17 Cor., GA I/4 19, FDN 271. El pasaje guarda armonía con el caso de la mano de Aristóteles (*Política*, trad. M. Santa Cruz y M. Crespo, Buenos Aires, Losada, 2005, pp. 58-59, 1253a) y con la ironía de J.-J. Rousseau sobre los “charlatanes del Japón” que despedazan a los niños, los lanzan al aire, y luego fácilmente los recomponen (*El contrato social*, *op. cit.*, L. II, cap. II, pp. 26-27). En base a la “imagen” de este pasaje, M. Weiss (*op. cit.*, p. 71) considera el organicismo fichteano como metáfora, y se pregunta por qué Fichte elige una metáfora tan intensa para lo que él (Weiss) entiende que debe ser la totalidad, un simple vehículo para conectar los particulares. Y se responde arguyendo que Fichte sólo busca que el concepto no sea abstracto.

<sup>35</sup> GNR § 17 Cor., GA I/4 19, FDN 272.

conduce a un Estado *determinado*. Así, Fichte no considera al individuo como un ser atómico-universal capaz de unificarse indistintamente en cualquier totalidad, pues la relación recíproca también moldea su carácter. Y si el sujeto, no obstante, anclado en la ficción del atomismo individual, desconfía del organicismo social-estatal, cuenta para su cálculo utilitario con la seguridad, la justicia, la estabilidad, que contrastan con el “goce efímero” del aislamiento. En verdad, la parte recibe la vida del todo; sin éste, no existe como lo que es.

Una última analogía expresa el contraste entre los dos momentos del § 17: la materia bruta y la materia organizada. En la primera, las partes mantienen una total independencia y cada una de ellas contiene en sí el fundamento de determinación; en la segunda, en cambio, las partes carecen de un fundamento de determinación propio, pero en su conjunto no remiten a un ser extrínseco, sino a la totalidad que se vitaliza mediante la relación intrínseca de las partes que llegan a ser lo que son gracias a este entramado de relaciones. Esta analogía evidencia la distinción entre el sujeto atómico y el ciudadano:

La misma relación existe entre el hombre aislado y el ciudadano. El primero actúa únicamente para satisfacer sus necesidades, y ninguna llega a ser satisfecha fuera de su propio actuar [...]. El ciudadano, en cambio, tiene muchas cosas que hacer y que dejar de hacer, no para su propio bien, sino para el de los otros; [y] al revés, sus necesidades más importantes son satisfechas sin su intervención, mediante el actuar de otros. En el cuerpo orgánico cada parte conserva continuamente al todo, y se conserva a sí misma en cuanto conserva el todo; ciertamente así se relaciona el ciudadano con el Estado. En efecto, un caso necesita menos que otro de una distinta disposición particular para esta conservación del todo; cada parte, o cada ciudadano, se conserva a sí mismo sólo en la posición determinada para él por el todo; ciertamente, así como el todo se conserva en sus partes, y precisamente porque el todo conserva a cada parte en su posición correspondiente, regresa en sí y se conserva a sí mismo”.<sup>36</sup>

Aquí se evidencia *el regreso al fundamento*, el Estado, pero sin enajenarse de lo contenido sino nutriéndose de él (los particulares), porque lo que se revela es el entramado que hace posible a cada parte en su posición y que se sustenta y auto-sustenta como múltiples actividades que remiten a una misma totalidad de actividades. La articulación universal-particular no se explica al modo de la materia bruta que se sustrae a la organización, sino al modo de un producto natural con una relación orgánica: así como contribuir al todo y limitarse a una actividad en la división del trabajo no significa una

---

<sup>36</sup> GNR § 17 Cor., GA I/4 19-20, FDN 272.

carga o disposición especial, tampoco la propia acción del particular se escinde de la vinculación recíproca, porque sólo se puede producir gracias a ella. La propia vitalidad de lo universal se conserva y expande mediante la actividad de los particulares. Por consiguiente, la unidad fundamental contiene y articula el entramado de particulares, y éstos se encuentran orgánicamente reunidos en lo universal. Las mismas relaciones horizontales se subsumen en la unidad orgánica, y sólo de este modo se sostiene lo particular. Ahora bien, desde la organicidad lo particular se reconfigura: ya no es un átomo aislado agrupado, sino un elemento de una totalidad; así, deviene ciudadano, es decir, sujeto capaz de universalidad, de concebirse como parte de un todo. Sólo así muchos se convierten en Uno.

## 5. El significado de la seguridad o justicia

Al igual que la apariencia atomística se revierte con el desarrollo en el organicismo, el concepto de *seguridad* o de *justicia* adquiere un nuevo significado que va más allá de lo establecido en el insuficiente contrato de propiedad y en el todavía deficiente contrato de protección. Ya no se trata sólo de abstenerse de lo que corresponde a otro (sentido negativo), ni de cuidarlo sólo porque de esa manera se cuida lo propio (sentido positivo de la protección), sino de comprender que *únicamente puede existir la posición de cada uno porque hay una totalidad* que la posibilita. Se produce, no una extensión, ampliación o agregado de derechos, sino un regresar a la condición fundamental y ontológicamente previa a las delimitaciones. La totalidad posibilita la posición de las partes, y desde esta gestación se deducen las delimitaciones y, con éstas, la seguridad y la justicia, pues sin posición no hay nada que reclamar o proteger. El tema resulta explícito en la “Segunda sección” del derecho político: la legislación civil (§ 18). Como observamos arriba, el contrato de reunión conserva los contratos de propiedad y protección bajo el contrato de ciudadanía; hasta allí, la primera sección. Luego, la legislación civil en su “espíritu” debe ocuparse de los derechos de la persona dentro del Estado, recuperando el derecho originario y el contrato de propiedad.<sup>37</sup>

De acuerdo con el derecho originario y con el contrato de propiedad, los particulares se encuentran en una acción recíproca con una parte del mundo sensible exterior que le fue asignada a cada uno como exclusiva. En esta esfera propia cada particular realiza su libertad/voluntad, es decir, sobre ella deposita, aplica y concretiza su actividad, no de modo indefinido o ilimitado, sino concordante con la limitación recíproca. Su actividad y los objetos resultantes de la misma configuran su derecho de propiedad. Tal como sucedía en

---

<sup>37</sup> GNR § 18, GA I/4 20, FDN 273. Fichte divide la legislación civil y la legislación penal en GNR § 16.III, GA I/3 434-435, FDN 225. Véase *La concepción del Estado*, op. cit., 7.1.

la situación a-estatal, la persona aspira a que su *situación presente* se extienda *en el futuro*, y contiene a éste en aquélla.<sup>38</sup> En la situación a-estatal, la imposibilidad de afirmar el futuro en el presente conducía a la disolución inminente. En este caso, el futuro forma parte de la estabilidad que otorga el Estado. Más aún, en la dinámica del idealismo de la Doctrina de la Ciencia, la voluntad siempre se afirma en relación con el futuro, porque el concepto de fin explica la acción presente, o porque la idea impulsa a actuar, o porque lo determinado se concretiza en función de lo determinable. Por ende, las actividades presentes se orientan a la permanencia en el futuro y, desde el punto de vista de la naturaleza, se relacionan con las necesidades básicas a satisfacer (nutrición, hambre, sed, etc.). El fin propio del Estado consiste en cumplir estas necesidades básicas, garantizar el “poder vivir”:

Por tanto, el fin supremo y universal de toda actividad libre es poder vivir [...]. Poder vivir es la propiedad absoluta inalienable de todos los hombres. Hemos visto que les ha sido asignada una cierta esfera de objetos exclusivamente para un cierto uso. Pero el fin último de este uso es el poder vivir. La consecución (*Erreichung*) de este fin último está garantizada; éste es el espíritu del contrato de propiedad. El principio fundamental de toda constitución estatal racional es: cada uno debe poder vivir de su trabajo.<sup>39</sup>

La garantía del poder vivir –y, en consecuencia, la permanencia de la situación presente en el futuro, o la satisfacción de las necesidades básicas– sólo se logra en el Estado.<sup>40</sup> En cuanto “fin supremo”, el poder vivir refleja su carácter fundamental; se trata de un fin que moviliza a la acción y que en este aspecto se revela primero. Este fin ordena el quehacer inmediato, la actividad transformadora del ámbito sensible asignado. A diferencia de la eticidad cuyo fin último es inalcanzable, este fin es perfectamente alcanzable. Y a diferencia de la situación a-estatal, aquí se garantiza la realización del poder vivir. Ésta es la *seguridad* que la persona necesita para afirmarse: saber ciertamente que podrá vivir de su propia actividad. Sin Estado, todo el proceso flotaría sobre el vacío, porque el Estado garantiza que los productos del trabajo sirvan efectivamente como medios para la conservación de la propia vida. Así lo describe Fichte:

<sup>38</sup> “En la actividad presente está contenido el futuro [...]. Al revés, en el deseo de futuro estaría contenida la necesidad de la actividad presente. El futuro estaría condicionado por la actividad presente; en la actividad presente estaría comprendido el futuro” (GNR § 18, GA I/4 21, FDN 274).

<sup>39</sup> GNR § 18, GA I/4 22, FDN 275.

<sup>40</sup> En la línea de la distinción entre derecho y moral, y en la de la concepción del derecho como conflicto, I. Nakhimovsky (*op. cit.*, pp. 476-481), sostiene que la satisfacción de las necesidades naturales sólo se puede lograr, no dejándolas a la contingencia o a las buenas intenciones morales, sino *en y a través* del Estado.

Todos los particulares han cerrado este contrato con todos los particulares. Por tanto, todos han prometido a todos que su trabajo debe ser efectivamente el medio para la consecución de este fin, y el Estado tiene que tomar las disposiciones para eso. (En un pueblo de desnudos, [o] el derecho a ejercer el oficio de sastre no sería un derecho; o, si debe ser un derecho, entonces el pueblo tiene que dejar de ir desnudo. Nosotros te reconocemos el derecho de elaborar tales trabajos significa, a la vez, nos comprometemos a comprártelos).<sup>41</sup>

Aquí se evidencia una premisa fundamental de *El Estado comercial cerrado* (1800): el espacio interpersonal (si cabe denominarlo así) no corresponde al ámbito privado, sino que es un espacio ante todo y eminentemente estatal.<sup>42</sup> De lo contrario, la persona (y sus derechos, actividades, libertades, etc.) quedaría librada al azar o al mercado, lo cual atenta directamente contra la seguridad requerida. ¿Qué significa, entonces, poder vivir? Significa que *el Estado no sólo pone a cada uno en una determinada posición, sino también asegura* que en esa misma posición presente estará contenida la seguridad de vivir. Además, en el pasaje citado se trasluce que la situación de un individuo resulta inescindible de la situación de cualquier otro. Por ejemplo, el sastre al que nadie le compra un traje incluye en su posición misma a todos los otros. Y el Estado define y obliga, o bien al sastre a dedicarse a otra profesión, o bien al mercado a sostener la demanda de sus productos. El Estado actúa directamente sobre la dinámica interposicional, es decir, sobre el espacio público de interacción y, más concretamente, sobre las leyes que el liberalismo pretendía autonomizar (oferta y demanda). El Estado actúa tanto en un sentido negativo/restrictivo como en un sentido positivo y posicional: coloca a cada uno en una determinada posición (para dedicarse a vivir de su propio trabajo), y se encarga y responsabiliza de las consecuencias que esto acarrea. Por tanto, el Estado no “interviene” en el sentido habitualmente negativo de la palabra (esto es, el de “interponerse” en la lógica “natural” de lo particular o del mercado), sino que *actúa*, y su acción consiste en *esa dinámica misma*: el Estado *produce* el mercado (la interacción de los particulares).<sup>43</sup>

<sup>41</sup> GNR § 18, GA I/4 22, FDN 275.

<sup>42</sup> Fichte, J. G., *Der geschlossene Handelsstaat*, GA I/7 70-72, trad. cast. J. Franco Barrio, *El Estado comercial cerrado*, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 45-46. Aquí, tras afirmar que el hombre tiene que poder vivir de su trabajo, aclara y agrega: no como una bestia de carga, ni penosamente, pues de tal modo no podría elevarse al gozo intelectual, que es un bienestar que no concierne a unos pocos, sino que debe extenderse a todos en igual grado. Fichte insiste en que el bienestar de esos pocos suele ser la explicación del malestar de los muchos. También véase: *La concepción del Estado*, *op. cit.*, 9.3.

<sup>43</sup> Según N. Nomer (“Fichte and the Idea of Liberal Socialism”, *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 13 N° 1, 2005, p. 63), Fichte coincide con Rousseau en que la igualdad

En otras palabras, el Estado se entrelaza con el vínculo social-económico y vital. Dado que el vínculo se resquebraja si el sujeto no puede vivir de su trabajo, el Estado no puede desentenderse de la carencia. Bajo la presuposición de que el hombre es esencialmente actividad, Fichte no se plantea la idea de que alguien se entregue al ocio o no realice todos los esfuerzos a su alcance para subsistir; en este nivel elemental, nadie osaría no satisfacer sus necesidades básicas. Y así como apeló al organicismo para describir la interacción recíproca, poco o nada consecuente sería si en este punto apelase a la responsabilidad individual para explicar una mala situación económica del particular (éste es el razonamiento liberal). Por el contrario, concibe la posición económica como un asunto común y estatal:

Por lo tanto, tan pronto como alguien no pueda vivir de su trabajo, y no se le haya dejado lo que es absolutamente lo suyo, el contrato está completamente anulado respecto de él, y desde este momento ya no está legalmente obligado a reconocer la propiedad de ningún hombre. Ahora bien, para que con esto no se introduzca por él una inseguridad de la propiedad, todos tienen que, por derecho y a consecuencia del contrato social, dar de lo suyo hasta que él pueda vivir [...]. En el contrato social se tendrían que tomar disposiciones rápidamente para una semejante repartición.<sup>44</sup>

El excluido del poder-vivir queda eximido del contrato y, por ende, de todos los deberes; su inseguridad —es decir, su inestabilidad económica— se convierte inmediatamente en la inseguridad del cuerpo social. En este caso se quiebra el vértice fontanal del derecho: el que uno pueda vivir de su propio trabajo está condicionado por el que otro también pueda vivir de su trabajo; tan pronto uno no puede vivir, por reciprocidad inmediatamente todo el resto está comprometido. Lo atomístico revela su profunda dimensión organicista. Como ya no se trata de la situación a-estatal, lo problemático aquí resulta categórico: “el pobre” —dice Fichte— “tiene un absoluto derecho de coacción a la asistencia”.<sup>45</sup> El derecho de coacción que en la situación a-estatal aparecería fuertemente relacionado con la defensa de la propiedad individual, aquí

---

incluye necesariamente una dimensión material-económica; pero Fichte no suscribe una justicia distributiva que compense la situación de ganadores y perdedores, sino que perfecciona un sistema de relaciones bilaterales que afecta a cada uno y a todos.

<sup>44</sup> GNR § 18, GA I/4 22, FDN 275. Con esto se observa el entrelazamiento de lo jurídico-político con lo social y lo económico. Según B. Frischmann (“Die Herausbildung des Sozialstaatsdenkens im neuzeitlichen Kontraktualismus von Hobbes bis Fichte”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 60:4, 2006, p. 580), Fichte se destaca en la tradición contractualista por haber elaborado el *Sozialstaat* más distintivo e interesante, que posibilita una vida digna y un orden social basado en la participación activa y en instituciones —donde sobresale el Estado—, y que concibe la *seguridad* como *justicia* social (p. 555).

<sup>45</sup> GNR § 18, GA I/4 23, FDN 276. “Cada uno posee su propiedad de ciudadano sólo en

se muestra en su cabal dimensión, en la trabazón recíproca, en la asistencia al desamparado. Pero no se ejecuta de manera inter-individual, sino según el juicio del Estado. El derecho de coacción está mediado por la visión de la totalidad, y concierne a la responsabilidad del Estado la situación del pobre. Este aspecto refleja tanto la centralidad del Estado respecto de la posición (y el sostenimiento) de cada uno, como el auténtico significado del derecho de coacción.

Además, desde este significado primordial hay que comprender el poder de policía y las funciones de control y vigilancia. Lo primero y fundamental es el poder-vivir, que garantiza la posición social de cada parte. Por debajo, el Estado –valga la redundancia– *estabiliza* ese poder-vivir, frente a cualquier contingencia o amenaza. Frente al daño de una parte, la inseguridad se propaga al conjunto y activa el derecho de coacción, y por eso se requiere, no una visión particularista, sino una visión desde la totalidad. Coherentemente, Fichte autoriza al poder estatal a controlar que en efecto cada uno trabaje en su esfera y haga lo necesario para vivir. Así, el poder de policía surge como un cuidado respecto del bienestar del conjunto; no tiene como fin la vigilancia misma, sino que *la justicia y la seguridad* no se degeneren y corrompan al cuerpo social. Y aunque el particular no se haya esforzado lo suficiente y se haya dejado estar, el Estado igualmente debe cumplir con la asistencia, pues de lo contrario no sería el Estado –es decir, el factor decisivo de la estabilidad–. En consecuencia: “De la misma manera que no debe existir ningún pobre, [...] tampoco debe haber ningún ocioso en un Estado conforme a la razón”.<sup>46</sup>

El igualitarismo fichteano busca apartarse de los extremos (riqueza y pobreza)<sup>47</sup> explicando cómo y quién ha de proceder en la preservación del tejido social. La expropiación y repartición de las propiedades necesarias para la asistencia son potestades incuestionables de un poder estatal que, por lo demás, es el único facultado para llevarlas a cabo. Además, Fichte deja entrever que pobres y ociosos son situaciones opuestas, que corresponden a dos polos que de alguna manera estarían correlacionados. El ocio preocupante no es el de los pobres, sobre los que el Estado tomará medidas de asistencia,

---

la medida y bajo la condición de que todos los ciudadanos puedan vivir de la suya; y deja de pertenecerle en la medida en que ellos no pueden vivir, y deviene propiedad de éstos – siempre, se entiende, según el juicio determinado del poder estatal. El poder ejecutivo es tan ciertamente responsable de esto como de todas las otras ramas de la administración del Estado, y el pobre [...] tiene un absoluto derecho de coacción a la asistencia” (GNR § 18, GA I/4 22-23, FDN 276). D. James (“Applying the concept of right: Fichte and Babeuf”, *History of political thought*, Vol. XXX N° 4, 2009, pp. 667-669) señala que éste es el sentido profundo del derecho de coacción.

<sup>46</sup> GNR § 18, GA I/4 23, FDN 276.

<sup>47</sup> Tema que preocupa a Platón en *República*, trad. A. Camarero, Buenos Aires, EUDEBA, 2008, pp. 282-283, 421d-e, y también a Rousseau en *El contrato social*, *op. cit.*, L. II, cap. XI, p. 51.

sino el de los ricos, que estarán siempre menos dispuestos a la intervención del Estado. Aunque en este contexto Fichte no procede explícita y dialécticamente –como Hegel o Marx– asociando o correlacionando la posición de pobreza de unos con la riqueza de otros, sí se ocupa de extirpar completamente y de raíz esa posibilidad, dando por implícito la conexión entre una y otra.

En suma, el fin consiste en poder vivir del propio trabajo, y esto sólo se logra, ante todo, si el Estado coloca a cada uno en una determinada posición y le asegura su permanencia en el futuro. Luego, cada uno se compromete ante los demás a procurarse este fin, junto con los medios necesarios. Así, cada uno y la comunidad entera –esto es, el Estado mismo–<sup>48</sup> trabajan y cooperan en función del bienestar de la totalidad, lo cual incluye una “disposición de asistencia” que se equipara al “poder de protección”.<sup>49</sup> La asistencia y la protección son condiciones para ingresar al Estado; por ende, la justicia y la seguridad configuran la columna vertebral del sostenimiento del orden social.

## 6. Conclusiones

En la segunda parte del *Fundamento del derecho natural* de Fichte la voluntad ocupa un lugar preponderante. El análisis del concepto de contrato y la conformación de una voluntad común –formal, luego material– arroja un enlace primero que no trasciende su carácter negativo, pues en el contrato de propiedad cada uno protege lo suyo, se abstiene de interferir en lo que corresponde a los otros, pero no tiene con éstos ningún vínculo positivo, y la sola violación lo quiebra. De tal insuficiencia se sigue un segundo contrato, el de protección, que compromete a las partes a protegerse recíprocamente. Sin embargo, este segundo contrato adolece del problema del cumplimiento

---

<sup>48</sup> “Todos, según la garantía de la comunidad, permiten a cada uno esta ocupación, exclusivamente desde un cierto punto de vista. – No hay ningún sustento (*Erwerb*) en el Estado sin su autorización [...]. En ninguna parte puede existir una indeterminación. La propiedad de los objetos pertenece a cada uno sólo en la medida en que tiene necesidad de ellos para el ejercicio de su oficio” (GNR § 18, GA I/4 23, FDN 276-277). En este pasaje Fichte identifica Estado y comunidad, al igual que en *Das System der Sittenlehre* § 18 (GA I/5 215; trad. cast. J. Rivera de Rosales, *Ética o el sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, Madrid, Akal, 2005, p. 271). La organización económica concierne al Estado, que desde el punto de vista universal organiza el quehacer de los particulares, pero sin forzarlos a una profesión. Las herramientas necesarias para el trabajo (los “medios de producción”) corresponden a quien las usa para trabajar, y no a otro; si no las usa, no las necesita, y entonces no es legítimo poseedor, ni puede apropiarse de la actividad de otro. Por lo tanto, no puede haber usufructo del trabajo de otros. Véase, por ejemplo, *Der geschlossene Handelsstaat*, GA I/7 135, trad. cit. p. 153. Sobre este tema: *La concepción del Estado*, op. cit., 9.4.

<sup>49</sup> GNR § 18, GA I/4 24, FDN 277.

de la condición, y la consecuencia necesaria es la parálisis: nadie protege a nadie si no hay un primer protector; la obligación recíproca se subsume a una condición de dudoso o nulo cumplimiento. Además, también este contrato adolece de las dificultades propias del derecho originario y del derecho de coacción: las partes se articulan en reciprocidad pero sin unidad última, cada una erige en juez sobre la cuestión, y todo depende de la confianza o buena fe. En este punto, Fichte da un salto argumentativo, aunque autorizado, en cuanto introduce al Estado como única instancia donde palabra y acto (o lo ideal y lo real, deber y ser, etc.) coinciden. El quiebre con lo anterior significa un regreso al fundamento, un retrotraerse desde ciertas configuraciones parciales (árbitro, Tercero, poder preponderante, etc.), hasta esta instancia donde la acción deviene acto, donde lo particular está contenido en lo universal y éste se expresa a través de aquél.

Ahora bien, considerar al Estado directamente como sujeto que actúa implica el riesgo de autonomizarlo y convertirlo en una entidad trascendente. Fichte ya se previene de este paso dogmático en cuanto distingue entre todos y totalidad (*compositum* y *totum*) y coloca absolutamente el énfasis en el vínculo orgánico de reunión de las múltiples partes en una unidad que trasciende a cada una de ellas en particular y, al mismo tiempo, las articula intrínsecamente y las contiene. Y las contiene en el doble sentido de que las posibilita y las delimita. En esto consiste precisamente el Estado: en llevar a los múltiples individuos a la unidad fundamental, de acuerdo con la razón que organiza y produce unidades necesarias. Luego queda el camino de la eticidad, que no corresponde ni al derecho ni a la política, ni se trata de un fin alcanzable, sino de un camino infinito y de un fin inalcanzable. En cambio, el Estado racional constituye un fin perfectamente alcanzable. Más allá de los aspectos poéticos, la evocación a la naturaleza no representa una simple metáfora: el Estado es un producto natural organizado, donde cada parte existe gracias a la interrelación vital con las demás, y donde todas ellas tienen vida y actividad en el *totum* y fuera de éste devienen piezas inertes. El individuo *vive* en sentido pleno en el Estado, en la interacción recíproca con la cual moldea su carácter y deviene ciudadano. Y el *totum* no se forma agregando o compilando partes, sino que se auto-configura como totalidad que se funda en sí misma y que posibilita a las partes. Pero al momento de explicar el surgimiento del *totum* estatal Fichte retrocede argumentativamente y ofrece una respuesta más empírica y poco acorde a esta distinción: mediante el contrato de individuos unos con otros. El contrato de reunión, que resuelve los problemas de los anteriores parece responder a una lógica meramente horizontal.

El mismo problema se presenta con motivo del darse total o parcial del individuo respecto de la totalidad: lo que aparece primero se resignifica en el desarrollo. En efecto, la crítica a Rousseau permite esclarecer ciertos visos liberales: Fichte lo critica, no por el darse, sino porque admite algo antes del

Estado y, por ende, abre un canal de negociación. Por el contrario, Fichte no admite nada antes del Estado; por ende, el individuo no tiene nada para dar, y más bien, primero es puesto en una determinada situación, y sólo después el Estado lo protege mientras él contribuye con una porción de su actividad. Si antes del Estado el individuo no tiene nada (y, desde luego, no tiene ningún sustento ni garantía de futuro, etc.), su propia condición se ve amenazada; por ende, antes del Estado el individuo no es, o es nada, una ficción heurística a recuperar por la ciencia del derecho. En este sentido, el contrato de unos con otros ya presupone la unidad fundamental, ya presupone que los muchos se saben Uno. El darse fichteano combina dos vertientes: el necesario hecho de formar parte de la totalidad (Estado en sentido amplio y fundamental) y el contribuir con una porción determinada de actividad (Estado en sentido restringido e instrumental: aparato, gobierno, etc.). En lo primero, se da *absolutamente*; en lo segundo, *parcialmente*; y así conserva y asegura su libertad relativa. El organicismo no aniquila ni mecaniza la libertad de los componentes, sino por el contrario, la posibilita y potencia; sólo en la pertenencia a la totalidad el individuo puede ser lo que es y aspirar a ideales morales. Fuera de esta pertenencia, no es nada; fuera del Estado, carece de vitalidad y su goce resulta efímero. De ahí que no se trate de una simple metáfora: el Estado orgánico de Fichte –aspecto en el que él mismo se cree original– expresa la preexistencia conceptual, o la fundamentación ontológica, de la totalidad respecto de las partes. Todo viso liberal-atomista queda completamente despejado. Ni lo universal se configura por agregación, ni las partes subsisten de manera independiente, ni lo común resulta de un acuerdo nominal, etc.; a la inversa: lo universal funda la relación y articulación recíproca, y la parte se deduce de ese entramado, de modo que lo particular en sí ya está contenido en lo universal. Es decir, lo común no se enajena (ni desde lo particular en sí, ni desde la universalidad independiente de lo particular), sino que atraviesa intrínsecamente lo particular. En este sentido, en Fichte lo estatal y lo social son inseparables (o la separación será sólo analítica), pues lo social no existe (o no tiene subsistencia duradera) sin lo estatal, y la horizontalidad se resuelve en una verticalidad unificadora.

La sustancia de la estatalidad fichteana reside en este organicismo inmanentista y vinculante. El resto de los párrafos de la segunda parte del *Derecho natural* son inherentes a este suelo firme. En efecto, en la legislación civil se evidencia el significado de la seguridad y la justicia: el Estado se muestra como factor crucial para la estabilización y el sustento, no sólo de la posición de cada uno en el presente, sino también del futuro y de la garantía del poder-vivir del propio trabajo. Sólo así se resuelve el problema de la satisfacción de las necesidades básicas. Ahora bien, dado que en un esquema organicista la situación de cada uno resulta inseparable de la situación de cada otro, el entramado recíproco involucra al Estado en la interrelación comercial. El factor decisivo de la estabilización no puede comprometerse

solamente con cada uno, sino también con la articulación entre partes y, en consecuencia, no puede sino constituir el plano horizontal del mercado. Del mismo modo, el compromiso recíproco incluye la asistencia, y ésta significa la coacción del pobre a ser incluido en el orden económico, porque la pobreza representa una ruptura del contrato social y el consiguiente quiebre del sistema de deberes y derechos. La otra cara de la pobreza, el ocio, también genera desvinculación; en ambos casos, se anula o neutraliza la actividad como poder vivir del propio trabajo. No hay otro agente, salvo el Estado, que sea capaz de resolver la situación. Pues el mercado no integra, sino que desgarrar, y tampoco cabe dejarlo a la buena voluntad de los otros o al azar. Por tanto, el Estado necesariamente tiene que redistribuir las propiedades y restaurar las condiciones para que cada uno pueda vivir de su trabajo. Estas disposiciones son esenciales para comprender el concepto de seguridad y de justicia, porque a través de ellas se articula la composición social, económica y estatal, y entonces la coacción, la vigilancia, la policía, etc., aparecen como cuestiones inherentes a esta columna vertebral.

Sin Estado es imposible asegurar las condiciones mínimas de existencia de los sujetos. La fortaleza de la organicidad reside precisamente en la capacidad organizadora que, en lo sucesivo del *Derecho natural* y en *El Estado comercial cerrado*, se plasma en un abanico de acciones del Estado que ningún otro actor social podría llevar a cabo, desde la división de tierras hasta la constitución del espacio interestamental o la introducción del dinero. En suma, alguien tiene que asumir el punto de vista de la totalidad, las disposiciones organizativas, la asistencia de los pobres, etc.; si estas acciones se subsumen a la deliberación horizontal, o a los acuerdos a-estatales, entonces no se realiza en concreto la organización, ni se garantiza la estabilidad duradera, ni los particulares podrían dedicarse cada uno a lo suyo. La mera horizontalidad se deshace a sí misma sin la verticalidad estatal.

## Bibliografía

- Aristóteles, *Política*, trad. M. Santa Cruz y M. Crespo, Buenos Aires, Losada, 2005.
- Arrese Igor, H., “Acerca de dos formas de reconocimiento en la teoría fichteana del derecho natural”, en S. Cecchetto – L. Catoggio (comps.), *Esplendor y miseria de la filosofía hegeliana*, Mar del Plata, Suárez, 2007, pp. 25-31.
- , “El derecho de coacción como garantía del concepto de derecho”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, N° 1, 2010, URL: <https://journals.openedition.org/ref/320>.
- , “La tensión entre el racionalismo abstracto y la idea del espíritu del pueblo. Un debate fundamental del romanticismo presente en la crítica de Hegel a la teoría fichteana del derecho”, en J. L. Rearte – M. J. Solé (editores), *De la Ilustración al Romanticismo. Tensión, ruptura, continuidad*, Buenos Aires, Prometeo / UNGS, 2010, pp. 177-183.
- , “Acerca de la influencia de la teoría del Estado de Johann G. Fichte en la ética de Hermann Cohen”, en *Diánoia*, vol. LVI N° 66, 2011, pp. 141-164.
- , “El ámbito de la libertad individual en la teoría fichteana del derecho natural de 1796 / 1797”, en *Revista de estud(i)os sobre Fichte*, N° 2, 2011, URL <https://journals.openedition.org/ref/342>.
- , “La tesis de la propiedad de sí, entre los escritos revolucionarios de J. G. Fichte y su derecho natural del período de Jena”, en D. M. López (comp.), *Ciencia, sistema e idealismo. Investigaciones y debates*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2016, pp. 277-288.
- , *Derecho, intersubjetividad y justicia. En torno al pensamiento de Fichte y Cohen*, Buenos Aires, Baudino – Universidad Nacional de San Martín, 2016.
- , “Libertad y dominación en el derecho natural de Johann G. Fichte”, en D. López – M. Gaudio (comps.), *Variaciones sobre temas del idealismo*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018, pp. 45-70, URL: <http://ragif.com.ar/wp-content/uploads/2018/03/Variaciones-sobre-temas-del-idealismo.pdf>.
- , “Tolerancia y Libertad en Fichte”, en M. Gaudio – S. Palermo (eds.), *El*

*idealismo en debate: teoría y práctica*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 140-149, URL: <http://ragif.com.ar/wp-content/uploads/2021/07/El-Idealismo-en-debate.pdf>.

Baur, M., “Fichte’s Impossible Contract”, en Breazeale D. – Rockmore T. (ed.), *Rights, Bodies and Recognitions: New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate, 2006, pp. 11-25.

----, *Wissenschaftslehre nova methodo – Halle* (1796 ss.), GA IV/2 17-266.

----, *Das System der Sittenlehre* (1798), GA I/5 21-317.

----, *Der geschlossene Handelsstaat* (1800), GA I/ 7 37-141.

----, *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, trad. cast. J. L. Villacañas y M. Ramos, Valencia, Natán, 1987.

----, *El Estado comercial cerrado*, trad. cast. J. Franco Barrio, Madrid, Tecnos, 1991.

----, *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* [FDN], trad. J. Villacañas, F. Oncina y M. Ramos, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

----, *Ética o el sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. cast. J. Rivera de Rosales, Madrid, Akal, 2005.

Frischmann, B., “Die Herausbildung des Sozialstaatsdenkens im neuzeitlichen Kontraktualismus von Hobbes bis Fichte”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 60:4, 2006, pp. 554-589.

Gaudio, M., *La concepción del Estado en el Fundamento del derecho natural de Fichte*, Tesis de Doctorado, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2016, disponible en: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/4635>.

----, “El concepto de Estado en el *Fundamento del derecho natural* de Fichte”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36 (2), 2019, pp. 383-406. URL: <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/64453>; DOI: <https://doi.org/10.5209/ashf.64453>.

----, “Consonancias y disonancias: la filosofía práctica de Fichte y Cohen.

Reseña de Arrese Igor, H., *Derecho, intersubjetividad y justicia. En torno al pensamiento de Fichte y Cohen*”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Año 5 N° 9, 2019, pp. 268-278, URL: [http://ragif.com.ar/revista\\_ideas/IDEAS09Dobles.pdf](http://ragif.com.ar/revista_ideas/IDEAS09Dobles.pdf).

----, *Fichte y el Estado*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, en prensa.

Hienz M. – Binkelman C., “„der innigste Vereinigungspunct der Natur und der Vernunft“. Untersuchungen zu Fichtes Eherechts”, en Heinz M. – Doyé S. (Hrsg.), *Geslechterordnung und Staat. Legitimationsfiguren des politischen Philosophie (1600-1850)*, Berlín, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* N° 27, 2012 pp. 251-270.

Jakl, B., “Der Staat und der Bürgervertrag. Fichtes Grundlegung der politischen Gemeinschaft”, en G. Zöller (Hrsg.), *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*, Baden-Baden, Nomos, 2011, pp. 47-66.

James, D., “Applying the concept of right: Fichte and Babeuf”, *History of political thought*, Vol. XXX N° 4, 2009, pp. 647-677.

Kant, I. *Metafísica de las costumbres*, trad. A. Cortina Orts, Barcelona, Altaya, 1996.

Kinlaw, J., “Political Obligation and the Imagination in Fichte’s *Naturrecht*”, en Breazeale D. – Rockmore T. (ed.), *Rights, Bodies and Recognitions: New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate, 2006, pp. 166-183.

Martin, W., “Is Fichte a Social Contract Theorist?”, en Breazeale D. – Rockmore T. (ed.), *Rights, Bodies and Recognitions: New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate, 2006, pp. 1-10.

Mohr, G., “Recht und Staat bei Fichte”, en *Handbuch Deutscher Idealismus*, Hrsg. H. Sandkühler, Stuttgart/Weimar, Metzler, 2005, pp. 187-194.

Nakhimovsky, I., *The Closed Commercial State. Perpetual Peace and Commercial Society from Rousseau to Fichte*, New Jersey, Princeton University Press, 2011.

- Neuhouser, F., “Introduction”, a J. G. Fichte, *Foundations of Natural Right*, trad. M. Baur, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. vii-xxviii.
- Nomer, N., “Fichte and the Idea of Liberal Socialism”, en *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 13 N° 1, 2005, pp. 53-73.
- Platón, *República*, trad. A. Camarero, Buenos Aires, EUDEBA, 2008.
- Rousseau, J.-J., *El contrato social*, trad. M. J. Villaverde, Barcelona, Altaya, 1993.
- Shell, S., “«A Determined Stand»: Freedom and Security in Fichte’s *Science of Right*”, en *Polity*, Vol. 25 N° 1, 1992, pp. 95-121.
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. cast. Vidal Peña, Buenos Aires, Orbis – Hyspamérica, 1983.
- Von Manz, H. G., “The Universality of Human Rights and the Sovereignty of the State in Fichte’s *Doctrine of Right*”, en Breazeale D. – Rockmore T. (ed.), *Rights, Bodies and Recognitions: New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate, 2006, pp. 184-194.
- Weiss, M. B., “Der Staat und die bürgerliche Gesetzgebung. Fichtes Theorie der öffentlichen Gewalt”, en G. Zöller (Hrsg.), *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*, Baden-Baden, Nomos, 2011, pp. 67-90.
- Williams, R., “Recognition, Right and Social Contract”, en Breazeale D. – Rockmore T. (ed.), *Rights, Bodies and Recognitions: New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate, 2006, pp. 26-44.



---

## Sobre la quintuplicidad en la segunda exposición de la doctrina de la ciencia en 1804

---

EMILIANO ACOSTA

Puedo equivocarme, pero estoy casi seguro de que mi última conversación con Héctor sobre la filosofía de Fichte versó sobre el concepto de quintuplicidad (*Fünffachheit*). Fue en abril de 2014. Aprovechando que iba a estar de paso unos días en Buenos Aires, les propuse a Jimena Solé, Julián Ferreyra y Mariano Gaudio dar una charla en una de las reuniones vespertinas que ellos organizaban en el Grupo de Idealismo de la Universidad de Buenos Aires. Aceptaron y acordamos que el tema iba a ser el idealismo en la filosofía de Fichte. Héctor, que no era miembro de ese grupo de investigación, tuvo el gesto amigable de acercarse esa tarde a Puán, como se suele llamar al edificio principal de la de la Facultad de Filosofía y Letras. Durante la discusión que siguió a mi ponencia Héctor hizo hincapié en la centralidad del concepto de quintuplicidad en el periodo 1804-1806 de la filosofía de Fichte. Después de la discusión, mientras abandonábamos muy lentamente la sala, seguimos hablando con Héctor acerca de las diferencias entre las quintuplicidades que Fichte presenta en *Los caracteres de la edad contemporánea* y en *Instrucción a la vida beata*, ambas obras publicadas en 1806.

Como estaba programado ir a cenar junto con los demás amigos de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte (ALEF) y algunos miembros del Grupo Idealismo después de la reunión, tuvimos que interrumpir nuestro diálogo. Uno de los dos debió haber dicho en ese momento algo así como “la seguimos después” – una frase que en los eventos académicos suele no significar nada o, lo cual no sé si es mejor o peor, una frase que refleja la mutua indiferencia entre colegas gracias a la cual estos eventos transcurren en paz. Pero nosotros lo decíamos en serio. No era la primera vez

que un diálogo se cortaba imprevistamente para luego ser reanudado en correos electrónicos. Héctor respondía a veces inmediatamente e incluso cuando en Argentina todavía no había amanecido. Esta vez, sin embargo, ese “después” nunca llegó. Estuvimos, por cierto, en contacto en los años que siguieron, pero nunca volvimos a hablar de este tema. Y su inesperada partida ha hecho que nuestra conversación permanezca eternamente a la vez cerrada y abierta o, dicho de otro modo, concluida como algo que nunca se llegará a cerrar.

Recuerdo ahora que Helmut Girndt una vez me contó algo similar que a él le sucedió en una discusión con su maestro Reinhard Lauth. Lauth interrumpió la discusión –no recuerdo cuál era el tema en el caso de ellos, pero seguramente tenía que ver con la filosofía de Fichte– y le pidió a Girndt que no se preocupara si en esta vida no volvían a hablar sobre ese asunto, ya que ambos tendrían después de esta vida toda una eternidad para seguir discutiendo. En lo que a mí y a mi discusión con Héctor respecta, no creo que exista esa eternidad, y si llegara a existir, dudo que me permitan entrar a donde Héctor ahora y para siempre debe de estar paseando, leyendo o tal vez viendo o re-viendo alguna joya del cine asiático oriental en una paz inconcebible para un mortal.

De allí mi idea de escribir para este libro en su homenaje sobre el modo en que la quintuplicidad, que con razón Héctor señalaba como concepto central entre 1804 y 1806, aparece en la segunda presentación de su filosofía, la *Doctrina de la ciencia* en 1804 (de ahora en más WL-1804<sup>2</sup>).<sup>1</sup> Se trata pues de algo así como de una continuación de aquella conversación. En lo que sigue, luego de algunas observaciones preliminares contextualizando el concepto de quintuplicidad en el desarrollo histórico de la doctrina de la ciencia entre Jena, Berlín y Erlangen (1), propongo una reconstrucción de este concepto que busca llenar la laguna en la presentación que Fichte mismo hace de su quintuplicidad de quintuplicidades (2). Fichte, en efecto, habla de 25 determinaciones fundamentales, pero algunas de ellas no aparecen en su exposición. Por último, ofrezco una breve descripción y análisis comparativo del modo en que la quintuplicidad aparece no sólo en los textos a los que Héctor se había referido durante nuestra conversación, sino también en el tercer libro que Fichte en esos años publica: su *Sobre la esencia del letrado y sus manifestaciones en el ámbito de la libertad* (3).

## 1. Observaciones preliminares

Se ha escrito mucho sobre qué es lo nuevo, renovador, disruptivo o revolucionario de las tres series de lecciones sobre la doctrina de la ciencia que Fichte imparte en Berlín en 1804. Hay sin duda alguna un giro terminológico,

---

<sup>1</sup> Junto con WL-1804<sup>1</sup> y 1804<sup>3</sup>, respectivamente, para las series de lecciones de Fichte en Berlín, y WL-1805 para las de Erlangen.

del cual palabras como ‘luz’ y ‘vida divina’ son ejemplos. Esto ha permitido interpretaciones acerca de un *segundo Fichte* o un *Fichte después de Jena* que abandona los principios o el espíritu de la filosofía trascendental para refugiarse en una filosofía de lo absoluto –con tintes religiosos y místicos– desarrollada desde un punto de vista de una metafísica que ignora la revolución en la filosofía que significó –y sigue significando aún– Kant.<sup>2</sup> La introducción de lo absoluto como un modo del ser que por definición no puede objetivarse también suele ser citada como un argumento para sostener tales interpretaciones. Se habla además de una depotenciación del Yo en favor de lo absoluto.

Sobre el giro terminológico, como he señalado más arriba, no hay duda alguna. Ahora bien, cuando uno estudia las lecciones de Fichte en 1804 en Berlín a la luz de lo que Fichte lleva a cabo en Jena, se vuelve muy difícil, si no imposible, defender la tesis de que este cambio de palabras signifique una ruptura interna en el desarrollo histórico de la doctrina de la ciencia. Sin entrar en detalles, dado que no es el tema del presente estudio, baste aquí con indicar algunas cosas. El Yo de Berlín está tan depotenciado o potenciado como el de Jena: ambos se hallan, en efecto, bajo la determinación de una ley originaria, el *Machtspruch*<sup>3</sup> o el “imperativo categórico de Kant”<sup>4</sup> en el *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* de 1794/95, el deber (*Soll*) en las lecciones de Berlín.<sup>5</sup> En ambos casos, esta ley o imperativo es lo absoluto en la autoconsciencia, si bien es cierto que el término ‘lo absoluto’ no pertenece al vocabulario del *Fundamento*. Fiel al principio de inmanencia de la filosofía trascendental Fichte concibe pues lo absoluto siempre originariamente como imperativo, es decir, dentro de los límites de la mera razón y como puesto en relación con lo que no es lo absoluto.<sup>6</sup> Lo absoluto en cuanto Dios aparece en la consciencia para el Fichte entre 1804 y 1806 como ley, algo que Fichte dijo tan claramente en Jena que el público en aquel momento leyó correctamente en este concepto de Dios una declaración ateísta. El así llamado giro religioso de Fichte no es más que una radicalización de la apropiación del legado del cristianismo que Fichte intenta en Jena en 1798 con su artículo *Sobre la razón de nuestra fe en un régimen divino del mundo*.<sup>7</sup> Lo absoluto en sí, o el ser en sí, no es el objeto de la doctrina de la ciencia, ni en Jena ni en Berlín. El objeto es antes bien la autoconsciencia y el mundo que

<sup>2</sup> A modo de ejemplo de cuán revolucionario es Kant aún en la actualidad véase Zupančič, Alenka, *Ethics of the Real: Kant, Lacan*, London/New York, Verso, 2000.

<sup>3</sup> GWL, GA I/2 268.

<sup>4</sup> GWL, GA I/2 396 nota al pie de página.

<sup>5</sup> Véase a modo de ejemplo WL-1804<sup>2</sup>, GA II/8 160, 251-253, 267 y 275.

<sup>6</sup> Véase a modo de ejemplo WL-1805, GA II/9 189.

<sup>7</sup> Acosta, Emiliano, “Down by law: On the structure of Fichte’s *Wissenschaftslehre* 1805”, en Bykova, M. (ed.), *The Bloomsbury Companion to Fichte*, London, Bloomsbury Academic, p. 230.

es inherente a, y constitutivo de, toda consciencia. En este sentido, creo que la interpretación de Zöllner<sup>8</sup> de las distintas versiones de la doctrina de la ciencia como variaciones de un mismo tema es acertada. Lo que uno nota en las distintas exposiciones es sobre todo un cambio en el foco de atención de Fichte al explicar una y otra vez lo mismo, a saber: las condiciones de posibilidad, la génesis y la constitución de la actividad libre y autoconsciente que se halla a sí misma como un querer en determinación recíproca, por un lado, con un mundo determinista y, por otro, con una comunidad de seres semejantes.

En cada variación que representa cada nueva exposición de la doctrina de la ciencia Fichte ofrece ciertamente nuevos desarrollos de su filosofía. Uno de ellos, en lo que concierne a la doctrina de la ciencia en 1804, es la concepción del Yo existente como una quintuplicidad de formas de autoconsciencia y consciencia de mundo, en la que cada una de estas cinco formas se estructura, a su vez, de modo quíntuple. Se trata de la quintuplicidad de quintuplicidades que Fichte llama los “veinticinco momentos fundamentales y determinaciones fundamentales del saber en su origen”.<sup>9</sup>

Estos cinco modos en que el Yo se determina y que agotan el concepto del Yo existente son: el Yo sensualista, el legal, el moral, el religioso y el filosófico. Fichte los presenta como manifestaciones de la razón en cuanto unidad absoluta de verdad y certeza. Absoluta significa aquí que la unidad es *sin mediación alguna*.<sup>10</sup> Esta quíntuple quintuplicidad es el resultado de pensar la razón una en cuanto generándose en el ámbito de la multiplicidad. Cada modo del Yo existente es esta misma razón, en el sentido de unidad entre sujeto y objeto, apareciendo bajo una forma distinta, determinada por la mediación del modo particular en que el Yo se comprende a sí mismo y del principio que guía esta autocomprensión. De allí que los cinco tipos de Yo existente se generen a sí mismos y construyan sus respectivos mundos espontáneamente y por libertad. Cada Yo deviene una quintuplicidad particular puesto que cada uno sigue un principio de unificación diferente. En cada Yo existente encontramos un modo distinto de vivenciar el mundo y de concebir las dimensiones sensualista, legal, moral, religiosa y filosófica de la vida autoconsciente.

Tal como expondré en la sección siguiente, la diferencia específica entre el Yo filosófico y las otras cuatro formas de la subjetividad y de su mundo consiste en que sólo en el primero la razón alcanza conocimiento cabal de sí misma en cuanto actividad generatriz libre. Las otras cuatro determinaciones

---

<sup>8</sup> Zöllner, Günter, “Sistema y Vida: El legado filosófico de Fichte”, trad. E. Acosta y H. Arrese Igor, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 12, 2016, consultado el 5/4/2022, URL: <http://journals.openedition.org/ref/669>.

<sup>9</sup> WL-1804<sup>2</sup>, GA II/8 419.

<sup>10</sup> WL-1804<sup>2</sup>, GA II/8 21.

del Yo existente son básicamente formas de ignorancia de la verdadera naturaleza de la razón. Sólo en la forma filosófica de la autoconsciencia, que Fichte identifica con su doctrina de la ciencia, la razón sabe de sí misma en cuanto razón. Dicho en hegeliano: las cuatro formas del Yo no-filosófico son razón *en sí* pero aún no *para sí*. Dicho en el lenguaje de Fichte en Jena: en estas formas de existir el Yo no se ha puesto aún a sí mismo *como un Yo*. Dicho en el berlinés fichteano de 1804: en estas formas de auto-consciencia el saber absoluto individualizado en la existencia no se sabe a sí mismo *como* saber absoluto. Esta diferencia fundamental entre la autoconsciencia y consciencia filosóficas y las otras cuatro no se traduce, empero, en una distinción entre formas necesarias y accidentales del Yo existente: las cinco formas son necesarias, ya que las cuatro formas de desconocimiento de la propia naturaleza de la razón son la condición de posibilidad de que haya doctrina de la ciencia.

El paso de la unidad del Yo que no posee existencia a la multiplicidad de seres racionales libres existentes, del cual surge el concepto de quintuplicidad, ya aparece en la *Doctrina de la ciencia nova methodo* – las lecciones de la doctrina de la ciencia en Jena dictadas entre 1796 y 1799, de las cuales, como es sabido, sólo se conservan las anotaciones de algunos de sus estudiantes. También en esas lecciones la deducción de la multiplicidad de seres racionales consiste en mostrar que esta multiplicidad es la condición de posibilidad de la individualidad racional.<sup>11</sup> Pero allí Fichte no avanza como en Berlín hacia una quintuplicidad de formas de existir del Yo. En la *Nova methodo* Fichte deduce ciertamente una estructura quántuple de la autoconsciencia y consciencia de mundo, pero este Yo que sintetiza naturaleza y libertad, objeto y sujeto, lo nouménico y lo fenoménico, es el concepto universal a priori de toda posible autoconsciencia existente.<sup>12</sup>

Lo nuevo del concepto de la existencia de cinco formas quántuples del Yo en 1804 se halla en que el Yo existente es concebido en su multiplicidad absoluta, es decir, una multiplicidad que es necesaria, dado que sin ella no se podría explicar la posibilidad de que haya doctrina de la ciencia. De allí que Fichte en 1804 integra positivamente en su doctrina de la ciencia las formas del Yo que consisten en el desconocimiento de la verdadera naturaleza de la razón y que a partir de este desconocimiento producen una imagen distorsionada de la realidad que se concretiza en un mundo que no refleja la libertad que caracteriza al ser racional.

Esta nueva concepción del Yo existente introduce una diferencia en la delimitación temática de la doctrina de la ciencia en cuanto *philosophia prima* o doctrina del fundamento de la ciencia en general. La exposición no debe concluir con la deducción del punto originario de contacto entre ideal

<sup>11</sup> GA IV/2 179 (*Wissenschaftslehre nova methodo-Halle*), y GA IV/3 470-471 (*Wissenschaftslehre nova methodo-Krause*).

<sup>12</sup> GA IV/3 500-502 (*Wissenschaftslehre nova methodo-Krause*).

y real, de la multiplicidad existente sin más, o con una síntesis quíntuple del concepto a priori del Yo como Yoidad, sino con la síntesis quíntuple de la multiplicidad de seres racionales y de las realidades en las que cada Yo puede vivir, actuar y comprenderse. En este sentido, la quíntuple quintuplicidad representa en las lecciones sobre la doctrina de la ciencia entre 1804 y 1806 (las tres exposiciones de Berlín en 1804 y la exposición de Erlangen en 1805) el momento culminante de la doctrina de la ciencia, dado que en él la doctrina de la ciencia cumple con su tarea principal de retrotraer la multiplicidad a su unidad, la cual es deducida como una unidad sintética quíntuple.<sup>13</sup>

A pesar del lugar central de la quintuplicidad en la doctrina de la ciencia, Fichte no le dedica mucho tiempo en las dos primeras series de lecciones de las tres que dio en 1804: en el manuscrito de la primera serie de lecciones, sólo 3 de las 122 páginas, y en la segunda, 6 de las 424 páginas. La quintuplicidad es en ambos casos el último concepto que Fichte deduce.<sup>14</sup> El manuscrito de la tercera exposición de su sistema consiste en 44 páginas, de las cuales 12 versan sobre la quintuplicidad. En este manuscrito la quintuplicidad es el concepto central de las cuatro últimas lecciones.<sup>15</sup> Sin embargo, en esta tercera exposición de 1804, Fichte presenta la quintuplicidad de un modo no sistemático y menciona esporádicamente las cinco formas fundamentales del Yo. La quintuplicidad interna de cada forma de Yo no es discutida en absoluto. En las lecciones de la doctrina de la ciencia dictadas en su breve paso por la Universidad de Erlangen y que, tal como lo sugiere el título del manuscrito *Cuarta exposición de la doctrina de la ciencia*, es el último momento del proyecto de revisión de su filosofía que Fichte inicia en Berlín en 1804, la quintuplicidad aparece en las dos últimas lecciones. Fichte no habla aquí de la quintuplicidad de quintuplicidades, sino que se concentra en la quintuplicidad en la que el deber se despliega y en la deducción genética de la quintuplicidad de la autoconsciencia filosófica, o Yo existente en cuanto doctrina de la ciencia, a partir de la tercera determinación en la quintuplicidad del deber.<sup>16</sup>

## 2. La quíntuple quintuplicidad en la WL-1804<sup>2</sup>

El Yo que Fichte reconstruye al final de WL-1804<sup>2</sup> y que se despliega en una quintuplicidad de quíntuples modos de auto-consciencia y conciencia de mundo es el Yo individualizado o subjetivado por la exhortación, o interpe-lación, a actuar libre expresada en lo que WL-1804<sup>2</sup> Fichte llama el deber

<sup>13</sup> WL-1804<sup>2</sup>, GA II/8 21 y 421.

<sup>14</sup> WL-1804<sup>1</sup>, GA II/7 232-235, y WL-1804<sup>2</sup>, GA II/8 417-421.

<sup>15</sup> WL-1804<sup>3</sup>, GA II/7 354-368.

<sup>16</sup> Acosta, Emiliano, “Down by law: On the structure of Fichte’s *Wissenschaftslehre* 1805”, *op. cit.*, pp. 230-232.

(*Soll*) o la ley (*Gesetz*) sin más.<sup>17</sup> Su individualidad la gana en su estar entre otros individuos. Existir es entonces inicialmente estar embebido en la multiplicidad de seres morales. Esta multiplicidad es sólo numérica, ya que todos los seres racionales, de acuerdo con Fichte, no son sino acciones de un mismo sujeto moral: el Yo como sujeto colectivo o género humano, que cada Yo individual esencialmente es, y a quien va dirigido el imperativo categórico en el sentido de la segunda crítica kantiana.<sup>18</sup>

Ahora bien, cuando uno se detiene en la primera formulación de la quintuplicidad del Yo en la WL-1804<sup>2</sup>, que consiste en ser, en pensar y en los tres ámbitos a los que se refieren las tres críticas kantianas,<sup>19</sup> uno podría afirmar que la síntesis quíntuple del Yo en la *Doctrina de la ciencia nova methodo* refleja más adecuadamente la forma a priori del Yo fenoménico. Sin embargo, la quintuplicidad en la *Nova methodo* no representa el concepto a priori de la multiplicidad real y efectiva del ser racional libre, sino sólo la quinta forma de quintuplicidad, la filosófica, es decir, la quintuplicidad cuyo quinto elemento, el principio unificador, es la intelección en la naturaleza verdadera de la razón.

En la WL-1804<sup>2</sup>, Fichte deduce la quintuplicidad de quintuplicidades de formas de autoconsciencia y consciencia de mundo a partir del argumento de que la razón en cuanto singularidad absoluta<sup>20</sup> necesariamente *debe* pasar del ámbito de la vida activa pura e interna al ámbito fenoménico. Este paso consiste en volverse objetiva para sí siguiendo el mandato de la ley interna que, en cuanto categórica, no puede ser explicada. La ley o el deber lo exige porque lo exige. Al igual que en la *Doctrina de la ciencia nova methodo* Fichte explica la exteriorización o fenomenización de la libertad de la razón como el cumplimiento de un imperativo categórico que, a diferencia del kantiano, debe ser presupuesto como actuando en un momento de la autogeneración de la subjetividad en la que sujeto y objeto aún conforman una unidad inseparable, algo que a Kant, sin duda alguna, le sonaría como el fanatismo que su filosofía combate. En este sentido es que el imperativo de la razón del que habla Fichte aquí puede ser considerado como más originario que el kantiano, si bien esto implica ir más allá de Kant, ya que se supone que la génesis del sujeto en cuanto serie de síntesis a priori del Yo pre-consciente puede ser objeto de la filosofía transcendental.<sup>21</sup>

La razón *debe* conocerse a sí misma. Lo cual significa: la razón debe volverse su propio objeto y así producir en sí misma la división entre sujeto

<sup>17</sup> GA IV/3 508 (*Wissenschaftslehre nova methodo-Krause*). Véase también GA IV/2 241 (*Wissenschaftslehre nova methodo-Halle*).

<sup>18</sup> GA I/5 229-230 (*Das System der Sittenlehre*). Véase también WL-1804<sup>2</sup>, GA II/8 417.

<sup>19</sup> WL-1804<sup>2</sup>, GA II/8 35.

<sup>20</sup> WL-1804<sup>2</sup>, GA II/8 415.

<sup>21</sup> Véase al respecto Acosta, Emiliano, “Observaciones acerca del estudio de la relación entre Kant y Fichte”, en *Anuario Filosófico* 52/1, 2019, pp. 9-17.

y objeto del conocer que sirve de forma a priori para todo conocimiento en general. Este volverse su propio objeto es también para la razón un convertirse en su propia causa y “en esto consiste su vida fundamental y originaria”.<sup>22</sup> El auto-objetivarse de la razón sucede sin más, de allí que Fichte sostenga que se trata de una acción libre. Esta libertad, sin embargo, es, según Fichte, a su vez necesidad, dado que la división entre sujeto y objeto en la razón es algo que la razón no puede impedir. La razón no puede, pues, no ser libre. Libertad y necesidad son dos caras de la misma moneda para la razón que, al reflexionar en su unidad absoluta, se disocia en sujeto y en objeto de sí misma.<sup>23</sup>

Para el Yo fenoménico, empero, su libertad no es necesidad, sino libre arbitrio. Esto es lo que distingue su libertad de la de la razón universal. La libertad del Yo existente consiste en poder decidir entre conocerse o no conocerse a sí mismo como exteriorización de la razón universal en el mundo fenoménico, en saber o no que la disyunción originaria entre sujeto y objeto es constitutiva de su ser. Este libre arbitrio demuestra la posibilidad de que, junto con la autoconsciencia y consciencia de mundo que representa la doctrina de la ciencia, también el Yo pueda existir bajo otras figuras de autoconsciencia y consciencia de mundo que consideran la disyunción entre sujeto y objeto como algo exterior al Yo. Si bien la forma de autoconocimiento del Yo en cuanto razón o saber absoluto es una de las únicas cinco formas en las que el Yo existe, el hecho de que un Yo llegue a este autoconocimiento —es decir: de que haya doctrina de la ciencia— es, según Fichte, necesariamente contingente.<sup>24</sup>

El Yo en cuanto Yoidad pura, o el Yo en su determinación universal o como género, no es un fenómeno. No existe. El Yo existe exclusivamente como multiplicidad que debe ser ordenada de acuerdo al esquema de la quintuplicidad. Cada forma del Yo es pues una diferencia específica del concepto de Yo puro. Por lo general se entiende que un concepto posee una definición específica. La quintuplicidad implica empero que la unidad de la especificidad de un concepto es una síntesis quintuple. Lo universal, originariamente uno, aparece necesariamente en lo particular, originariamente múltiple, y la sistematización de todas las particularidades bajo el concepto de la quintuplicidad de quintuplicidades de formas de consciencia y autoconsciencia existentes es el retorno a la unidad y universalidad de la razón.<sup>25</sup>

En esta quintuplicidad hay una diferencia determinante entre la figura filosófica de la autoconsciencia y consciencia del mundo y las restantes. Sólo el Yo filosófico, que la doctrina de la ciencia representa, es conocimiento

<sup>22</sup> WL-1804<sup>2</sup>, GA II/8 411.

<sup>23</sup> WL-1804<sup>2</sup>, GA II/8 407.

<sup>24</sup> WL-1804<sup>2</sup>, GA II/8 415. Véase también WL-1804<sup>1</sup>, GA II/7 150, y WL-1804<sup>3</sup>, GA I/7 360.

<sup>25</sup> WL-1804<sup>2</sup>, GA II/8 421.

cabal de la naturaleza libre y productiva de la razón. Mientras que las otras cuatro formas del Yo tienen como diferencia fundamental la falta de este conocimiento. Fichte establece pues una jerarquía entre los cinco tipos de Yo, dado que sólo el Yo de la doctrina de la ciencia es el representante auténtico de la razón. Sólo en este Yo la razón puede llegar a conocerse a sí misma.

Ahora bien, esta jerarquía tiene como correlato el hecho de que las otras cuatro formas, de por sí formas erróneas, parciales o defectuosas del Yo, son necesarias para poder deducir el Yo filosófico, dado que constituyen su condición de posibilidad. Fichte no considera pues la ignorancia que caracteriza estas formas no-filosóficas del Yo como algo contingente, sino que el error en su cuádruple fenomenización debe ser necesariamente presupuesto para poder demostrar la posibilidad de que la razón pueda conocerse a sí misma.

En cada una de las cuatro figuras del Yo que ignora su propia naturaleza libre y autoprodutiva, el Yo se concibe como manifestación de un principio que no es la razón. Este principio es en cada caso una visión distorsionada de uno de los elementos de la quintuplicidad del Yo filosófico, visión por medio de la cual lo que para el Yo de la doctrina de la ciencia es parte del sistema aparece como el principio rector o el ámbito fundamental del Yo. El Yo religioso, por ejemplo, absolutiza la fe religiosa y subordina el concepto de filosofía, moral, derecho y naturaleza a su principio, principio que consiste en la identificación exclusiva de la aparición de lo absoluto en el sentimiento religioso con lo absoluto sin más.

La jerarquía del Yo filosófico dentro de la quintuplicidad de quintuplicidades no significa que las formas erróneas del Yo de autoconocerse y de concebir el mundo no sean también “efectos de la razón”<sup>26</sup>. La diferencia en la que se basa esta jerarquía no es en sí, sino para sí. Por consiguiente, las cinco formas del Yo son, en cuanto efectos de la misma razón, actividad libre, espontánea y productora de realidad. Cada uno de los cinco tipos de Yo construye el mundo en que habita. Esto explica por qué cada forma de Yo, sea correcta o errónea, se desarrolla en una propia quintuplicidad. En este producir un mundo y un concepto de sí mismo distorsionados las formas no-filosóficas del Yo actúan sin darse cuenta de que es su propia actividad, en cuanto razón, el origen del significado de la realidad en la que viven.

Estas formas de existencia del Yo se piensan a sí mismas como autónomas, sin conexión con los otros tipos de Yo.<sup>27</sup> Sólo para el Yo filosófico hay una conexión necesaria entre las cinco formas fundamentales del Yo existente. Sólo para este Yo el mundo de los seres racionales se estructura en una quintuplicidad de quintuplicidades. La forma del Yo que coincide con la doctrina de la ciencia es, entonces, la única que es consciente de la necesidad

---

<sup>26</sup> WL-1804<sup>2</sup>, GA II/8 417.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

de la diversidad de interpretaciones sobre qué significa ser un ser humano, cuál es su destinación y qué es el ser en general. Las cuatro formas restantes se saben a sí mismas, al igual que el Yo filosófico, como portadoras y portavoces de la única verdad. Pero, a diferencia del Yo filosófico, no llegan al conocimiento que obliga a aceptar el error como condición de posibilidad de la verdad. Estas cuatro formas sólo pueden coexistir en el elemento de la total indiferencia mutua o, dicho con Hegel, de la diversidad.<sup>28</sup>

A diferencia de la idea hegeliana de una fenomenología de la consciencia como un desarrollo histórico de la consciencia avanzando mediante crisis inmanentes de una figura de la consciencia a otra superior, dentro de la quintuplicidad de quintuplicidades, tal como Fichte la describe en su WL-1804<sup>2</sup>, no hay posibilidad para un desarrollo inmanente que permita al Yo pasar de una figura de la consciencia y autoconsciencia a otra por medio de un ir hasta el fondo en la verdad propia de modo tal que se llegue a la contradicción que exige el paso a otra figura de la consciencia.<sup>29</sup> El paso, por ejemplo, desde cualquiera de las cuatro formas no-filosóficas a la figura del Yo filosófico, sólo es posible por medio de esa intelección intelectual en la necesidad de la disyunción originaria de la razón en ser y pensar, de la que habla Fichte en sus lecciones.

Si bien Fichte sostiene que la fenomenización de la unidad absoluta de certeza y verdad, que es la razón en sí, se da en una quintuplicidad de quintuplicidades (veinticinco determinaciones fundamentales del saber absoluto), en ninguno de los tres manuscritos de sus lecciones de Berlín en 1804 menciona explícitamente todas estas determinaciones. En WL-1804<sup>2</sup>, la presentación más detallada de esta quintuplicidad quintuple, Fichte afirma que la quintuplicidad de formas del Yo existente y del mundo que cada forma del Yo produce está formada por cuatro determinaciones autónomas (sensible, legal, moral y religiosa) y una quinta que es común a todas ellas (filosófica o científica). Sólo en el caso de esta última Fichte expone cinco momentos fundamentales. Las primeras cuatro quintuplicidades carecen de un quinto elemento.

Lo que las caracteriza y diferencia de la quintuplicidad del Yo filosófico es precisamente la ausencia de la intelección en la naturaleza verdadera de la razón. Fichte llena este vacío indicando que el quinto elemento en las cuatro primeras quintuplicidades es el principio unificador de la consciencia y autoconsciencia filosóficas.<sup>30</sup> De esto resulta, por un lado, que sólo esta última

<sup>28</sup> Hegel, G.W.F., *Werke in 20 Bänden*, Bd. 6 *Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979, p. 47.

<sup>29</sup> Véase acerca de la posibilidad de leer una fenomenología del espíritu en la obra de Fichte Janke, Wolfgang, *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*, serie *Fichte Supplementa 22*, Amsterdam/New York, Rodopi, 2009, pp. 233-246.

<sup>30</sup> WL-1804<sup>2</sup>, GA II/8 419.

quintuplicidad posee cinco elementos propios, y, por otro, que la quintuplicidad de quintuplicidades de la WL-1804<sup>2</sup> no posee veinticinco, sino veintiún elementos distintos, de los cuales uno está presente en las cinco formas de consciencia y autoconsciencia existentes:

<b>Filosofía (intelección dada por la doctrina de la ciencia)</b>				
<b>Concepto genético del objeto nouménico de la filosofía de la religión</b>	<i>Religión</i> en cuanto manifestación genuina de lo absoluto	<i>Moralidad</i> en cuanto manifestación genuina de lo absoluto	Derecho positivo en cuanto manifestación genuina de lo absoluto	Naturaleza sensible en cuanto manifestación genuina de lo absoluto
<b>Concepto genético del sujeto nouménico del sistema de las costumbres</b>	Moralidad religiosa	Religión moral	Concepto legalista de la religión	Religión de la naturaleza
<b>Concepto genético del sujeto fenoménico de la filosofía del derecho natural</b>	Sistema del derecho divino	Moralización del derecho positivo	Concepto legalista de la moralidad	Moral sensualista
<b>Concepto genético del objeto fenoménico de la filosofía de la naturaleza</b>	Concepción religiosa de la naturaleza	Concepción moral de la naturaleza	Concepción legal de la naturaleza	Sistema sensualista del derecho



<b>Quintuplicidad filosófica del Yo y su mundo</b>	Quintuplicidad religiosa del Yo y su mundo	Quintuplicidad moral del Yo y su mundo	Quintuplicidad legalista del Yo y su mundo	Quintuplicidad sensualista del Yo y su mundo
--	--	--	--	--

Cuando pasa a explicar las primeras cuatro formas quintuples del Yo existente, Fichte sugiere, empero, que cada una tiene su propio principio unificador. Es decir, lo que le da unidad a cada una de ellas no es el momento filosófico o científico de la quintuplicidad filosófica o Yo en cuanto doctrina de la ciencia viviente. Por el contrario, el principio es en cada caso un tipo de creencia o fe que ocupa el lugar de la intelección en la verdadera naturaleza de la razón que brinda la doctrina de la ciencia. En el caso del Yo sensualista, Fichte menciona el materialismo como la filosofía de este tipo de

consciencia y autoconsciencia.<sup>31</sup> La ausencia de la intelección de la doctrina de la ciencia no es, entonces, advertida en cuanto tal por el Yo en cada una de las cuatro primeras quintuplicidades. Esta ausencia sólo se vuelve visible desde el punto de vista de la doctrina de la ciencia. El Yo de las quintuplicidades sensualista, legal, moral y religiosa, no vivencia el mundo como carente de principio, sino como un todo ordenado, si bien a partir de un principio que lleva al Yo a producir y reproducir una visión distorsionada de sí mismo, de la naturaleza humana y del mundo.

La mención del materialismo como filosofía propia del Yo sensualista permite suponer que Fichte debió de haber pensado que las tres formas restantes del Yo carente de la intelección de la doctrina de la ciencia poseen también su propia filosofía, su propio quinto elemento. Esto debe además suponerse si uno acepta la premisa de Fichte de que cada forma del Yo existente se estructura en cinco momentos con total libertad productiva e independientemente de las demás formas de consciencia y autoconsciencia existentes, dado que todas las formas del Yo son efectos de la razón. Fichte, sin embargo, no deduce genéticamente en su WL-1804<sup>2</sup> cuál debe ser esta filosofía propia de cada tipo de Yo.

Creo que esta laguna en la exposición se puede llenar tomando en consideración algunos pasajes de sus lecciones de 1804 sobre la doctrina de la ciencia y de otros escritos de Fichte. En lo que sigue, ofrezco una reconstrucción de la quintuplicidad interna de cada una de estas cuatro formas en cuanto figuras del Yo desarrolladas independientemente de la quintuplicidad del Yo de la doctrina de la ciencia.

### 2.1. *La quintuplicidad del Yo sensualista*

La primera figura del Yo existente, la consciencia sensualista, se autogenera al absolutizar y elevar a principio el objeto sensible, la naturaleza. Dado que para este Yo la realidad es la manifestación del principio sensible, el ser aparece originariamente en los sentidos. Este Yo considera todo, incluso a sí mismo en cuanto el pensar del ser, como esencialmente materia. El conocimiento más alto de sí mismo que este Yo puede alcanzar es el saberse a sí mismo como algo material entre entidades materiales.

La unidad de certeza y verdad en el pensar, comprender y vivenciar la realidad, es aquí una creencia en la naturaleza. Esta creencia ocupa el lugar de la ausencia de la intelección de la doctrina de la ciencia y actúa como el principio unificador y determinante de las dimensiones filosófica, religiosa, moral y legal de este Yo. Fichte señala en la WL-1804<sup>2</sup> que la filosofía de este Yo es “materialismo”.<sup>32</sup> Esta filosofía es una reflexión sobre la experiencia del ser como meramente materia que abstrae de sí misma en cuanto

---

<sup>31</sup> WL-1804<sup>2</sup>, GA II/8 417.

<sup>32</sup> WL-1804<sup>2</sup>, GA II/8 417.

espontaneidad. En el tercer curso de Berlín de 1804 sobre la doctrina de la ciencia, Fichte identifica este materialismo con la filosofía de Schelling, para la cual lo absoluto “es el objeto de la percepción considerado como unidad”.<sup>33</sup> Dios aparece en la consciencia del Yo sensualista como un simple dador de alimento (*Speisegebender*).<sup>34</sup> El amor de Dios a la humanidad es, en consecuencia, nada más que la voluntad de Dios de que la humanidad no muera de hambre. Dios se manifiesta pues en la sabiduría y en la generosidad de la naturaleza. Existe un solo mandamiento en esta religión: no abusar de la liberalidad divina. De allí que ser piadoso consista para este Yo en seguir una cierta disciplina en la alimentación. Esta autodisciplina alimentaria sirve de puente hacia la dimensión de la moral. La moral está formada para este Yo por un conjunto de normas para poder disfrutar la naturaleza sabiamente. El hombre sabio ha aprendido a administrar su deseo y placer alimentario de modo tal que pueda disponer siempre de sustento alimentario. En este sentido, entiendo la moralidad del Yo sensualista como un epicureísmo muy básico o simple, ya que se limita a dar orden y racionalidad al placer alimentario. La dimensión legal de este Yo aparece en la concepción del derecho positivo como instrumento de apoyo para la moral sensualista. La ley debe obligar a los individuos a que disfruten con cuidado y cautela los dones de la naturaleza y, por ende, de Dios. De este modo el derecho positivo garantiza la supervivencia del ser racional, es decir, la extensión del placer alimentario al futuro, lo cual es para este Yo el fin final de toda actividad humana.

## 2.2. *La quintuplicidad del Yo legal*

La segunda figura de consciencia y autoconsciencia corresponde con el Yo legalista que produce, reproduce y vivencia la realidad a partir de la absolutización del sujeto del derecho. Este Yo entiende el sujeto y el mundo que aparece en la dimensión legal de la existencia, el ser en cuanto vivir en una sociedad libre e igualitaria en un estado de derecho, como lo verdadero. Todo es comprendido esencialmente en términos legales. Ser significa, pues, ser sujeto a leyes externas –el derecho positivo o natural– que garantizan igualdad entre los seres racionales. El Yo legalista se sabe a sí mismo como persona jurídica entre personas jurídicas; es, ante todo, ciudadano. Su mundo es la sociedad civil. Como en las demás figuras no-filosóficas del Yo, aquí también lo que constituye ese modo de saberse a sí mismo no es sólo la carencia de la intelección de la doctrina de la ciencia, sino el modo como esta carencia es censurada a nivel pre-consciente. Mientras que en el Yo sensualista esta carencia del verdadero principio unificador es ocultada mediante la creencia en la naturaleza que hace de principio unificador, en el Yo legalista es la creencia en que la igualdad auténtica entre todos los seres

<sup>33</sup> WL-1804<sup>3</sup>, GA II/7 366-367.

<sup>34</sup> WL-1804<sup>2</sup>, GA II/8 419.

racionales es la igualdad ante la ley, que funciona como principio unificador. Por un lado, este principio homogeniza la multiplicidad de seres racionales bajo la unidad del concepto del derecho. Por otro, posibilita la diferenciación entre individuos, en la medida en que la identidad individual se constituye mediante el reconocimiento recíproco en cuanto personas jurídicas.

Si bien la WL-1804<sup>2</sup> no hace mención explícita de la filosofía del Yo legalista, estas lecciones permiten suponer dos posibles candidatas. La primera es el idealismo de los hechos de consciencia que Fichte discute en la lección decimotercera de la WL-1804<sup>2</sup>. Este idealismo sigue el principio legalista en la medida en que considera al Yo del mismo modo en que es considerado en la dimensión legal, a saber: como el sujeto sensible o el Yo en su facticidad. La reducción de la subjetividad a la figura del sujeto de derecho aparece en este idealismo como la reducción de la actividad libre y generadora de sí misma y de su mundo (*Thathandlung* o *Genesis*) a hechos de consciencias (*Thatsachen des Bewußtseyns*).<sup>35</sup> Para lograr consistencia argumentativa, este idealismo está obligado a no poder ver la actividad espontánea del Yo en el pensar. Esto le permite postular que el objeto de la filosofía es la lógica del pensar, es decir, la forma indiferente a todo contenido posible. De allí que la cosa de esta filosofía sean las leyes lógicas de los hechos de la consciencia. El Reinhold de 1800, junto con Bardili, pueden ser considerados como los representantes de la filosofía del Yo legalista.<sup>36</sup> La segunda candidata es el utilitarismo en su concepción más general, dado que para el Yo legalista no sólo la equidad social y jurídica, sino también la riqueza económica de la sociedad civil, son fundamentales. Utilitarismo significa aquí la comprensión filosófica del Yo legalista acerca de la relación entre sociedad civil y ciudadanos. Se trata de la relación entre la unidad de la multiplicidad de seres racionales en la idea del bien común de la sociedad y la afirmación de esta multiplicidad en cuanto tal mediante el promover que cada individuo persiga ante todo su propio bien.

El Dios del Yo legalista está mediado por el concepto del derecho. Es el lugar trascendente donde este Yo proyecta la autoridad política y jurídica de la sociedad civil. Dios es la autoridad jurídica y política suprema, ya que administra justicia y garantiza igualdad en el universo todo.

Lo moral aparece para este Yo bajo la forma de una versión pre-jurídica de la igualdad que el derecho positivo funda y garantiza. Obrar bien moralmente consiste en obrar en concordancia con el interés de la sociedad civil. El contenido de la moral no difiere pues aquí de lo que el derecho positivo exige. Pero el derecho positivo no se deduce de la moral, sino que ésta tiene su verdad en aquél. La naturaleza también está mediada por el concepto de

---

<sup>35</sup> WL-1804<sup>2</sup>, GA II/8 201-203. Véase también GA II/8 187-189.

<sup>36</sup> WL-1804<sup>2</sup>, GA II/8 197. Véase también la reseña de Fichte al *Grundriss der Ersten Logik* de Bardili (GA I/6 433-450, en particular 436-442) y su *Antwortschreiben an Herrn Professor Reinhold* (GA I/7 291-324, en especial 295).

derecho y la primacía de la sociedad civil. Pues es la prosperidad económica aquello que da a la naturaleza su sentido. De allí que Fichte sostenga que el mundo físico existe para este Yo sólo como material para la industria civil (*bürgerliche Industrie*).<sup>37</sup>

### 2.3. La quintuplicidad del Yo moral

A diferencia de las dos primeras figuras del Yo, las cuales toman su principio del mundo fenoménico (la naturaleza en cuanto objeto sensible, el sujeto del derecho en cuanto sujeto sensible), el principio del Yo moral se halla en lo nouménico de la existencia: el sujeto no sensible en la infinitud de su obrar moral. Esta configuración del Yo existente coincide con la lectura que hace Fichte en la WL-1804<sup>2</sup> de la filosofía kantiana.<sup>38</sup>

El Yo moral se sabe libre en el sentido de no estar sujeto a la heteronomía del dictado de la sociedad civil y de la naturaleza. El principio de la conciencia y auto-consciencia morales homogeneiza la multiplicidad de los sujetos reduciéndolos a ejecutores de una misma acción, la cual consiste en el intento incesante de actuar de acuerdo a máximas que coincidan formalmente con el imperativo categórico en sentido kantiano. La autonomía del individuo desaparece ni bien se la analiza a la luz de la unidad del sujeto moral que son, en esencia, todos los seres racionales existentes cuando actúan libremente.<sup>39</sup> En esta figura del Yo, la multiplicidad se halla en el principio mismo, el cual no es meramente libertad o acción libre, sino antes bien la idea de una serie infinita de acciones del sujeto moral supraindividual. Para el Yo moral, lo que verdaderamente es, no es ni la facticidad objetivable del ser material ni la facticidad objetivable del ser bajo leyes, sino las acciones morales que por definición no pueden ser objetivadas, dado que lo libre no es fenómeno. Ser significa aquí actuar libremente, en el sentido de la segunda crítica kantiana. El Yo moral halla su verdad en esta libertad y se comprende a sí mismo, en consecuencia, como nouménico.

Fichte no menciona explícitamente en qué consiste la creencia que sirve de principio unificador de este Yo. Sin embargo, la referencia implícita a Kant permite sugerir que esta creencia es aquello que Kant llama el “interés práctico” del ser racional.<sup>40</sup> Este interés se basa en la creencia en la libertad absoluta como criterio para interpretar el individuo racional y su mundo. En

<sup>37</sup> WL-1804<sup>2</sup>, GA II/8 419.

<sup>38</sup> WL-1804<sup>2</sup>, GA II/8 29-33.

<sup>39</sup> WL-1804, GA II/7 233.

<sup>40</sup> Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, zweite hin und wieder verbesserte Auflage, Riga, Hartknoch, 1787, B 503-504. Acerca de la noción kantiana de interés práctico véase Acosta, Emiliano, “Widerspruch und Wirklichkeit der Vernunft in Kants Philosophie” en: Asmuth, Chr. y Ehrmann, W. (eds.), *Zirkel - Widerspruch - Paradoxon: Das Denken des Selbst in der Klassischen Deutschen Philosophie und in der Gegenwart*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2015, pp. 111-126.

filosofía el “ejemplo más consecuente” de esta figura de consciencia y autoconsciencia es, tal como Fichte afirma, ahora sí explícitamente, en su *Instrucción a la vida beata*, la filosofía de las dos primeras críticas kantianas.<sup>41</sup> Ahora bien, lo que Fichte define en la WL-1804<sup>2</sup> como el Yo moral aparece en su doctrina de la religión junto con el Yo legalista, bajo la figura del segundo modo de comprender existencialmente el mundo. En 1806 Fichte ofrece una nueva definición del Yo moral. La libertad del punto de vista moral en *Instrucción a la vida beata* es, a diferencia de lo dicho en WL-1804<sup>2</sup>, un tipo de libertad superador de la libertad del sujeto de la segunda crítica kantiana.<sup>42</sup> De allí que la explicación de la filosofía del segundo punto de vista en 1806<sup>43</sup> coincida con la tercera figura de la WL-1804<sup>2</sup>.

El Dios del Yo moral en la quintuplicidad de quintuplicidades de la WL-1804<sup>2</sup> es el Dios de la segunda crítica kantiana. No existe autónomamente, sino en función de la ley moral. Si no hubiera ley moral, no habría necesidad de un Dios para este Yo. Dios es, tal como Kant lo explica en su segunda crítica, un postulado de la razón práctica: un añadido semántico exigido contingentemente por la autoconsciencia moral y no por el imperativo categórico en sí, el cual en cuanto categórico exige obrar conforme al deber independientemente de la existencia o no de Dios.<sup>44</sup> El Yo moral vivencia la sociedad civil, esto es: el ámbito de la intersubjetividad bajo el imperio del derecho, como un instrumento de la ley moral. La intersubjetividad entre sujetos de derecho es un medio para que los seres racionales “sean o devengan seres morales”.<sup>45</sup> También la naturaleza es un instrumento, el material para la acción moral. El mundo fenoménico no es para el Yo moral sino la esfera del “actuar conforme a deber”.<sup>46</sup>

#### 2.4. La quintuplicidad del Yo religioso

La auto-consciencia religiosa, tal como la moral, toma su principio del campo nouménico de la existencia, pero a diferencia de ésta, su principio es la actividad absoluta y creativa del objeto absoluto, Dios. La unidad de este principio coincide con la del principio del Yo moral en que aparece en la

<sup>41</sup> GA I/9 108 (*Die Anweisung zum seligen Leben*, quinta lección).

<sup>42</sup> Véase al respecto Klotz, Christian, “Monismus und Freiheit in Fichtes Philosophie der Religion”, en Lang, Stefan y Ulrichs, Lars-Thade (eds.) *Subjektivität und Autonomie: Praktische Selbstverhältnisse in der klassischen deutschen Philosophie*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2013, pp. 247-258.

<sup>43</sup> GA I/9 107-108.

<sup>44</sup> Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, en Kant, I., *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: Bd. 1-22 *Preussische Akademie der Wissenschaften*, Berlin, De Gruyter, 1900 ss., tomo 5, p. 126.

<sup>45</sup> WL-1804<sup>2</sup>, GA II/8 419.

<sup>46</sup> WL-1804<sup>2</sup>, GA II/8 419, véase también GA I/9 107.

forma de la multiplicidad; en este caso se trata, empero, de las manifestaciones del Dios vivo en, dicho con Agustín, el “hombre interior”.<sup>47</sup> La multiplicidad, por su parte, es concebida como unidad: la figura del devoto en la filosofía de la religión de Fichte.<sup>48</sup> El Yo religioso se sabe a sí mismo como imagen viva de Dios y vivencia el mundo como la imagen inerte de Dios.<sup>49</sup> Lo único que verdaderamente *es* para este Yo es Dios.

El Yo religioso encuentra la unidad de certeza y verdad en su fe en un Dios que vive y actúa en el creyente. La ausencia en este Yo del conocimiento que brinda la doctrina de la ciencia sobre la verdadera naturaleza del ser racional se muestra en el hecho de que este Yo interpreta su propia actividad libre y productiva como el actuar de Dios en el ser racional individual. De allí que Fichte sostenga que la religión representa “la absoluta desaparición y disolución [de la voluntad pura] en lo absoluto”.<sup>50</sup>

En los manuscritos de las lecciones de 1804 no hay mención alguna de cuál es la filosofía del Yo religioso. Sin embargo, creo que para Fichte ésta no está muy lejos de lo que Jacobi en su famosa carta a Fichte de 1799 dice sobre la filosofía. Filosofía es para el Yo religioso, de acuerdo con esta suposición, “saber de la nada”.<sup>51</sup> Lo único que el Yo religioso sabe es que Dios vive y actúa en su corazón. Esto es para este Yo más que suficiente. Conceptualizar este sentimiento, sea de modo científico o filosófico, no es sino el intento blasfemo del ser humano de crear fantasías o conceptos vacíos para organizar la ignorancia que le es inherente a la humanidad en cuanto criatura de Dios.<sup>52</sup> Una filosofía que osa forjar un concepto de Dios no es sólo nihilismo, sino también necesariamente ateísmo.<sup>53</sup> Esta condena de la filosofía que hace el creyente es para Fichte dogmatismo. Revela además que la autoconsciencia religiosa está constituida por una incapacidad para discutir filosóficamente.<sup>54</sup> En lo que concierne a la dimensión moral de la existencia racional, el Yo religioso no difiere en gran medida de la moralidad del Yo moral. La diferencia entre ambos se halla en el significado que cada tipo de autoconsciencia da a la acción moral. Mientras el Yo moral la considera “su propia obra”, el Yo creyente la refiere al objeto absoluto y la define como “obra divina”.<sup>55</sup> Para el creyente, Dios está presente activamente en su voluntad, deseos y felicidad. La disolución de la individualidad en Dios se revela

<sup>47</sup> Augustinus, *De vera religione - Die wahre Religion*, zweisprachige Ausgabe, eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von J. Löss, Paderborn / München / Wien / Zürich, Schöningh, 2007, p. 200 (cap. 39, párrafo 72).

<sup>48</sup> GA I/9 111-112 (*Die Anweisung zum seligen Leben*, quinta lección).

<sup>49</sup> GA I/9 111.

<sup>50</sup> WL-1804<sup>3</sup>, GA II/7 368.

<sup>51</sup> GA III/3 245 (*Jacobi an Fichte*).

<sup>52</sup> GA III/3 238 (*Jacobi an Fichte*).

<sup>53</sup> GA III/3 249 (*Jacobi an Fichte*).

<sup>54</sup> GA I/7 323 (*Antwortschreiben an Herrn Professor Reinhold*, 1801).

<sup>55</sup> WL-1804<sup>2</sup>, GA II/8 419.

en el desinterés o la indiferencia por todo lo que concierne a lo político. La sociedad civil no es más que un eflujo divino. Lo mismo se puede decir del modo en que esta consciencia vivencia la naturaleza. Ella es ciertamente un ser carente de vida propia. Dado que fluye de Dios, es imagen de la vida divina. La vida de la naturaleza proviene pues de Dios.<sup>56</sup>

\* \* \*

La reconstrucción de las cuatro figuras no-filosóficas del Yo permite completar cada una de las 25 determinaciones de la quintuplicidad de quintuplicidades de la WL-1804<sup>2</sup>:

	YO SENSUALISTA	YO LEGALISTA	YO MORALISTA	YO RELIGIOSO	YO FILOSÓFICO
FILOSOFÍA	Materialismo (Schelling)	Idealismo de los hechos de consciencia (Reinhold, Bardili) y utilitarismo	Filosofía kantiana de acuerdo con las dos primeras <i>Críticas</i>	Filosofía como nihilismo en el sentido de Jacobi	<b>Fundamento de la doctrina de la ciencia: concepto reconstruido genéticamente en lugar de creencia (doctrina de la ciencia como <i>philosophia prima</i>)</b>
RELIGIÓN	Religión natural: revelación de Dios en la generosidad de la naturaleza	Dios como administrador de justiciar en el universo	Dios como postulado de la razón práctica	<b>Principio de la religión = fe en la revelación de Dios en la consciencia del devoto</b>	Concepto científico de la religión (doctrina de la religión como parte del sistema de ciencias filosóficas de la doctrina de la ciencia)
MORALIDAD	Epicureísmo llano	Traducción moral de la intersubjetividad que se da en el ámbito legal	<b>Principio moral = creencia en la autonomía moral del sujeto</b>	Gracia divina influyendo en las acciones morales	Concepto científico de la moral (doctrina de las costumbres como parte del sistema de ciencias)

<sup>56</sup> GA I/9 111 (*Die Anweisung zum seligen Leben*).

					filosóficas de la doctrina de la ciencia)
LEGALIDAD	Derecho administrando el placer y el gozo de la sociedad	<b>Principio de la legalidad = creencia en la persona jurídica</b>	Derecho como medio para el desarrollo moral del individuo	Sociedad como creación de Dios	Concepto científico del derecho (filosofía del derecho natural como parte del sistema de ciencias filosóficas de la doctrina de la ciencia)
SENSIBILIDAD	<b>Principio de la sensibilidad = creencia en la naturaleza</b>	Naturaleza como material para las capacidades técnicas de la sociedad civil	Material para la acción moral	Naturaleza como creación de Dios	Concepto científico de la naturaleza (filosofía de la naturaleza como parte del sistema de ciencias filosóficas de la doctrina de la ciencia)



<b>Quintuplicidad filosófica del Yo y su mundo</b>	Quintuplicidad religiosa del Yo y su mundo	Quintuplicidad moral del Yo y su mundo	Quintuplicidad legalista del Yo y su mundo	Quintuplicidad sensualista del Yo y su mundo
--	--	--	--	--

\* \* \*

El análisis de la quintuplicidad de quintuplicidades de Fichte de 1804 muestra que este concepto no es sólo una deducción genética de la forma correcta de existencia fenoménica del conocimiento absoluto, sino también de las formas defectuosas de comprender el yo y su mundo. Por lo tanto, la quintuplicidad de quintuplicidades representa, como ya he indicado, el cumplimiento de la tarea de la doctrina de la ciencia, ya que agota el ámbito a priori de las formas existentes de (auto)conciencia y reconstruye la génesis de la conciencia y del mundo en todas sus configuraciones posibles. En este sentido, la quintuplicidad de quintuplicidades representa la “solución al enigma del mundo de la conciencia”<sup>57</sup> que Fichte le prometió a su audiencia en 1804.

<sup>57</sup> GA I/8 17.

### 3. La quintuplicidad aplicada a otros conceptos entre 1804 y 1806

Para finalizar esta continuación de la discusión entre Héctor y yo que el destino quiso dejar para siempre abierta, propongo echar un vistazo a la quintuplicidad como concepto en general en la obra de Fichte entre 1804 y 1806. Ya en la *Doctrina de la ciencia nova methodo* de Jena Fichte es consciente que una “síntesis completa tiene 5 miembros”.<sup>58</sup> Sin embargo, es a partir de 1804 que él comienza a aplicar el esquema de la quintuplicidad sistemáticamente como método para una deducción genética completa de un concepto. En esos años, Fichte hace uso de este dispositivo no sólo en sus exposiciones de Berlín y Erlangen sobre la doctrina de la ciencia, sino también en tres obras que publica en 1806: *Sobre la esencia del letrado*, *Los caracteres fundamentales de la edad contemporánea* y *Instrucción a la vida beata*.

La quintuplicidad aparece en *Sobre la esencia del letrado* aplicada a una exposición exhaustiva del concepto del “letrado íntegro” (*der rechtschaffene Gelehrte*). La quintuplicidad permite presentar este concepto en sus especificaciones fundamentales: i) el estudiante en el sentido de quien aspira a devenir un letrado; ii) el letrado que supervisa, dirige y mejora la relación de la sociedad con la naturaleza; iii) el letrado que administra, mejora y legisla sobre la vida política; iv) el letrado que enseña y forma a las nuevas generaciones de letrados; y v) el letrado que comunica en libros su conocimiento a la comunidad científica.<sup>59</sup>

En *Los caracteres fundamentales de la edad contemporánea*, la obra en la que Fichte presenta su filosofía de la historia, la quintuplicidad aparece aplicada al concepto de la vida humana en la tierra para deducir las cinco épocas necesarias de la historia del progreso de la humanidad hacia el reino absoluto de la razón: i) la edad del reino de los instintos; ii) la edad del reino de la ley coercitiva; iii) la edad de la indiferencia absoluta con respecto a la verdad en general, una edad de anarquía total; iv) la edad del reino de la ciencia; y v) la edad del reino de la razón creativa y/o productiva, en la cual la razón es reconocida universalmente y actúa efectivamente como principio de todas las acciones humanas.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> GA IV/3 502 (*Wissenschaftslehre nova methodo-Krause*).

<sup>59</sup> GA I/8 111-115. Como es sabido, esta obra es una nueva versión de las lecciones sobre la destinación del letrado que Fichte dictó en Jena. Véase al respecto Radrizzani, Ives, “Die Erlanger Vorlesungen »Über das Wesen des Gelehrten«. Eine »neue und verbesserte Ausgabe« der »Bestimmung des Gelehrten«?”, en *Fichte-Studien* 43, 2009, pp. 381-392.

<sup>60</sup> GA I/8 198-201. Acerca de la cuestión de la quintuplicidad aplicada a la filosofía de la historia de Fichte, véase el interesante estudio de Gonzalo Santaya, “Escatología cristiana e historia universal: notas en torno al salvajismo, la conquista, el »fin de los tiempos« y la »vida de las ideas«”, en Gaudio, Mariano, Palermo, Sandra y Solé María J. (eds.), *Fichte en las Américas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 375-386, en el que el esquema quintuple es analizado a la luz del milenarismo de Joaquín de Fiore.

En *Instrucción a la vida beata*, también llamada doctrina de la religión, Fichte analiza por medio del esquema de la quintuplicidad el concepto de la vivencia del mundo. El esquema le permite a Fichte afirmar que los cinco modos de comprender existencialmente el mundo que él identifica y discute agotan las posibilidades de este concepto. Éstos son: i) el punto de vista de la sensibilidad; ii) el punto de vista de la legalidad y de la ética deontológica; iii) el punto de vista de la moral creativa; iv) el punto de vista de la religión; y v) el punto de vista de la ciencia y/o filosofía.<sup>61</sup>

En todos estos casos la quintuplicidad sirve, tal como en las exposiciones de la doctrina de la ciencia en Berlín y Erlangen, como dispositivo para sistematizar la multiplicidad contenida en un concepto. La relación de los cinco elementos o momentos conceptuales entre sí y con respecto al todo en cada una de estas quintuplicidades no coincide completamente con la versión presentada en la sección anterior, así como tampoco ellas son ejemplos de un solo y mismo modo alternativo de pensar la quintuplicidad fuera del ámbito conceptual de la doctrina de la ciencia como *philosophia prima*.

En el caso del concepto del letrado hay una distinción entre la primera determinación, el estudiante o aspirante a letrado, y las otras cuatro, si bien todas ellas se complementan mutuamente. Cada figura del letrado es, como el Yo existente de cada figura en la quintuplicidad de quintuplicidades, una diferencia específica de su propio concepto. La particularidad está condicionada en ambas quintuplicidades no sólo por las determinaciones básicas de todo fenómeno: tiempo y espacio, sino también por la libertad en sentido del libre arbitrio de cada individuo. A diferencia de la quintuplicidad de la WL-1804<sup>2</sup>, en el caso de la quintuplicidad del concepto del letrado no hay un momento que represente de modo completo este concepto o deba ser considerado la manifestación más fiel del mismo. Fichte considera también aquí la posibilidad de que un mismo individuo pueda moverse de una determinación a la otra durante su vida como letrado. Es más: Fichte parece sugerir que el letrado perfecto es aquél que puede cumplir, llegado el caso, las tareas que cada momento del concepto exige: i) aprender, ii) contribuir a la instrumentalización de la naturaleza en pos del bienestar de la humanidad, iii) contribuir a la racionalización de las instituciones que deben garantizar una sociedad justa, iv) enseñar, y v) producir y divulgar conocimiento.

En el caso de la quintuple estructura de la historia de la humanidad Fichte establece, por el contrario, una clara jerarquía entre las cinco edades de la humanidad. El último periodo histórico es el único que representa completamente el fin de la humanidad. Hay de todos modos una complementariedad

---

<sup>61</sup> GA I/9 106-112. Para un estudio introductorio de esta obra en particular y del modo en que la cuestión de la religiosa atraviesa todo el desarrollo del pensamiento fichtiano véase: Crowe, Benjamin D., “The Development of Fichte’s Philosophy of Religion”, en: Bykova, M. (ed.), *The Bloomsbury Handbook of Fichte*, London, Bloomsbury, 2020, pp. 155-171.

entre las cinco edades, dado que todas son momentos necesarios del mismo proceso histórico. Para llegar a la quinta edad la humanidad está obligada a hacer la experiencia de las cuatro edades precedentes.

En el caso del escrito de Fichte sobre su doctrina de la religión, también la quintuplicidad posee una marcada jerarquía, pero ésta puede ser leída de distintas maneras. Fichte distingue dos modos de vivenciar el mundo en el que el mundo es comprendido a partir de un concepto del ser racional como sometido esencialmente a un poder externo: los modos de la sensibilidad y los de la legalidad coercitiva. Los tres modos restantes se corresponden con una concepción del ser racional como encarnación de la libertad absoluta de la razón consciente de que esta libertad es una fuerza que procede desde su interior. Dentro de este segundo grupo se distingue el tercer modo de vivenciar el mundo, el de la moral creativa, como el superior, ya que la actividad requerida para transformar el mundo de acuerdo con su ideal y, consecuentemente, cumplir con el deber principal de todo ser racional en la existencia, se halla en este tercer modo. Las dos determinaciones restantes son maneras de vivenciar el mundo que aportan una diferencia en la interpretación de esta libertad transformadora que ya ha sido introducida en el tercer momento del concepto.<sup>62</sup> A diferencia de las dos otras aplicaciones de la quintuplicidad, en la quintuplicidad de modos de vivenciar y comprender el mundo, las cinco variantes no se complementan entre sí. Las dos primeras formas, sensibilidad y legalidad coercitiva, no son condición de posibilidad de las restantes, el progreso o ennoblecimiento moral individual no requiere que el individuo pase por estos dos primeros momentos. El paso de un modo a otro de vivenciar y comprender el mundo en la vida del ser racional no es generado por una causa inmanente a esta quintuplicidad. De suceder, esto se debe a un milagro o, como Fichte aclara, sucede sin más.<sup>63</sup> Por último, resulta importante aquí reiterar lo que indicaba en la sección anterior acerca de la diferencia entre el Yo moral de la quintuplicidad de la WL-1804<sup>2</sup> y el Yo moral de la quintuplicidad en *Instrucción a la vida beata*. Mientras que en la WL-1804<sup>2</sup> el Yo moral aparece identificado con el sujeto moral de la filosofía kantiana, en la doctrina de la religión Fichte presenta un nuevo concepto de lo moral y de la libertad moral en el tercer momento de la quintuplicidad y reduce al Yo moral kantiano y su libertad bajo el imperativo categórico a un modo de existir del Yo que no es libre en sentido estricto.

En todos estos ejemplos de la aplicación del instrumento metodológico de la quintuplicidad, la multiplicidad representa el devenir del concepto, su variabilidad. El concepto, considerado aisladamente en cada caso en su formulación general (el letrado íntegro, la historia de la humanidad, la vivencia subjetiva del mundo), aparece en relación con su contenido como una unidad

---

<sup>62</sup> GA I/9 112-113.

<sup>63</sup> GA I/9 106.

inmóvil. Fichte resuelve pues la oposición entre unidad y multiplicidad, y entre inmutable y mutable, por medio de una deducción de la quintuplicidad que hace visible, al mismo tiempo, la existencia de unidad conceptual en la multiplicidad en la que el concepto se dispersa al realizarse efectivamente, y la conexión necesaria de esta multiplicidad con la unidad presente en el concepto en general. Parafraseando y tergiversando a Kant, uno podría afirmar que el uso que hace Fichte de la quintuplicidad muestra que el concepto es vacío sin la multiplicidad en que su universalidad se disuelve, y la multiplicidad es invisible sin su concepto. Con la quintuplicidad Fichte quiere demostrar siempre que ambos lados en las oposiciones mencionadas son necesarios. Quintuplicidad es, tal como en el caso de la WL-1804<sup>2</sup>, unidad concebida como multiplicidad y, al mismo tiempo, multiplicidad concebida como unidad.

Por último, cabe añadir aquí dos cosas. Primero, que la quintuplicidad pone en movimiento la quietud o el reposo propio del concepto en general al mostrar que la dispersión quíntuple del concepto es necesaria. Dicho de otro modo: la quintuplicidad permite ver que el significado acabado de un concepto es necesariamente su determinación o especificación quíntuple. La definición del letrado, por ejemplo, como aquel individuo que ha visto la “idea divina”<sup>64</sup> no es, pues, el concepto cabal del letrado. Segundo, que la quintuplicidad fija ese movimiento infinito de la multiplicidad, que Hegel llama la infinitud negativa, mala o sencilla,<sup>65</sup> por medio de un retrotraer la multiplicidad a sus determinaciones fundamentales.<sup>66</sup> Quintuplicidad consiste en el regreso del concepto desde su dispersión en la multiplicidad no sistematizada a sí mismo, en cuanto multiplicidad sistematizada o sintetizada de modo quíntuple. Este regreso del concepto a sí mismo, que el esquema de la quintuplicidad produce, se lleva a cabo en y por medio de una apropiación positiva de la particularidad implícita en toda multiplicidad, tal como es el caso de la quintuplicidad en la doctrina de la ciencia en cuanto *philosophia prima*.

\* \* \*

He tratado de ilustrar con los ejemplos de la WL-1804<sup>2</sup> y de los tres escritos de 1806 que la quintuplicidad es para Fichte, como Héctor aquella vez señaló, un concepto central en estos años. Teniendo en cuenta que aquel “después” que mencioné al inicio de este texto nunca devendrá un “ahora”, y confesando la poca fe que le tengo a la eternidad a la que Lauth se refería en su conversación con Girndt, me parece que esto que he escrito es la mejor

---

<sup>64</sup> GA I/8 64-65.

<sup>65</sup> Hegel, G. W. F., *Werke in 20 Bänden*, Bd. 8 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979, p. 198.

<sup>66</sup> WL-1804<sup>1</sup>, GA II/7: 233.

forma de hacer en esta vida una contribución a aquella conversación con Héctor condenada eternamente a quedar en suspenso.

## Bibliografía

- Acosta, Emiliano, “Down by law: On the structure of Fichte’s Wissenschaftslehre 1805”, en Bykova, M. (ed.), *The Bloomsbury Handbook of Fichte*, London, Bloomsbury Academic, 2020, pp. 217-233.
- , “Observaciones acerca del estudio de la relación entre Kant y Fichte”, en *Anuario Filosófico* 52/1, 2019, pp. 9-17.
- , “Widerspruch und Wirklichkeit der Vernunft in Kants Philosophie” en: Asmuth, Chr. y Ehrmann, W. (eds.), *Zirkel - Widerspruch - Paradoxon: Das Denken des Selbst in der Klassischen Deutschen Philosophie und in der Gegenwart*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2015, pp. 111-126.
- Augustinus, *De vera religione - Die wahre Religion*, zweisprachige Ausgabe, eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von J. Löss, Paderborn / München / Wien / Zürich, Schöningh, 2007.
- Crowe, B. D., “The Development of Fichte’s Philosophy of Religion”, en: Bykova, M. (ed.) *The Bloomsbury Handbook of Fichte*, London, Bloomsbury, 2020, pp. 155-171.
- Fichte, J. G., *Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen I: 1809-1811*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2000.
- Hegel, G.W.F., *Werke in 20 Bänden*, Bd. 6 *Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979.
- Hegel, G.W.F., *Werke in 20 Bänden*, Bd. 8 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979
- Janke, W., *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*, serie *Fichte Supplementa* 22, Amsterdam/New York, Rodopi, 2009.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, zweite hin und wieder verbesserte Auflage, Riga, Hartknoch, 1787.
- Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, en Kant, I., *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: Bd. 1-22 *Preussische Akademie der Wissenschaften*, Berlin, De Gruyter, 1900 ss.

Klotz, Ch., “Monismus und Freiheit in Fichtes Philosophie der Religion”, en Lang, Stefan y Ulrichs, Lars-Thade (eds.), *Subjektivität und Autonomie: Praktische Selbstverhältnisse in der klassischen deutschen Philosophie*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2013, pp. 247-258.

Radrizzani, I., “Die Erlanger Vorlesungen »Über das Wesen des Gelehrten«. Eine »neue und verbesserte Ausgabe« der »Bestimmung des Gelehrten«?”, en *Fichte-Studien* 43, 2009, pp. 381-392.

Santaya, Gonzalo, “Escatología cristiana e historia universal: notas en torno al salvajismo, la conquista, el »fin de los tiempos« y la »vida de las ideas«”, en Gaudio, M., Palermo, S. y Solé M. J. (eds.), *Fichte en las Américas*. Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 375-386.

Zöller, G., “Sistema y Vida: El legado filosófico de Fichte”, trad. E. Acosta y H. Arrese Igor, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea] 12, 2016, consultado 5/4/2022, URL: <http://journals.openedition.org/ref/669>

Zupančič, A., *Ethics of the Real: Kant, Lacan*, London/New York, Verso, 2000.

---

# Tolerancia y libertad de expresión en Johann Gottlieb Fichte y John Milton

---

HÉCTOR ARRESE IGOR <sup>1</sup>

Johann Gottlieb Fichte, en su *Valedictionsrede*, titulada *De recto praeceptorum poesos et rhetorices usu* (“Sobre el uso correcto de las reglas del arte de la poesía y de la retórica”), conferencia dictada con ocasión de su egreso de Schulpforta, trata acerca de la necesidad de armonizar la razón, el afecto y la fantasía. Como señala Manfred Kühn, uno de los autores retomados por Fichte es John Milton. La idea de una influencia de Milton en Fichte puede parecer extraña para los especialistas en Fichte, porque es una cuestión que no ha sido estudiada en absoluto.

En este trabajo tengo la intención de hacer un primer aporte en esta dirección, intentando rastrear algunas líneas y puntos en común entre ambos pensadores, sobre todo en relación con los primeros textos de Fichte. En este sentido, mi objetivo es señalar que Fichte se entronca en una tradición que va más allá de la presencia del pensamiento de Locke, Hobbes o Rousseau, como ha sido señalado por Alain Renaut. Mi objetivo en este trabajo es abrir un poco la perspectiva respecto de los lugares ya señalados como parte de la herencia recogida y recreada por Fichte.

Con esta finalidad en vista, me centraré en primer lugar en el problema de la responsabilidad, que va de la mano del ejercicio de la racionalidad práctica. A fin de poder delinear mejor la propuesta de Milton, consideraré su

---

<sup>1</sup> Trabajo presentado en las VII Jornadas de Filosofía Moderna de Mar del Plata, Argentina, 2018. Hemos decidido mantener el original. Hay versión en inglés: “Freedom of Speech and Moral Development in John Milton’s Political Thought and Johann Gottlieb Fichte’s Revolutionary Writings”, en *Las Torres de Lucca*, Vol. 8, N° 14, 2019, pp. 9-33 [N. de E.].

presentación de esta cuestión en sus poemas épicos. En segundo lugar, reconstruiré la defensa de la libertad de expresión como medio privilegiado para el desarrollo de la racionalidad práctica en la filosofía política de John Milton.

## 1. La idea de un paraíso perdido y luego recuperado en John Milton

John Milton es considerado uno de los poetas épicos más importantes de la literatura inglesa. Pero también su obra trasciende las fronteras de su comunidad lingüística, dado que se inserta en el contexto de la poesía universal. Como sostiene Esteban Pujals, “*Paradise Lost*” es un poema épico de inspiración virgiliana, pero que puede compararse también con la *Divina comedia*. En ambos textos se parte de la naturaleza descarriada del hombre y se busca proveer los medios para su redención.

Satán es una figura compleja en *Paradise Lost*. En primer lugar, se trata de un rebelde contra la autoridad de Dios, cuyo ejercicio del poder considera despótico. Incluso Satán llega a confesar que prefiere la libertad del infierno antes que la prosternación ante Dios en el paraíso. En una escena de intenso carácter dramático, Satán dirige una arenga a sus seguidores, argumentando que fue una lucha honrada contra el poder desmedido de Dios, que valió la pena a pesar de todo. Por lo tanto, no se arrepiente de ello a pesar de haber sido vencido por Él. Inclusive la maldad de Satán es interpretada más que nada como un modo de resistencia a Dios.

Este costado del personaje produjo en William Blake y Percy Shelley la impresión de que Milton simpatizaba con él y que tendía a borrar las diferencias entre el ángel rebelde y su Creador. Shelley califica –en *A Defense of Poetry*– a la construcción de este personaje como dotada de una grandeza sublime.

Más allá de este costado simpático de la figura de Satán, Margaret Olofson Thickstun ha desarrollado los rasgos calvinistas que tiene la figura de Satán, porque es un personaje que se considera a sí mismo como condenado para toda la eternidad. Es decir que esta figura representa la idea del destino y, con ello, la imposibilidad de progreso moral. Pero también Satán es construido en el poema a modo de un héroe épico, que representa el orden monárquico y feudal. Por eso recuerda a la figura de un tirano.

Milton realiza una doble operación al presentar la figura de Satán. Por un lado, le atribuye varios rasgos típicos de los héroes trágicos, tales como el coraje en la batalla, la determinación, el liderazgo, la fortaleza, etc. Por otro lado, Milton evidencia también de qué modo las acciones de Satán pervierten estos modelos clásicos. De este modo, nuestro autor intenta explorar y redefinir el ideal del héroe.

En este punto podría decirse, contra Percy Shelley, que Milton en realidad está en las antípodas de la cosmovisión satánica, porque su obra es la

expresión del arminianismo. En efecto, Milton funda su obra poética y luego filosófico-política en la convicción de que el hombre es libre y está llamado al perfeccionamiento moral. Ésta es la visión que el Dios de *Paradise Lost* tiene acerca del destino de los seres humanos. Por eso, al comienzo del poema Satán está encadenado en la Laguna Estigia, a modo de castigo, pero es liberado por Dios para que el ser humano sea impulsado a avanzar hacia su perfeccionamiento moral.

La figura de Dios también es compleja en el poema, porque se trata de la idea de un Padre que busca educar a los seres humanos. No se trata de la relación entre un padre y su hijo, sino que Dios trata a sus criaturas como personas adultas, por lo que valora la transgresión de los ángeles, que se rebelaron contra su voluntad. Esto es así porque Dios considera que la posibilidad de la transgresión es lo que dota de mérito moral a las acciones.

Satán sostiene que la prohibición de comer del Árbol de la Ciencia del Bien y del Mal es un acto de envidia para mantener en la ignorancia a los hombres. En el discurso con el que busca tentar a Eva, Satán argumenta que la fruta del Árbol de la Ciencia del Bien y del Mal es la llave para el perfeccionamiento moral. Se trata de un argumento engañoso, dado que lo que busca Satán es pervertir la capacidad de juicio moral de los seres humanos. Para ello, les ofrece la tentación de obtener los propios juicios morales no a partir del propio esfuerzo, sino de una instancia externa a su propia consciencia. De este modo, Satán quiere conducir a la humanidad a una moralidad heterónoma. En este punto, considero que puede percibirse un eco de las críticas de Milton a la dogmática católica, así como al paternalismo moral de la monarquía de su tiempo.

Satán se coloca en forma de sapo sobre el oído de Eva mientras ella duerme, para tentarla durante el sueño. Es decir que busca evitar que sus víctimas usen conscientemente su capacidad de juicio moral, para poder manipularlas mejor.

Sin embargo, Dios no considera que la caída del pecado original signifique la muerte moral del género humano. Por el contrario, Dios declara que el ser humano, una vez que ha pecado, no sólo ha conocido el bien, sino también el mal. Es decir, el pecado es una instancia que opera como mediación de su progreso moral, como resultado de la lucha del ser humano con los errores y opiniones viciosas e inmorales. Pero este camino hacia el progreso moral no estará exento de dolor y de tribulaciones de todo tipo. De hecho, el ángel Gabriel relata a Adán las consecuencias que el pecado original tendrá sobre la humanidad, en especial las guerras y muertes violentas.

Finalmente, el poema cierra con una escena triste y sobrecogedora en la que Adán y Eva se retiran del Paraíso abandonando su existencia feliz y caminando hacia la incertidumbre de la existencia terrestre. Milton pinta este momento con las siguientes palabras:

[...] entonces el Ángel diligente  
de la mano cogió a nuestros padres  
que lentos caminaban, y llevólos  
directamente a la puerta oriental,  
y risco abajo con toda presteza  
hasta el llano que a su pie yacía,  
y desapareció. Ellos volvieron  
su mirada hacia el Este del Paraíso,  
y contemplaron la que había sido hasta entonces su morada feliz,  
bajo la onda de la llameante espada,  
y la puerta cubierta de terribles  
semblantes y de centelleantes armas.  
Derramaron, como era natural,  
unas lágrimas, que pronto se secaron;  
el Mundo se extendía frente a ellos  
para escoger su mansión de reposo,  
mientras la Providencia era su guía.  
Cogidos de la mano y con paso  
incierto y tardo, a través del Edén,  
emprenden su solitario camino.

Ahora bien, dado que el plan de Dios en la obra de Milton consiste en lograr el perfeccionamiento moral del ser humano y la figura de Satán es instrumental en este sentido, la caída representada en el pecado original es un estadio más en este proceso. Milton se ocupa del desenlace de esta secuencia formativa en su segundo poema épico, que es *Paradise Regained*.

Este poema está centrado en la figura de Jesús, como el modelo de la nueva humanidad. De acuerdo con la cosmovisión arminiana de Milton, la figura de Jesús no tiene un origen divino, sino que es puramente humano. Por lo tanto, Jesús tiene una naturaleza moral frágil, propia del hombre caído. Este poema está centrado en torno de las tentaciones que sufre Jesús por parte de Satán, quien también juega aquí un rol instrumental en orden al perfeccionamiento moral de la humanidad. Las tentaciones de Cristo se presentan bajo la forma de argumentaciones persuasivas por parte de Satán, quien intenta convencerlo de dedicar su vida a la búsqueda del poder político (representado en la ciudad de Roma), el poder intelectual (corporizado en Atenas) y la violencia revolucionaria militarizada.

Es de especial interés el debate entre Jesús y Satán sobre la cuestión de la revolución, que gira en torno de la negativa a transformar las relaciones políticas por la fuerza sin una formación moral de la ciudadanía en la virtud. Éste es el desafío que Milton enfrentó en sus escritos de filosofía política.

## 2. La libertad de expresión como mediación del perfeccionamiento moral

Milton entró en la esfera de lo público como defensor tenaz de la revolución de 1649, que terminó con la ejecución de Charles I. Su texto inaugural en este sentido fue *The Tenure of Kings and Magistrates*. Al comienzo del texto leemos una justificación explícita de la legitimidad de que un tirano o un rey malvado sea juzgado y eventualmente ajusticiado. Milton sostiene que no debe darse los beneficios de la ley a quien pisotea toda ley. Esto lleva a nuestro autor a citar un verso de Séneca, quien dice:

No puede haber muerte,  
ni sacrificio más grato a Dios  
que el de un Rey injusto y malvado.

La justificación última de esta conclusión radica en la premisa de que los hombres nacieron libres por naturaleza y, por lo tanto, no pueden ser sometidos a ningún poder externo. Por esta razón el poder del gobernante proviene del pueblo y es condicional a su desempeño. De allí el rechazo de Milton por la monarquía hereditaria, dado que parte del supuesto de que el poder del soberano lo legitima para tratar al pueblo como esclavo. Sin embargo, siguiendo a William Walker, podemos afirmar que Milton no es un formalista, en la medida en que no está interesado en rechazar la monarquía de plano, sino en extender el análisis de las relaciones de dominación a varias formas que puede adquirir la tiranía.

Como señala Victoria Kahn, la tesis miltoniana de que el contrato social no implica que el pueblo ceda su poder al gobierno, sino que lo conserva siempre, tiene su razón de ser en el arminianismo de Milton, con su énfasis consecuente en la libertad inalienable del ser humano, por oposición a la predestinación calvinista. Sin embargo, ésta no es la única fuente de la idea de libertad que Milton sostiene. Quentin Skinner hace referencia al rol que juega la tradición republicana, que se remonta al *Codex* de Justiniano. Nuestro autor toma de esta tradición la idea de la libertad como no dominación, es decir, como la ausencia de sometimiento a la voluntad de otro. En este contexto, el individuo es libre cuando es su propio juez o *sui iuris*. Martin Dzelzainis complementa la tesis de Skinner, mostrando que Milton es deudor también de la idea de *libertas*, defendida por Tito Livio, entendida como la independencia frente al arbitrio de los demás. Por esta razón, Rosanna Cox diferencia la concepción miltoniana de la libertad tanto de la idea de libertad negativa de Hobbes como de aquella que está ligada a ideales de perfección moral.

Ahora bien, Milton no confía en que una mera revolución violenta pueda acabar con las diferentes formas de tiranía. Esto es así porque sólo pueden amar la libertad quienes estén gobernados por la razón y en este sentido son

virtuosos. Pero la virtud puede desarrollarse únicamente por medio del uso de la razón práctica, en el ejercicio del juicio crítico. De allí la defensa de la libertad de expresión como mediación para la optimización de la agencia racional. Éste es el punto central de *Areopagitica*, el texto clave para comprender la oposición de Milton a toda forma de censura.

La publicación de *Areopagitica* tuvo como motivo inmediato la necesidad de criticar y discutir una ley promulgada recientemente, en 1643, conocida como la Ley de Licencias (*Licensing Act*). En dicha ley se prescribía que un libro podrá ser publicado únicamente si recibe la licencia o el permiso de un organismo previsto por la autoridad política para esa finalidad. Pero como trasfondo teórico está la convicción de que los políticos deben reconocer y obedecer a la voz de la razón, venga ésta del lugar de donde pudiera venir. Esto implica la posibilidad de que incluso las leyes ya promulgadas puedan ser criticadas por los ciudadanos.

A su vez el medio adecuado para la promoción de la racionalidad crítica es la libre expresión de las propias ideas y convicciones. El libro es la instancia de expresión privilegiada para dar visibilidad a las diversas voces que puedan llegar a hacerse oír en el debate público. De allí la afirmación de Milton de que “[...] quien mata a un buen libro, mata a la razón misma” (*who detroyes a good Booke, kills reason it selfe*).

A lo largo de *Areopagitica* Milton emprende diversas estrategias argumentativas para defender la libertad de expresión, como mediación de la racionalidad argumentativa en lo político y lo moral. En este sentido, se refiere a que en la antigua Grecia había ya una cierta libertad de expresión, dado que los jueces del Aerópago condenaban sólo a los libros blasfemos y ateos, o a los calumniosos. Por ejemplo, los jueces del Areópago condenaron las obras de Protágoras a ser quemadas en la hoguera, dado que allí el autor comenzaba la obra manifestando su ignorancia respecto de si había o no había dioses. Sin embargo, no se condenaban en Grecia ni los escritos de Epicuro, ni los de los cínicos, siendo que Epicuro negaba la divina providencia y los cínicos llamaban a una vida sexual licenciosa. Por otro lado, Platón recomendó a su discípulo Dionisio la lectura de Aristófanes.

Del mismo modo, entre los antiguos romanos también había bastante libertad de expresión, dado que Lucrecio pudo publicar su *De rerum natura*, texto en el que hace pública su cosmovisión atea. Incluso este texto fue leído ante Cicerón, quien en sus escritos había criticado bastante al ateísmo. En este respecto, al decir de Thomas Kranidas, Milton reconstruye la cultura inglesa en continuidad con la tradición romana republicana y por eso entiende a la práctica de la censura como un elemento foráneo para dicha tradición.

Hasta el Concilio de Trento, los obispos simplemente declaraban de manera pública cuáles libros no eran recomendables, pero dejaban librado a la consciencia de cada uno la decisión de leerlos o no. Recién después del con-

cilio de Trento los Papas lograron acumular tal cantidad de poder que pudieron quemar y destruir los libros de los herejes. Fue en esta época, según la reconstrucción de Milton, que apareció la necesidad de que las autoridades eclesiásticas autoricen la impresión de cada libro, lo que se denomina como el *imprimatur*. Como resultado de la angustia de la Iglesia frente a la Reforma, se instauró la práctica de la censura previa de los libros.

La indignación que Milton siente frente a la censura de los libros lo lleva a recurrir a un símil mitológico. Dice que ni siquiera la diosa Juno, quien cruzaba sus piernas para retrasar la llegada de un niño a quien no quería (como relata Ovidio en *Metamorfosis*, IX, 281-323), haría algo semejante para retrasar el nacimiento del vástago intelectual de un hombre. Pero la necesidad de que un libro debe sufrir el examen de una comisión antes de salir a la luz sería un retraso de este tipo.

Es la misma indignación la que lleva a Milton a recurrir a argumentos de tipo bíblico. De este modo, Milton sostiene que tanto Moisés, como el profeta Daniel o San Pablo, asimilaron muchos conocimientos de los egipcios, los caldeos y los griegos. Por ejemplo, en los Hechos de los Apóstoles, 7:2, se afirma que Moisés se instruyó en toda la sabiduría de los egipcios. Por otro lado, en el Libro de Daniel 1:17 se afirma que Dios instruye a todos sus fieles “en todo tipo de escritura y de conocimientos”. Milton cita en su apoyo la frase de San Pablo “probadlo todo, pero manteneos fieles a aquello que es bueno”.

Contra los defensores de alguna forma de paternalismo moral, Milton argumenta que un mal libro puede ser de mucha utilidad para un lector crítico, porque puede servirle para descubrir alguna idea o para refutar alguna tesis o para tener cuidado de algún peligro para la moralidad.

Desde el punto de vista de Milton, Dios no busca mantener al hombre en un estado infantil, sometiéndolo a una serie de prescripciones continuas. Por el contrario, argumenta, Dios le da al hombre el uso de la razón para que pueda elegir por sí mismo.

A modo de eco de la concepción del pecado original desarrollada en *Paradise Lost*, Milton argumenta que venimos al mundo moralmente impuros. Por esta razón es importante el rol que juegan las pruebas morales que tienen lugar cuando nos enfrentamos a lo contrario a nuestras creencias. Por lo tanto, la virtud que nace de la sabiduría debe rechazar el mal moral, pero una vez que ha conocido todas las tentaciones que tiene el mal para ofrecer. En caso contrario, argumenta Milton, se trata de una virtud vacua y sin mucho sentido. Dios permitió que el demonio tentara a Adán en el paraíso para que el hombre pueda hacer uso de su libertad de elección y ser moralmente responsable e imputable. Si Adán no hubiera sido tentado, hubiera sido un Adán artificial o una marioneta de un teatro de títeres.

Por otro lado, Milton sostiene que el conocimiento y el examen de los vicios morales son indispensables para el desarrollo de la virtud, del mismo

modo en que el análisis del error es necesario para la confirmación de la verdad. Milton afirma que los libros no deben verse como formas de vanidad, ni como meras tentaciones morales, sino más bien como medicinas, que son fuertes y eficaces para mejorar la vida humana.

Luego de haber esgrimido estos argumentos preliminares a favor de la libertad de expresión, Milton examina diversos argumentos a favor de la prohibición de libros moralmente nocivos. Por un lado, se sostiene que la maldad moral que contienen estos libros puede extenderse, tal como lo hace una infección. Contra esto, Milton argumenta que debería prohibirse incluso la Biblia, dado que en este libro se narran a veces actos blasfemos, o la carnalidad de los malvados, o se muestra a hombres santos que se quejan de la providencia (pensemos en el Libro de Job). Además, en la Biblia se responde a los grandes problemas morales sólo de modo ambiguo y oscuro.

Por otro lado, Milton objeta que el sistema de censura de los libros presupone que los censores son moralmente infalibles. Esto es absurdo, porque no puede exigirse de ningún ser humano, dado que todos nacemos moralmente corruptos. Como señala Wilmore Kendall, Milton utiliza, para referirse al concepto de verdad, la metáfora bíblica de la “fuente que fluye” (*streaming fountain*). Esta metáfora implica que la verdad es algo dinámico, es decir que nunca hay que dejar de poner en cuestión algo que consideramos verdadero, para que no se convierta en un “charco barroso” (*muddy pool*), que es la conformidad y la tradición. Pero a la vez se trata, como muestra Christoph Bezemek, de una concepción agonal de la verdad, entendida como la fricción y el contraste entre la verdad y la falsedad, que sólo puede ser resuelta por el tribunal de la razón. Vincent Biasi puntualiza en este sentido que Milton tiene una confianza notable en que la verdad prevalecerá de todos modos en el largo plazo.

Por otra parte, Milton argumenta que la censura previa a la publicación de los libros es una falta de respeto a la dignidad de quienes buscan el conocimiento por sí mismo, es decir, por amor a la verdad. Esto puede desanimar a quienes busquen cierto reconocimiento público merecido por sus esfuerzos y, en cambio, son tratados con desconfianza y puestos en las manos de un censor arbitrario. Milton señala que, mientras que muchos delincuentes y morosos se pasean libremente, los libros deben andar siempre acompañados por un carcelero muy visible, que figura en su primera página, donde aparece el *imprimatur*.

La censura previa de los libros también es una falta de respeto al público, dado que se trata de una forma de paternalismo, porque se cree que el público es tan estúpido como para cambiar de opinión únicamente por leer un panfleto. Además, presupone que el censor debe llevar de las narices al público, indicándole lo que debe creer y pensar. En este punto, Matthew Jordan subraya que un gobierno es legítimo, en la propuesta de Milton, cuando trata a sus ciudadanos como personas adultas y racionales.

Milton argumenta que el tipo de conformidad que fomenta la censura previa es aquella propia de los hombres de negocios que encuentran a la religión demasiado complicada y misteriosa. De este modo, para poder dedicar toda su energía y tiempo a sus negocios, estos hombres ricos agasajan y adulan de todas maneras a los hombres de la iglesia, para que les digan lo que deben pensar y hacer, de modo tal de poder seguir con su vida cómoda de lujos.

En consecuencia, de lo argumentado hasta aquí, Milton llega a afirmar que “no permitan que las licencias de censura se alcen en cada lugar donde hallen oportunidad, como prohibición y molestia para aquellos que seguimos buscando la Verdad, que seguimos haciendo ofrendas al cuerpo destrozado de nuestra santa mártir”. Milton pide expresamente “denme la libertad de saber, de expresarme y de discutir libremente según mi conciencia, por encima de todas las otras libertades”.

Thomas Corns sostiene que, cuando Milton se refiere a su concepto de *Commonwealth*, lo determina más que nada a partir de lo que no es. Es decir que, según Milton, el *Commonwealth* no es irracional ni mágico, ni depende de las decisiones caprichosas de una sola persona, no frustra los intereses racionales de sus ciudadanos y no se riñe con los principios de la fe cristiana. Ahora bien, como puntualiza Noam Reisner, Milton no considera que la sociedad republicana que él propone sea para una mayoría, sino que puede tener lugar únicamente entre ciudadanos cultos que aprecien la racionalidad como un valor relevante y estén en condiciones de desarrollar las virtudes morales necesarias. En este sentido, Willmore Kendall analiza el epígrafe de Milton a *Areopagítica*, que está tomado de Eurípides, según el cual quienes tienen derecho a hablar son únicamente quienes tienen algo para decir. Es decir que solamente quienes cumplen con ciertos requisitos de excelencia intelectual y moral pueden participar en el debate público. Por el contrario, quienes no están capacitados no deben participar en ello.

De este modo, la república de Milton consiste en una meritocracia intelectual de ciudadanos cristianos que comparten el poder democráticamente. Estos ciudadanos participarían de un espacio deliberativo, en el cual se intercambiarían razones, argumentos y contraargumentos.

### **3. La libertad de expresión como un derecho de propiedad inalienable en Fichte**

Independientemente del claramente jacobino primer Fichte, considero que puede encontrarse una defensa de la libertad de expresión que se hace eco de la propuesta de Milton. Esto puede verse en los escritos revolucionarios, en particular en la *Reivindicación de la libertad de pensamiento*. Allí encontraremos una defensa de la libertad de expresión en el contexto de una teoría del Estado legítimo. Pero la libertad de expresión está orientada al

desarrollo del juicio moral y la racionalidad crítica, al igual que en la teoría de John Milton. Veamos un poco en detalle la argumentación de Fichte.

El 2 de junio de 1793 los jacobinos subieron al poder y establecieron un gobierno revolucionario y democrático. Este hecho impactó profundamente en Fichte. Ya Benjamin Constant señaló con acierto que el sistema propuesto por Fichte en *Der geschlossene Handelstaat* tiene muchos puntos en común con la política de Robespierre. El núcleo de los planteos revolucionarios del joven Fichte es la afirmación de que “el hombre no puede ser heredado, vendido o regalado” (*Der Mensch kann weder vererbt, noch verkauft, noch verschenkt werden*). Es decir, el hombre es un fin en sí mismo. Por eso la autonomía y el progreso cultural del individuo, conculcados por el gobierno bárbaro del feudalismo, deben ser puestos en el centro de la vida estatal.

En acuerdo con Robespierre, Fichte sostenía que hay un “derecho a” y un “deber de” hacer una revolución, porque los contratos y acuerdos del gobierno con la nobleza y la burguesía deben ser anulados de inmediato. En caso de que los grupos privilegiados optaran por la resistencia armada, Fichte consideraba legítimo tomar a su vez las armas contra ellos. Inclusive preveía la aplicación de la pena capital, porque los crímenes de la nobleza atentaban contra la humanidad misma del pueblo.

En sus escritos sobre la Revolución Francesa, Fichte sostuvo que para cada sujeto sólo tiene carácter vinculante la norma que él puede darse a sí mismo, siguiendo los planteos de Rousseau y de Kant. Por lo tanto, las decisiones del soberano (*der Fürst*) son vinculantes sólo si pueden ser acordadas por cada miembro de la comunidad política. Si el ciudadano no consiente la ley dictada por el soberano, tiene derecho a dar el contrato social por anulado.

También es de inspiración jacobina la tesis del *Fundamento del derecho natural* de que sólo el pueblo puede rebelarse, en tanto que el poder le pertenece originariamente. Por eso la Constitución debe prever el derecho de revocación del poder de un gobierno injusto, que Fichte va a corporizar más adelante en el eforato. Pero esta idea de Fichte delata también la influencia de los girondinos, quienes, encabezados por Condorcet, proponían una Constitución en la que estuviera protegido el derecho del pueblo a pedir al gobierno que tome determinadas medidas y a litigar cuando sospeche que el accionar del gobierno atenta contra la Constitución.

Pero los escritos fichteanos de 1793 y 1794 no sólo contienen una teoría de la revolución o de la desobediencia civil, sino que también delinean los rasgos fundamentales de un Estado justo. En estos textos, Fichte defendió el derecho inalienable de los ciudadanos a obedecer a su propia ley moral, y el derecho alienable a la acción externa (*äussere Handlung*) que, sin embargo, debe ser cedido libremente por el individuo en el acto del contrato social y no puede ser usurpado por la fuerza. El contrato social consiste, en la primera teoría de Fichte, en la cesión libre de los derechos alienables de cada uno de los ciudadanos. Pero cada uno cede sus derechos sólo a condición de que los

demás también lo hagan. Si un individuo no cumple con su contrato, la sociedad está autorizada a castigarlo. Al suscribir el contrato social, el ciudadano también acepta las penas previstas para los casos en que él no cumpla con sus cláusulas.

Pero esto no significa que Fichte proponga en estos escritos la idea de una democracia directa; en realidad la considera más problemática que ventajosa. Por el contrario, Fichte sostiene que el poder debe cederse a un ciudadano o al menos a un grupo de ellos. En este último caso, se denomina príncipe (*Fürst*), a quien no recibe sus atribuciones por sucesión hereditaria, sino por transferencia de la sociedad. El príncipe es en realidad una máquina animada por la ley, porque no obedece a su voluntad particular, sino a la de la comunidad. Por lo tanto, para aplicar la ley con imparcialidad, debe cuidar de evitar los favoritismos. Fichte no aprueba que los nobles tengan acceso a los cargos públicos, porque sospecha que entonces gobernaría sólo su voluntad caprichosa y cambiante.

Si bien no se opone a que un príncipe gobierne el Estado, esto no implica que abogue por la supresión de la libertad de expresión. Por el contrario, somete a crítica la afirmación de que la libertad de expresión sería perjudicial porque, en un Estado donde cada uno pudiera decir lo que desee, aquellos que no acuerden con las opiniones vertidas se sentirían heridos en sus convicciones. Contra esto, Fichte responde que aquellos que piensan diferente no tienen razón alguna para sentirse ofendidos, porque siempre pueden negarse a aceptar como válidas las ideas que los demás expresan. Aún si estas opiniones encerrarán verdades provechosas, nadie podría obligarnos a tomar lo que es mejor para nuestro desarrollo físico, intelectual y moral. Por ejemplo, no puede forzarse al vagabundo a tomar el pan que se le ofrece. Del mismo modo, no puede obligarse a los individuos, sobre la base del contrato social, a tomar ninguna verdad o pensamiento que se les ofrezca, más allá de que redunde en su beneficio espiritual o cultural. En este sentido, Fichte retoma las críticas de John Milton a toda forma de paternalismo político y moral que están a la base de su ideal de la Ilustración.

Del mismo modo en que lo hace John Milton, Fichte sostiene que la garantía de la libertad de expresión tiene su sentido porque la comunicación de los pensamientos y consideraciones intelectuales y morales a los demás es indispensable para el desarrollo de la personalidad. Por lo tanto, la libertad de pensamiento y expresión es un derecho inalienable y no puede ser cedido en el contrato social. En este punto el aire de familiaridad con el planteo de Milton es notable.

Por otro lado, Fichte sostiene en sus escritos revolucionarios que la educación política de los ciudadanos puede ayudar a avanzar desde un Estado que puede ser concebido como una máquina, donde los ciudadanos obedecen a la ley a causa de las sanciones penales, hacia otra forma de organización estatal en la que el ciudadano se gobierne a sí mismo por la legislación de su

propia razón. Aquí no sólo resuena la obvia herencia de Rousseau, sino también la tesis de Milton de que una sociedad justa es sólo aquella en la que los ciudadanos ejercitan de modo excelente su razón práctica en la elaboración de sus juicios morales y se autogobiernan de este modo.

Fichte construye su defensa de la libertad de expresión a partir del concepto kantiano de la humanidad como fin en sí mismo, que implica la exigencia normativa de garantizar al ciudadano que pueda obedecer únicamente a la ley que pueda haberse dado racionalmente a sí mismo. Sin embargo, podemos ver la herencia claramente miltoniana del pensamiento de Fichte en su primer período. En el mismo sentido que Milton, Fichte aboga por la construcción de un espacio no dominado de comunicación, en el que circulen libremente las concepciones de la vida buena que puedan sostener los ciudadanos, así como sus convicciones morales. Por esa razón Fichte rechaza enérgicamente aquellos argumentos que buscan limitar la libertad de expresión, aduciendo que la manifestación de determinadas convicciones morales puede llegar a herir la sensibilidad de quienes no las comparten.

#### **4. La libertad de expresión al servicio del progreso moral en Fichte**

Como hemos visto hasta aquí, Fichte sostiene la convicción, en la línea de Milton, de que la libertad de expresión es la regla constituyente de un espacio no dominado de comunicación que medie la formación del juicio moral. Sin embargo, hay otro punto en común entre Milton y Fichte, y tiene que ver con la dimensión moral de la cultura. Esta dimensión se extiende en ambos casos a la conformación de un determinado espacio de la intersubjetividad que permita el desarrollo de la moralidad.

Para determinar el destino que le corresponde al hombre en tanto que vive en sociedad, Fichte debe resolver, en primera instancia, un problema fundamental. Éste se relaciona con aquello que nos permite admitir que existen seres racionales fuera de nosotros, lo que exige a su vez establecer los rasgos que nos permiten distinguir a los seres racionales fuera de nosotros respecto de aquellos que no lo son. Por otro lado, lo que vuelve compleja a esta cuestión es que el yo no accede a los demás en su autoconciencia pura, dado que en esta instancia sólo está en contacto consigo mismo.

Fichte descarta claramente la respuesta empirista, que sostiene que este asunto puede resolverse a partir de nuestra experiencia de los demás. Esta respuesta implica caer en alguna forma de subjetivismo y no logra superar el solipsismo. Por eso Fichte la atribuye a los “egoístas”, es decir, a quienes consideran que la experiencia inmediata permite inferir la existencia de los objetos que se dan en la misma. Fichte considera que esta inferencia es ilegítima, porque del hecho de que tengamos “representaciones” de otros seres racionales en nuestra conciencia no puede concluirse que ellos existan independientemente de nuestra representación y fuera de ella. La razón de esto

es que los seres tal como son en sí no pueden ser nunca objeto de la experiencia, que sólo contiene aquello que se nos aparece a nuestra conciencia.

A la hora de determinar la metodología a utilizar, Fichte decide justificar nuestra afirmación de la existencia de los demás a partir de principios prácticos, dado que sostiene que la filosofía crítica ya ha agotado la aplicación de los principios teóricos.

El impulso más elevado del hombre es a la identidad o concordancia perfecta consigo mismo (*vollkommener Übereinstimmung mit sich selbst*). Pero esta finalidad suprema tiene a su vez ciertas condiciones. En primer lugar, las cosas externas al yo deben concordar con los conceptos que el yo tiene de ellas. Esto nos lleva a su vez a la condición de que estas cosas, como mínimo, existan independientemente de la actividad del yo de conocerlas. Es decir que no puede haber conciencia del yo sino la hay también de un no-yo.

Pero queda una segunda condición, que es la necesidad de postular la existencia de los demás por fuera del yo. Esta condición surge de la necesidad del yo de ver realizados, fuera de sí, sus conceptos de acción y pensamiento racionales. En este caso el yo tampoco puede producir estos seres racionales, sino que debe poder demostrar su existencia objetiva. Fichte ensaya un primer intento de demostrar esta tesis desde la experiencia de fenómenos comprensibles únicamente a partir del concepto de finalidad. La razón de este camino de razonamiento consiste en que una acción realizada con una finalidad presupone un autor racional. Sin embargo, Fichte desanda este camino cuando constata que también los fenómenos orgánicos consisten en la concordancia de la multiplicidad en una unidad, que es el rasgo definitorio de la finalidad. Dicho con otras palabras, los fenómenos que tienen alguna estructura teleológica no necesariamente implican el supuesto de una acción intencional a la base, como ocurre de hecho con los fenómenos biológicos (por ejemplo, que el corazón bombea sangre).

El problema entonces que debe enfrentar Fichte es cómo diferenciar a los fenómenos que pueden ser explicados teleológicamente (es decir, que presentan la concordancia de una pluralidad en una unidad) pero responden a leyes necesarias, de aquellos que responden a la acción libre (que es la característica definitoria de la razón). Fichte analiza el primer obstáculo que tiene esta tarea, esto es, que la libertad no puede ser experimentada por la conciencia, toda vez que en realidad es su fundamento último. Pero sí puedo percibir la libertad cuando actúo por decisión de mi voluntad, lo que implica que no puedo atribuir mi acción a ninguna otra causa que no sea mi voluntad individual. Es decir, no puedo explicar mi acción a partir de la causalidad mecánica o necesaria de la naturaleza.

Ahora bien, utilizando el mismo esquema de razonamiento, Fichte acomete la tarea de demostrar la existencia del otro. Supongamos que la substancia que está frente a nosotros es alterada por nuestra acción libre y voluntaria, pero es modificada de modo tal que el fundamento de su alteración no puede

ser ninguna ley ni causalidad necesaria, sino más bien la ley que nosotros intencionalmente hemos puesto a la base de nuestra acción voluntaria. En este caso, concluye Fichte, inevitablemente nos hallaremos frente a otro ser libre. Pero una relación intersubjetiva de este tipo tiende a crear una comunidad conforme a una finalidad pretendida por sus miembros. En terminología kantiana, se establece una acción recíproca según conceptos. Dicho de otro modo, se establece una sociedad. Por lo tanto, la existencia del vínculo social implica la demostración de la existencia de los demás.

Este impulso social lleva al hombre a admitir la existencia de seres racionales fuera de sí mismo. Por lo tanto, el hombre no puede prescindir de la sociedad, sin contradecirse a sí mismo. Es decir, el hombre está destinado a vivir en sociedad (*der Mensch ist bestimmt, in der Gesellschaft zu leben*).

Fichte intenta, en primer lugar, diferenciar a la sociedad constitutiva del ser humano respecto del Estado, entendido como un medio para el establecimiento de la sociedad. El fin del Estado es hacerse cada vez más prescindible o superficial, es decir que el Estado mismo prepara su propia abolición. Si bien Fichte concede que no se sabe cuántos años llevará la superación del Estado, a nivel teórico debe sostenerse la tesis de su abolición en el largo plazo. El punto de la superación del Estado implica un momento en que los seres humanos reconocerán a la razón como el juez supremo, y no ya a la astucia de cumplir con la ley estatal por miedo al castigo. Esto significa que en un momento determinado de la historia, los seres humanos llegarán a un nivel tal de evolución de su razón que podrán reconocer cuándo se han equivocado y han perjudicado a los demás, reparando el daño ocasionado, sin necesidad de ser ya más coaccionados por el aparato estatal.

El ser humano es un ideal a lograr, una tarea para el yo a la que siempre debe intentar acercarse. Pero también el yo necesita ver realizado este ideal en los demás, por lo que busca elevar a su altura a quienes están por debajo de él. Se trata de una “lucha de los espíritus”, quienes colaboran de este modo con el perfeccionamiento de la especie humana. Se trata de una lucha de la luz contra las tinieblas, siendo que ya fue ganada por aquélla al obligar a esta última a salir a la luz a pelear con su contrincante. En esta concepción agonal del progreso hacia la racionalidad moral resuenan las afirmaciones de Milton respecto de la búsqueda de la verdad tanto teórica como práctica entendida como un conflicto o fricción entre la verdad y el error.

Ahora bien, este impulso a la sociabilidad debe estar sometido a la ley suprema de la concordancia consigo mismo (*Übereinstimmung mit sich selbst*), como todos los demás impulsos del ser humano, toda vez que el objetivo último del ser humano es la concordancia consigo mismo, o la identidad. Esto implica que, en primer lugar, esta ley suprema determina el impulso de modo negativo, porque le impide contradecirse a sí mismo. Es decir, no podemos cultivar el impulso de la sociabilidad de modo tal que intentemos subordinar a los demás como si fueran meros cuerpos. No debemos intentar

dominar a los demás como si se tratara de meros animales. Por el contrario, debemos entrar con los demás en una relación de coordinación, porque tenemos que tratarlos como iguales, como seres con la misma capacidad que nosotros para la racionalidad práctica. En caso contrario, estaríamos contradiciendo a la ley de la concordancia consigo mismo al intentar desarrollar nuestro impulso social.

Si buscamos dominar a los demás, entonces no hemos desarrollado suficientemente nuestro impulso social. Pero, sobre todo, tampoco tenemos una autoconciencia clara de nuestra libertad y capacidad de acción porque, en caso contrario, querríamos necesariamente que todos los seres humanos con quienes entramos en contacto desarrollen su propia libertad al máximo posible. En este punto, Fichte recurre a una cita de Rousseau, quien sostuvo que quienes buscan esclavizar a los demás son, en realidad, ellos mismos esclavos. Frente a esto, Fichte sostiene que sabemos que nos hallamos frente a alguien libre cuando en su presencia no nos sentimos presionados ni coaccionados a hacer nada, sino que sentimos que podemos respirar con libertad.

Por lo tanto, el ser humano no puede querer usar a los demás como medios para sus fines porque, en ese caso, se contradiría a sí mismo, al ir en contra de la ley de la concordancia consigo mismo. Por otro lado, tampoco le sería posible hacerlo, por ejemplo, obligando a los demás a ser virtuosos según su propio ideal de perfección moral. La razón de esto último consiste en que uno puede lograr el propio progreso moral únicamente a través de la propia iniciativa y el propio esfuerzo.

Pero la ley de la concordancia formal consigo mismo no sólo determina de modo negativo al impulso social, sino que también lo hace de modo positivo. Para poder comprender el sentido de esta limitación positiva y, de este modo, el destino del hombre en sociedad, en primer lugar, se debe determinar el fin último del ser humano. Éste consiste en la identidad consigo mismo, por lo que es idéntico en todos los sujetos, si bien cada uno lo busca a su manera y se encuentra a mayor o menor distancia de alcanzarlo.

A su vez, dado que la sociedad consiste en la cooperación de los sujetos en su camino hacia la perfección, su meta última es la unidad y unanimidad de todos sus miembros. Por otro lado, esta meta es tan inalcanzable como la perfección misma del género humano. Por lo tanto, esta unificación de todos los miembros de la sociedad es más bien una tarea permanente y algo que debe darse de modo progresivo. Finalmente, Fichte concluye que, si bien la meta última del ser humano consiste en la unificación de todos los sujetos en el logro de su perfección, el destino del hombre en sociedad es el perfeccionamiento mutuo de los seres humanos por medio de la influencia de cada uno sobre los demás. Se trata entonces de aceptar la libre influencia de los demás sobre nosotros, así como del ejercicio libre de la propia influencia sobre los demás para poder avanzar en el camino hacia la perfección.

La habilidad para lograr este destino del hombre en sociedad puede ser desarrollada únicamente gracias a la cultura, y posee un doble carácter. Por un lado, es la habilidad para dar (*geben*), es decir, para ejercer una influencia libre sobre los demás. Por el otro, es la habilidad de recibir (*einer Empfänglichkeit zu nehmen*), es decir, de aprovechar todo lo posible la influencia que los demás puedan ejercer sobre nosotros.

## 5. Consideraciones finales

Como hemos visto hasta aquí, hay una serie de ideas que jalonan las propuestas de Fichte y de Milton. En primer lugar, en ambos casos la racionalidad moral sólo puede desarrollarse en el medio de una comunicación no dominada que permita el libre intercambio de argumentos y de razones. Las convicciones de los individuos son parciales, limitadas y falibles por naturaleza. Por lo tanto, tanto en Fichte como en Milton es indispensable que los individuos se sientan libres para poder entrar en el proceso cooperativo de la mutua formación recíproca en la búsqueda del perfeccionamiento moral.

Por esta razón, tanto Milton como Fichte rechazan toda forma de paternalismo moral que implique tratar a los ciudadanos como seres incapaces de autodomínio racional. En ambos casos el ejercicio de la agencia racional depende un entramado de relaciones de reconocimiento que presupongan la responsabilidad moral del otro. La virtud moral no puede desarrollarse si no se permite el ejercicio del juicio moral librado a sus propias reglas argumentativas.

## Bibliografía

- Bezemek, Christoph, “The Epistemic Neutrality of the ‘Marketplace of Ideas’: Milton, Mill, Brandeis, and Holmes on Falsehood and Freedom of Speech”, *First Amendment Law Review*, Vol. 14, 2015, pp. 159-181.
- Blasi, Vincent, “John Milton’s Areopagitica and the Modern First Amendment”, *Communications Lawyer. The Journal of Media, Information and Communications Law*, Vol. 14, Nº 4, 1996, pp. 11-19.
- Buhr, Manfred, “Die Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und die Französische Revolution”, en Buhr, Manfred, Losurdo, Domenico (eds.), *Fichte – die Französische Revolution und das Ideal vom ewigen Frieden*, Mit Unterstützung des Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli / Berlín, Akademie Verlag, 1991, pp. 9-73.
- Constant, Benjamin, *Reise durch die deutsche Kultur*, Potsdam, Von Schwarz, 1919.
- Corns, Thomas N., “Milton and the characteristics of a free commonwealth”, en Skinner, Quentin, Armitage, David y Himy, Armand (eds.), *Milton and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 25-42.
- Cox, Rosanna, “John Milton’s Politics, Republicanism and the Terms of Liberty”, *Literature Compass*, 4/6, 2007, pp. 1561-1576.
- Dzelzainis, Martin, “Milton’s classical republicanism”, en Skinner, Quentin, Armitage, David y Himy, Armand (eds.), *Milton and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 3-24.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Zurückforderung der Denkfreiheit*, en FSW VI 1-35.
- , *Beitrag zur Berichtinung der Urtheile des Publicums über die Französische Revolution*, en FSW VI 37-288.
- , *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, en GA I/3 23-74; trad. cast. *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, Introducción, traducción y notas de Faustino Oncina Coves y Manuel Ramos Valera, Madrid, Istmo, 2002.
- Jordan, Matthew, *Milton and Modernity. Politics, Masculinity and Paradise Lost*, New York, Palgrave Macmillan, 2001.

Kahn, Victoria, “The metaphorical contract in Milton’s *Tenure of Kings and Magistrates*, en Skinner, Quentin, Armitage, David y Himy, Armand (eds.), *Milton and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 82-105.

Kasa, Deni, “Arminian Theology, Machiavellian Republicanism, and Cooperative Virtue in Milton’s *Paradise Lost*”, *Milton Quarterly*, Vol. 50, N° 4, 2016, pp. 260-276.

Kendall, Willmore, “How to Read Milton’s *Areopagitica*”, *The Journal of Politics*, Vol. 22, N° 3, 1960, pp. 439-473.

Kranidas, Thomas, “Polarity and Structure in Milton’s *Areopagitica*”, *English Literary Renaissance*, Vol. 14, N° 2, 1984, pp. 175-190.

Kühn, Manfred, *Fichte. Ein deutscher Philosoph*, München, Verlag C. H. Beck, 2012.

Lewalski, Barbara K., *John Milton. Paradise Lost*, Oxford, Blackwell Publishing, 2007.

Loewenstein, David, *Milton. Paradise Lost*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Milton, John, *Paradise Lost*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

----, *Aeropagitica*, traducción española de Joan Curbet, Madrid, Tecnos, 2011.

----, *The Tenure of Kings and Magistrates*, en Milton, J., *Areopagitica and Other Writings*, London, Penguin Group, 2014.

----, *Areopagitica*, En Milton, J., *Areopagitica and Other Writings*, London, Penguin Group, 2014.

----, *El Paraíso Perdido*, traducción a cargo de Esteban Pujals, Madrid, Cátedra, Colección Letras Universales, 2017.

Olofson Thickstun, Margaret, *Milton’s Paradise Lost. Moral Education*, New York, Palgrave Macmillan, 2007.

Orgel, Stephen y Goldberg, Jonathan, “Introduction”, en Milton, J., *Paradise Lost*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

Pujals, Esteban, “Milton y El Paraíso Perdido”, en: Milton, J., *El Paraíso Perdido*, Madrid, Cátedra, 2017.

Rametta, Gaetano, “Politik der Vernunft und Vernunftstaat bei Fichte (1793-1808)”, en: De Pascale, C., Fuchs, E., Ivaldo, M., Zöller, G. (eds.), *Fichte und die Aufklärung*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2004, pp. 227-241.

Reisner, Noam, *John Milton’s Paradise Lost. A Reading Guide*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011.

Renaut, Alain, *Le Système de Droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

Skinner, Quentin, “John Milton and the politics of slavery”, en *Vision of Politics*, Vol. 2: Renaissance Virtues, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 286-307.

Walker, William, “Antiformalism, Antimonarquism and Republicanism in Milton’s ‘Regicide Tracts’”, *Modern Philology*, Vol. 108, N° 4, 2011, pp. 507-537.



---

# Bibliografía de Héctor Arrese Igor

---

## I) Libros

- Derecho, intersubjetividad y justicia: En torno al pensamiento de Fichte y Cohen*, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones / Universidad Nacional de San Martín, 2016, 253 pp.

## II) Capítulos en libros

- “Acerca de dos formas de reconocimiento en la teoría fichteana del derecho natural”, en Cecchetto, S., Catoggio, L. M. (eds.), *Esplendor y miseria de la filosofía hegeliana*, Mar del Plata, Ediciones Suárez, 2007, pp. 25-31.
- “La crítica de Hegel a la teoría fichteana del derecho penal. Entre el racionalismo abstracto de la Ilustración y la idea romántica del espíritu del pueblo”, en Rearte, J. L. y Solé, M. J. (eds.), *De la Ilustración al Romanticismo: tensión, ruptura, continuidad*, Buenos Aires, Prometeo y Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010, pp. 177-183.
- “El exilio como metáfora hermenéutica. Una relectura de la teoría del Estado como ideal moral en la ética de Hermann Cohen”, en Taub, E. (comp.), *Políticas del Exilio. Orígenes, Permanencias y Presente de un Concepto*, Buenos Aires, EDUNTREF, Universidad de Tres de Febrero, 2011, pp. 85-94.
- “La crítica de Hegel al derecho natural fichteano. Sus consecuencias en los replanteos posteriores de la teoría del Estado de Fichte”, en Ludueña, F., Borovinsky, T., Taub, E., *Posteridades del hegelianismo. Continuadores, heterodoxos y disidentes de una filosofía política de la historia*, Buenos Aires, Editorial Teseo y Universidad de Belgrano, 2011, pp. 13-31.

- “La pureza de la voluntad en la filosofía moral de Hermann Cohen”, en Caimi, M. (coord.), *Temas Kantianos*, Buenos Aires, Prometeo, 2014, pp. 355-372.
- “Entre Atenas y Jerusalén. El Dios de los profetas y el Dios de los filósofos en la ética de Hermann Cohen”, en Taub, E. y Burello, M. (eds.), *Atenas y Jerusalén. Perspectivas – Itinerarios – Debates*, Buenos Aires, Prometeo, 2015, pp. 11-22.
- “O status ontológico da Autoconsciência e a alteridade no *Grundlage des Naturrechts* de Johann Gottlieb Fichte”, en Moreira da Silva, M. (ed.), *Ser e Pensar. Inícios*, San Pablo, Todas as Musas, 2016, pp. 257-275.
- “La tesis de la propiedad de sí, entre los escritos revolucionarios de Johann G. Fichte y su derecho natural del período de Jena”, en López, Diana María (Comp.), *Ciencia, sistema e idealismo. Investigaciones y debates*, Santa Fe, Ediciones Universidad Nacional del Litoral, 2016, pp. 277-288.
- “Libertad y dominación en el derecho natural de Johann G. Fichte”, en López, D., Gaudio, M. (comps.), *Variaciones sobre temas del idealismo*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018, pp. 45-70, URL: <http://ragif.com.ar/wp-content/uploads/2018/03/Variaciones-sobre-temas-del-idealismo.pdf> (visto 30-11-21).
- “Las dimensiones horizontal y vertical del reconocimiento en la filosofía política de Fichte”, en López, Diana María (Comp.), *El idealismo alemán como filosofía de la libertad. Julio De Zan In Memoriam*, Paraná, Ediciones UADER, 2020, pp. 209-229.
- “Autoconciencia y reconocimiento del otro en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel” (con L. Tellechea), en Asprella, E., Liaudat, S. y Parra V. (comps.), *Filosofar desde Nuestra América. Liberación, alteridad, situacionalidad*, La Plata, Editorial de la Universidad de La Plata, 2021, pp. 159-173. Disponible en: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/125282> (visto 15/2/22).
- “Tolerancia y Libertad en Fichte”, en M. Gaudio – S. Palermo (eds.), *El idealismo en debate: teoría y práctica*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 140-149, URL: <http://ragif.com.ar/wp-content/uploads/2021/07/El-Idealismo-en-debate.pdf> (visto 15/2/22).

### III) Artículos en revistas

- “El rol de la memoria histórica en la ética de la compasión de Reyes Mate”, en *Actio* (Revista semestral del Departamento de Filosofía de la Práctica de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de la República, Uruguay), Año II, N° 1, octubre de 2003, pp. 11-29.
- “Autoconciencia y reconocimiento en la teoría de la teoría fichteana de la exhortación (*Fundamento del derecho natural*, §§ 1 a 3)”, en *Actio* (Revista semestral del Departamento de Filosofía de la Práctica de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de la República, Uruguay), N° 9, noviembre de 2007, pp. 117-122.
- “El rol de la intersubjetividad en la constitución de la autoconciencia: acerca de la influencia fichteana en la *Ethik* de Hermann Cohen”, en *Revista latinoamericana de filosofía*, Vol. 34, N° 2, 2008, pp. 301-324.
- “La estructura de la relación legal en las filosofías de H. Cohen y J. G. Fichte”, en *Diálogos*, Año XLIII, N° 91, 2008, pp. 175-196.
- “Ecos de la disputa del antisemitismo en la filosofía jurídico-política de Hermann Cohen”, en *Cuestiones de Filosofía* (Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia), N° 10, 2008, pp. 85-104.
- “El status epistémico de la psicología en el sistema filosófico de Hermann Cohen”, en *Actio* (Revista semestral del Departamento de Filosofía de la Práctica de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de la República, Uruguay), N° 10, noviembre de 2008, pp. 73-79.
- “La idea de Estado como persona jurídica y de la autonomía como autoleislación en Hermann Cohen. Sus relaciones con el debate del revisionismo socialdemócrata”, en *Revista telemática de filosofía del derecho* (RTFD), N° 12, 2009, pp. 135-155. Accesible online en: [www.rtfid.es](http://www.rtfid.es).
- “La crítica de Hegel a la teoría de la soberanía popular”, en *Revista latinoamericana de filosofía*, Vol. 35, N° 2, 2009, pp. 307-329.

- “El derecho a la autoconservación en la existencia en la filosofía del derecho de Johann G. Fichte y en la ética de Hermann Cohen, en *Revista de filosofía* (Universidad de Chile), Vol. 65, N° 1, 2009, pp. 5-24.
- “El derecho de coacción como garantía del equilibrio del derecho”, en E. Acosta (ed.), *Estudios sobre Fichte*, EuroPhilosophie, Fichte Online, 2010, pp. 69-89. También en: *Revista de estud(i)os sobre Fichte* [online], N° 1, verano 2010: <https://journals.openedition.org/ref/320> (visto 30/11/21).
- “La recepción filosófica del monoteísmo judío en la *Ética de la voluntad pura* de Hermann Cohen”, en *El Títere y el Enano. Revista de Teología Crítica*, Año I, Vol. I, N° 1, 2010, pp. 52-60.
- “La ley como acción de la autoconciencia moral en la ética de Hermann Cohen”, en *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Universidad de Alicante, N° 33, 2010, pp. 503-513.
- “La idea de la autonomía moral en la ética de Hermann Cohen”, en *Eidos: Revista de Filosofía* (Universidad del Norte, Colombia), N° 12, 2010, pp. 119-157.
- “La herencia del jacobinismo en la deducción fichteana del cuerpo propio y del derecho a la existencia. Metafísica y política en el *Fundamento del derecho natural*”, en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, N° 41, 2010, pp. 41-65.
- “El rol del derecho internacional en la teoría fichteana del estado y de la propiedad”, en *Éndoxa: Series Filosóficas*, N° 26, 2010, pp. 43-62.
- “Alteridad y reconocimiento en la teoría de Honneth”, en *Actio* (Revista semestral del Departamento de Filosofía de la Práctica de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de la República, Uruguay), N° 12, diciembre de 2010, pp. 59-64.
- “El proyecto fichteano de un derecho penal independiente de la ética”, en *Areté. Revista de Filosofía* (Universidad Católica del Perú), Vol. XXIII, N° 1, 2011, pp. 7-24.
- “Acerca de la influencia de la teoría del Estado de Johann G. Fichte en la ética de Hermann Cohen”, en *Dianoia. Revista de Filosofía* (Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México), Vol. LVI, N° 66, Mayo 2011, pp. 141-164.

- “Subjetividad e intersubjetividad en la concepción fichteana del derecho originario”, en *Límite* (Departamento de Filosofía y Psicología de la Universidad de Tarapacá, Chile), Vol. 6, N° 23, 2011, pp. 5-16.
- “La ética de la autenticidad en *Ser y Tiempo*”, en: *Eidos: Revista de Filosofía* (Universidad del Norte, Colombia), N° 15, 2011, pp. 118-141.
- “El ámbito de la libertad individual en la teoría fichteana del derecho natural de 1796/1797”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [on line], N° 2, Invierno 2011: <https://journals.openedition.org/ref/342> (visto 30/11/21).
- “Racionalidad y delirio en la ciencia. El diagnóstico de Fichte”, en *Cuestiones de Filosofía* (Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia), N° 14, 2012, pp. 71-78.
- “El problema de la virtud en la ética de Hermann Cohen”, en *Studia Kantiana*, N° 13, 2012, pp. 17-29.
- “La defensa de la propiedad intelectual en el Fichte jacobino de 1793”, en *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, N° 21, 2013, pp. 31-46.
- “La idea fichteana de la propiedad. Sus limitaciones en el plano de la intersubjetividad”, en *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, Año 10, N° 18, 2013, pp. 51-60.
- “El rol de las Humanidades en la formación de los trabajadores sociales”, en *Cuestiones de Filosofía* (Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia), N° 15, 2013, pp. 115-125.
- “El derecho a la educación en la ética de Hermann Cohen”, en *Cadernos de Ética e Filosofia Política* (Universidad de San Pablo), Vol. 2, N° 25, 2014, pp. 150-165.
- “El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteana 1796/1797”, en *Estudios de Filosofía* (Universidad de Antioquía, Colombia), N° 50, 2014, pp. 87-102.
- “La comunidad natural y moral del matrimonio en el derecho natural fichteano de 1796/1797”, en *Res Publica: revista de historia de las ideas políticas*, Vol. 17, N° 1, 2014, pp. 83-98.

- “El reconocimiento de derechos y el reconocimiento de capacidades en la teoría fichteana del derecho natural”, en *Areté. Revista de Filosofía* (Universidad Católica del Perú), Vol. XXVI, N° 1, 2014, pp. 109-127.
- “Consecuencias pedagógicas de la teoría fichteana del derecho natural”, en *Ethic@. Revista Internacional de Filosofía da Moral* (Universidad Federal de Santa Catarina), Vol. 13, N° 2, julio-diciembre 2014, pp. 315-322. <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2014v13n2p315> (visto 30/11/21).
- “Entre el reconocimiento del otro y la formación por medio del trabajo. Derecho y mercado en el Fichte de fines del siglo XVIII”, en *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, Vol. 4, N° 6, enero-junio 2015, pp. 95-111.
- “Participación popular y control del poder político en el pensamiento de Johann Gottlieb Fichte”, en *Horizontes filosóficos* (Universidad Nacional del Comahue), N° 5, diciembre 2015, pp. 73-79.
- “The right to education in the fichtean theory of natural right”, en *Philosophical Forum* (Blackwell Publishing), Vol. 46 (4), diciembre 2015, pp. 403-420. Disponible en: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/phil.12086> (visto 30/11/21).
- “The Family Right from the Background of the Fichtean Natural Right”, en *Idealistic Studies* (Philosophy Documentation Center), Vol. 47 (3), octubre de 2016, pp. 155-169.
- “El derecho cosmopolita de Fichte a la luz de la crítica de Hegel al *Grundlage des Naturrechts*”, en *Cuadernos de Filosofía*, N° 67/68, julio 2016-junio 2017, pp. 5- 13.
- “Sense and limits of the fichtean project of a closed commercial state”, en *Tópicos. Revista de Filosofía*, Vol. 54, julio 2017, pp. 215-236.
- “El mercado como una esfera de la libertad social”, en *Filosofía de la Economía*, Vol. 6, N° 2, 2017, pp. 139-153.
- “Educación, Libertad y Justicia en Fichte”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [on line], N° 15, verano 2017, en: <https://journals.openedition.org/ref/762> (visto: 30/11/21).

- “La virtud de la humildad en la filosofía práctica de Hermann Cohen”, en *Revista de Estudios Kantianos*, Vol. 3, N° 2, octubre 2018, pp. 175-189. DOI: <http://dx.doi.org/10.7203/REK.3.2.12665> (visto 30/11/21).
- “Freedom of Speech and Moral Development in John Milton’s Political Thought and Johann Gottlieb Fichte’s Revolutionary Writings”, en *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, Vol. 8, N° 14, enero-junio 2019, pp. 9-33.
- “Der Wert der Menschenwürde in Hermann Cohens Ethik”, en *Zeitschrift für Rechtsphilosophie*, Vol. 3, Lit Verlag, 2019, pp. 109-120.
- “Multiculturalism and Recognition of the Other in Charles Taylor’s Political Philosophy”, en *Critical Horizons* (Taylor & Francis), Vol. 20 (4), octubre 2019, pp. 305-316.
- “The Idea of Liberty in the Fichtean Natural Right”, en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Vol. 36, N° 2, 2019, pp. 407-419.
- “Morality and State in the Fichtean Political Philosophy”, en *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, Vol. 21, N° 41, 2019, pp. 79-96.
- “Recognition of the Other as a Real Freedom in Fichtean Political Thought”, en *Éndoxa: Series Filosóficas*, N° 43, 2019, pp. 115-134.

#### **IV) Actas**

- “Autoconciencia moral, Estado y Nación en la ética de la voluntad pura de Hermann Cohen”, en *Actas de las IV Jornadas de Investigación en Filosofía*, La Plata, Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, 2003. Publicado en CD: ISSN 0328-6223.
- “La trama política de la monstruosidad de Victor y su criatura”, en *Actas de las II Jornadas sobre Monstruos y Monstruosidades*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2003. Publicado en CD: ISBN 950-29-0726-4.
- “La deducción del matrimonio en el *Fundamento del derecho natural* de Fichte”, en *Actas de las VI Jornadas de Investigación en Filosofía para Profesores, Graduados y Alumnos*, La Plata, Departamento de Filosofía,

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, 2006; Volumen II, pp. 59-63. Publicado en CD: ISBN 978-987-618-035-1

- “La discusión en torno al concepto de comunidad en el neokantismo de Hermann Cohen”, en *Actas de las V Jornadas de Sociología de la UNLP*, Departamento de Sociología, Universidad Nacional de La Plata, 10, 11 y 12 de diciembre de 2008. Edición en CD: ISBN 978-950-34-0514-7.
- “El cooperativismo de Hermann Cohen en el contexto de su teoría del Estado”, en *Actas del Primer Congreso de Sociólogos de la Provincia de Buenos Aires*, La Plata, 1 al 3 de julio de 2009. Edición en CD: ISBN 978-98725424-0-5.

## V) Reseñas y notas críticas

- Reseña de Habermas, Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997; en *Cuadernos de Filosofía* (Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires), N° 47, otoño 2000, pp. 98-100.
- Reseña de Ferraro, A., *La ética del positivismo jurídico*, Buenos Aires, EUDEBA, 2000; en *Revista latinoamericana de filosofía*, Vol. XXVIII, N° 1, Otoño de 2002, pp. 161-163.
- Reseña de Tonti, Silvia L., *Plotins Begriff der “intelligiblen Materie” als Umdeutung des Platonischen Begriffs der Andersheit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2010; en *Cuadernos de Filosofía* (Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires), N° 55, Primavera de 2010, pp. 143-145.
- Reseña de Brauer, D., (ed.), *La historia desde la teoría. Una guía de campo por el pensamiento filosófico acerca del sentido de la historia y del conocimiento del pasado*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2 volúmenes, 2009; en *Revista latinoamericana de filosofía*, Vol. XXXVII, N° 1, Otoño de 2011, pp. 153-155.
- Reseña de Rivera de Rosales, J., y Cubo, O., (eds.), *La polémica del ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson S. L., 2009; en *Revista latinoamericana de filosofía*, Vol. XXXVII, N° 1, Otoño de 2011, pp. 158-160.
- Reseña de Isaac Nakhimovsky, *The Closed Commercial State. Perpetual Peace and Commercial Society from Rousseau to Fichte*”, en *Revista de*

*Estud(i)os sobre Fichte* [on line], N° 10, invierno 2015, disponible en: <https://journals.openedition.org/ref/628> (visto 30/10/21).

- Reseña de Knauss, Stefan, *Von der Conquista zur Responsibility while Protecting. Die Debatte zur humanitär gerechtfertigten Kriegsführung aus lateinamerikanischer Perspektive*, Frankfurt am Main, Peter Lang Edition, 2016, 274 pp.; en *Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía*, Vol. 65, N° 162, 2016, pp. 381-386.
- Reseña de Sánchez Madrid, N., Satne, P. y Krasnoff, L. (eds.), *Kant's Doctrine of Right in the Twenty-First Century*, Cardiff – Reino Unido, University of Wales Press, 2018, 304 pp.; en *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, vol. 7, N° 13, julio-diciembre 2018, pp. 279-282.
- “La caridad en Locke”. Reseña Udi, Juliana, *Locke, propiedad privada y redistribución*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2018, 148 pp.; en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 10, noviembre 2019, pp. 222-229. Disponible en: [http://revistaideas.com.ar/wp-content/uploads/2019/11/ideas10\\_rese%C3%B1as\\_udi.pdf](http://revistaideas.com.ar/wp-content/uploads/2019/11/ideas10_rese%C3%B1as_udi.pdf) (visto 30/11/21).
- “Debates en torno a la antropología kantiana”. Reseña de Moscón, P. – Lerussi, N. (eds.), *Estudios sobre antropología kantiana*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019, 278 pp.; en *Con-Textos Kantianos*, N° 10, diciembre 2019, pp. 230-234. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3583188> (visto 30/11/21).

## VI) Traducciones

- Traducción de Waletzki, W., “Platons Ideenlehre und Dialektik im Sophistes 253 d” (en *Phronesis*, 24, 1979, pp. 241-252); en AAVV, *Lecturas sobre Platón y Aristóteles*, Volumen III, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2001, pp. 47-58.
- Traducción de Aicher, O., “Die Hochschule für Gestaltung: neun Stufen ihrer Entwicklung”, en AAVV, *Diseño, hgfulm, América Latina, Argentina*, La Plata, Nodal Ediciones, 2002, pp. 33-38.
- Traducción de Cohen, H., “Germanidad y Judaísmo”, en Burello, M., Taub, E. (eds.), *Hermann Cohen. Mesianismo y razón. Escritos judíos*, Buenos Aires, Lilmod, 2010, pp. 201-260.

- Traducción (en colaboración con E. Acosta) de Zöllner, G., “Sistema y vida: el legado filosófico de Fichte”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [online], N° 12, verano 2016, disponible en: <https://journals.openedition.org/ref/669> (visto 30/11/21). También en: Gaudio, M. – Solé, M. J. (eds.), *Fichte en el laberinto del idealismo*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019, pp. 25-59, disponible en: <http://ragif.com.ar/wp-content/uploads/2019/10/Fichte-en-el-laberinto-del-idealismo.pdf> (visto 30/11/21).

## VII) Material audiovisual

- Clase magistral “Fichte”, en el marco del Curso Filosofía política en el Cabildo, Ciudad de Buenos Aires, Universidad Pedagógica Nacional, abril 2018, disponible en: <https://youtu.be/CLJFQMMeHds> (visto 30/11/21).
- Conferencia “Hermann Cohen: neokantismo, judaísmo y socialismo”, Cátedra Libre de Estudios Judíos “Moses Mendelssohn”, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Agosto de 2018, disponible en: <https://youtu.be/ARDlnXaBfho> (visto 30/11/21).
- Conferencia “The Virtue of Humility in Hermann Cohen’s Practical Philosophy”, en el Coloquio Internacional “Filosofía trascendental y el rol público de la filosofía”, Universidad Diego Portales, Chile, noviembre de 2018, disponible en: <https://youtu.be/dFgqt5ZprBs> (visto 30/11/21).
- Entrevista de Manuel Moreira Da Silva, en el marco de la Red Katholou, Universidade Estadual do Centro-Oeste, Brasil, disponible en: <https://youtu.be/CHPqUBNOKtI> (visto 30/11/21).
- Conferencia “Judaísmo y Socialismo. La inclusión del otro en la filosofía política de Hermann Cohen”, Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, junio 2019, disponible en: <https://youtu.be/gji5pyAOdWw> (visto 30/11/21).

## VIII) Sobre

- Gaudio, M., “Consonancias y disonancias: la filosofía práctica de Fichte y Cohen. Reseña de Arrese Igor, H., *Derecho, intersubjetividad y justicia. En torno al pensamiento de Fichte y Cohen*”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Año 5 N° 9, 2019, pp. 268-278, URL: [http://ragif.com.ar/revista\\_ideas/IDEAS09Dobles.pdf](http://ragif.com.ar/revista_ideas/IDEAS09Dobles.pdf) (visto 30/11/22).
- Bertomeu, J., “Héctor Arrese Igor (1971-2020): descansa en paz, querido fichteano”, en *Sinpermiso*, 06/06/2020, disponible en:

<https://www.sinpermiso.info/textos/hector-arrese-igor-1971-2020-descansa-en-paz-querido-fichteano> (visto 30/11/21).

- Bolla, L., Femenías, M. L., Herrera, M. M., Anzóategui, M. y Soza Rossi, P., “Hector Arrese Igor (1971-2020) In Memoriam”, en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 50, e028, 2020. DOI: <https://doi.org/10.24215/23142553e028>. URL: [https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.12980/pr.12980.pdf](https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.12980/pr.12980.pdf) (visto 30/11/21).
- Castro, E., “Héctor Arrese Igor (1971-2020)”, *Revista latinoamericana de filosofía* [online], vol. 46, N° 2, 2020, pp. 140-141. Disponible en: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1852-73532020000200140&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-73532020000200140&lng=es&nrm=iso) (visto 30/11/21).
- Asprella, E., Bolla, L. y Rómoli, C. (coordinadores), *Filosofía social: reconocimiento, justicia y distribución. Manuscritos de Héctor Arrese Igor*, La Plata, Editorial de la Universidad Nacional de La Plata, 2022.



---

## Sobre los autores

---

### HÉCTOR ARRESE IGOR (1971-2020)

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, Profesor de la misma y de la Universidad Pedagógica (UNIPE), Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y del Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF), todas instituciones radicadas en Argentina. Como Becario Doctoral del DAAD (Servicio Alemán de Intercambio Académico) realizó estudios en la Universidad de Halle-Wittenberg y como Becario Post-Doctoral en la Universidad de Heidelberg (Alemania). De reconocimiento internacional por sus artículos sobre Ética y Filosofía Política, en especial en el ámbito del Idealismo y del neokantismo de Marburgo, puede destacarse su libro *Derecho, Intersubjetividad y Justicia. En torno al pensamiento de Fichte y de Cohen*, Buenos Aires, UNSAM, 2016.

### EMILIANO ACOSTA

Doctor en filosofía por la Universität zu Köln. Profesor en la Vrije Universiteit Brussel y Profesor Invitado en Ghent University y en Università di Catania. Miembro fundador de la Asociación Latinoamericana de Estud(i)os sobre Fichte (ALEF). Fundador y Director de la *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*. Alumno de la Jonge Academie de la Real Academia Flamenca de Ciencias y Artes de Bélgica y del DAAD. Ha sido investigador del Fondo de Investigación de Flandes (2009-2015) y del CONICET (2004-2005). Es autor de *Schiller versus Fichte* (2011, publicado en Fichte-Studien-Supplementa), y de *Plato lezen* (2020). Ha traducido al español la *Primera Introducción a la doctrina de la ciencia* y ha publicado en libros y revistas científicas sobre temas de teoría del conocimiento y de filosofía política en Platón y en el pensamiento moderno de Spinoza a Marx.

### MARIANO GAUDIO

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires con una tesis sobre el Derecho Natural en Fichte (2016). Especializado en la Filosofía del Idealismo alemán, y en particular en Fichte y Schelling y en los ámbitos de la

metafísica y la filosofía política. Miembro fundador del Grupo de Investigación sobre Idealismo (Universidad de Buenos Aires). Miembro de la Red Ibérica de Estudios Fichteanos y de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte (ALEF). Miembro fundador y editor de *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, de la Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía (RAGIF), y de RAGIF Ediciones. Becario Post-Doctoral del CONICET (2016-2019). Ha participado en numerosos eventos académicos nacionales e internacionales, ha publicado artículos en revistas especializadas, y ha sido co-compilador de *Variaciones sobre temas del Idealismo* (2018), *Fichte en el laberinto del Idealismo* (2019), *El Idealismo en debate: teoría y práctica* (2021) y *Fichte en las Américas* (2021).

### DIANA MARÍA LÓPEZ

Doctora en Filosofía por la Universidad del Salvador (USAL). Profesora e Investigadora de la Universidad Nacional del Litoral (UNL). Ex Docente de las Universidades Autónoma de Entre Ríos (UADER), Nacional de Rosario (UNR) y Universidad de la República de Uruguay (UdelaR). Becaria de la Eichstätt Universität, Alemania (2008). Miembro fundadora de *Tópicos, Revista de Filosofía de Santa Fe*. Miembro de FILORED y de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos. Compiladora de los libros *Experiencia y límite. Kant-Kolloquium* (2009), *Experiencia y concepto. Hegel-Kolloquium* (2011), *Ser, Razón y Lenguaje* (2014), *Ciencia, Sistema e Idealismo* (2016) todos editados por Ediciones UNL, y de *El Idealismo alemán como filosofía de la libertad. Julio De Zan In Memoriam*, Ediciones UADER (2020). Y Co-Compiladora con Silvia Di Sanza de *El vuelo del búho. Estudios sobre el Idealismo* (Prometeo, 2014) y con Mariano Gaudio de *Variaciones sobre temas del idealismo* (RAGIF Ediciones, 2018).

### MARCO RAMPAZZO BAZZAN

Doctor en Filosofía Política e Historia del Pensamiento Político por la Università degli Studi di Padova y Doctor en Filosofía por la Université de Poitiers. Actualmente es Profesor de la Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Fue becario postdoctoral (PNPD) en la Pontificia Universidade Católica do Paraná y becario Marie Curie Cofund en la Università degli Studi di Padova. Presidente del Groupe de Recherches Matérialistes. Coordinador del Laboratorio Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones Materialistas (LPM). Miembro de la Internationale Fichte Gesellschaft, de la ALEF, del GT Fichte y del GT Rousseau y el Iluminismo de la ANPOF. Sus temas de investigación son la filosofía política (siglos XVI al XX), la historia conceptual, la filosofía clásica alemana y la filosofía francesa de los siglos XIX y XX. Trabaja en particular sobre la génesis de los conceptos políticos modernos, la recepción de la Revolución francesa en Alemania, la herencia de las

teorías del contrato social y la crisis del marxismo. Autor de *Il »prisma» Rousseau. Lo sguardo di Fichte sulla politica tra Staatsrecht e Rivoluzione francese* (FrancoAngeli, 2017), y varios ensayos sobre historia conceptual, filosofía clásica alemana y su herencia, publicados en revistas internacionales especializadas y libros colectivos.

### MARÍA JIMENA SOLÉ

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA, 2010). Actualmente es Investigadora Adjunta del CONICET y Profesora de Historia de la Filosofía Moderna en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Miembro fundador de la ALEF. Sus principales áreas de investigación son la historia de la filosofía moderna, la filosofía de la ilustración y el idealismo alemán, la filosofía de Spinoza y la recepción del spinozismo. Coordina desde 2009 el Grupo de Investigación sobre Idealismo (Instituto de Filosofía, UBA). Dicta regularmente cursos de posgrado en universidades argentinas y ha sido invitada a dictar seminarios en diferentes universidades latinoamericanas y europeas. Es miembro del grupo editor de *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea* ([www.revistaideas.com.ar](http://www.revistaideas.com.ar)) y de la Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía ([www.ragif.com.ar](http://www.ragif.com.ar)). Desde 2018 forma parte de la Comisión Directiva de la *Internationale Fichte-Gesellschaft* (IFG). Más información en <https://uba.academia.edu/MariaJimenaSole>.

# Moral, derecho y política en Fichte



*En recuerdo de Héctor Arrese Igor*

HÉCTOR ARRESE IGOR

DIANA M. LÓPEZ

MARCO RAMPAZZO BAZZAN

MARÍA JIMENA SOLÉ

MARIANO GAUDIO

EMILIANO ACOSTA

**RAGIF**  
EDICIONES

ISBN 978-987-48998-0-4

