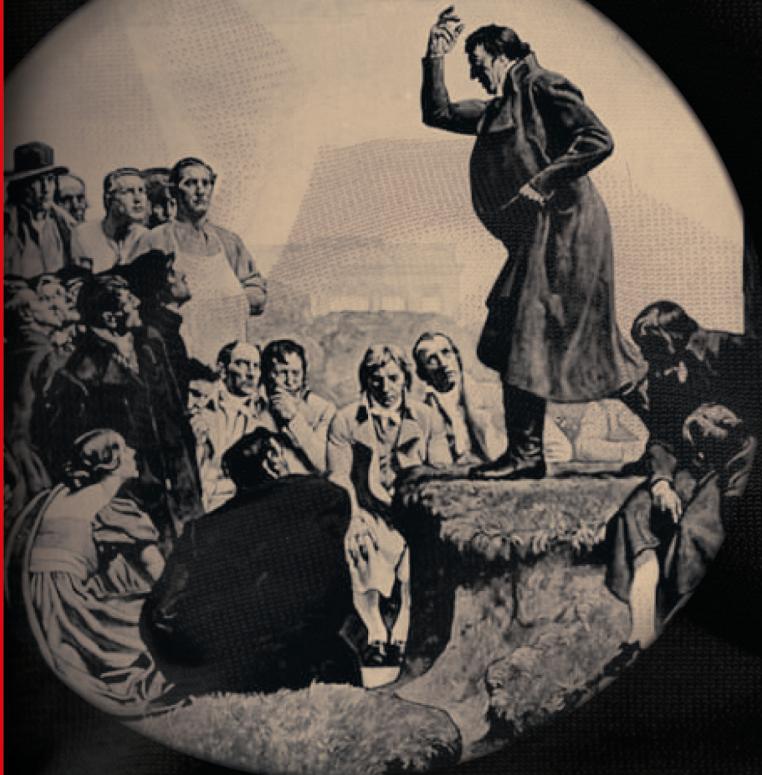


Fichte y el Estado

MARIANO GAUDIO



RAGIF EDICIONES

Fichte y el Estado

Mariano Gaudio

Buenos Aires

RAGIF Ediciones

2024

Gaudio, Mariano Lucas

Fichte y el Estado / Mariano Lucas Gaudio. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2024.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-631-90455-0-5

1. Filosofía Política. 2. Filosofía Moderna. 3. Ontología. I. Título.
CDD 199.82

Disponible en www.ragifediciones.com.ar

Primera edición: marzo 2024

Buenos Aires, Argentina

RAGIF Ediciones

Editor: Gonzalo Santaya

Diseño de tapa: Jairo Fiorotto



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.

Fichte y el Estado

MARIANO GAUDIO

Buenos Aires

RAGIF Ediciones

2024

Índice

Abreviaturas y convenciones	13
CAPÍTULO 1 Lo Uno, lo múltiple y el cómo	15
1.1) Por qué Fichte, por qué el Estado	15
1.2) Algunos presupuestos básicos	19
1.3) En torno del concepto de Estado en Fichte	22
1.4) Las teorías habituales sobre el Estado en Fichte	34
1.5) Delimitación y organización del tema	42
1.6) Sobre el espíritu y la letra. Una enseñanza	48
CAPÍTULO 2 La polémica con el dogmatismo y con el despotismo	53
2.1) Los términos de la polémica	54
2.2) El idealismo superior y completo	64
2.3) La legitimación de la unidad, el Yo y la comunidad	69
2.4) La polémica con el despotismo	77
2.5) La política como conflicto: reformismo o revolución	82
2.6) El sistema de la libertad	87
CAPÍTULO 3 La concepción negativa del Estado	93
3.1) El espacio público y los “satélites del despotismo”	94
3.2) La igualdad ante la verdad y los derechos	100
3.3) Ley moral, Yo puro y (no-)concordancia	105
3.4) La intersubjetividad: del intercambio al vínculo	112

3.5) La superfluidad del Estado	117
3.6) La inversión de la concepción negativa	123
CAPÍTULO 4 Los principios y la unidad en la Doctrina de la Ciencia	129
4.1) Una primera aproximación	130
4.2) La unidad sistemática	135
4.3) La trama fundacional	141
4.4). La teoría	149
4.5) La práctica	155
4.6) La praxis	161
4.7) La primacía de la voluntad	169
4.8) El reino racional, la exhortación, el individuo	173
4.9) Del Yo al Nosotros comunitario	179
CAPÍTULO 5 Concepto y realidad de la filosofía del derecho	185
5.1) El derecho en el sistema	187
5.2) La referencia a la Doctrina de la Ciencia	192
5.3) La Yoidad y la unidad concepto-objeto	197
5.4) La “real” filosofía del derecho	202
5.5) La separación entre derecho y moral	205
5.6) Los “puntos principales”	208
5.7) La deducción y la división sistemática del <i>Derecho natural</i>	213
5.8) El fundamento del <i>Fundamento</i>	220
CAPÍTULO 6 Sí mismo y otro: reciprocidad, cuerpo propio y voluntad	225
6.1) La autoposición en el ser racional finito (GNR § 1)	227
6.2) Deducción del mundo sensible (GNR § 2)	232

6.3) La libre acción recíproca (GNR § 3)	234
6.4) La relación jurídica: individuo y racionalidad (GNR § 4)	240
6.5) Cuerpo propio e influencia (GNR §§ 5-6)	246
6.6) Los tipos de organicismo y la figura humana (GNR § 6)	253
6.7) La voluntad como base de la comunidad (GNR § 7)	258
6.8) La insuficiencia de la comunidad jurídica	262
CAPÍTULO 7 El estado de naturaleza ficcional: derecho originario, coacción y Estado	267
7.1) La aplicación del concepto de derecho (GNR § 8)	270
7.2) El surgimiento del Estado: del árbitro a la voluntad común (GNR § 8)	276
7.3) El derecho originario: causalidad, trabajo y propiedad (GNR §§ 9-11)	283
7.4) Equilibrio del derecho y disolución del derecho originario (GNR § 12)	288
7.5) El mecanismo de la coacción (GNR §§ 13-14)	293
7.6) La disolución del derecho de coacción (GNR § 15)	295
7.7) El estado natural del hombre es el Estado (GNR § 15)	297
7.8) Del conflicto aniquilador al orden incipiente	301
CAPÍTULO 8 La concepción positiva del Estado	309
8.1) La deducción del Estado	309
8.2) El problema del enlace injusto: despotismo y democracia directa	313
8.3) La crítica a la división de poderes	318
8.4) Las formas de gobierno	321
8.5) La elección del ejecutivo	323
8.6) El momento revolucionario. Los éforos	327
8.7) La Constitución	336

8.8) La concepción positiva del Estado	339
CAPÍTULO 9 El organicismo social-estatal	345
9.1) Los contratos de propiedad y de protección (GNR § 17)	347
9.2) La estabilidad del producto natural organizado (GNR § 17)	351
9.3) La conciliación en el organicismo social-estatal (GNR § 17)	355
9.4) El significado de la seguridad o justicia (GNR § 18)	362
9.5) Organización y acciones del Estado (GNR § 19)	367
9.6) La pena y la coacción (GNR § 20)	371
9.7) El poder de policía. Lo esencial y lo accesorio (GNR § 21)	374
9.8) El Estado orgánico	380
CAPÍTULO 10 La organización político-económica	387
10.1) El ámbito de la política	389
10.2) El Estado racional	396
10.3) El espacio comercial como espacio público	401
10.4) La concepción fichteana de la propiedad	405
10.5) La génesis histórica del Estado moderno	409
10.6) El comercio (desregulado) como guerra	412
10.7) Delimitación, autonomía e identidad cultural del Estado	416
10.8) La política económica del Estado	422
CAPÍTULO 11 La centralidad del Estado	429
11.1) Reflexión sobre los presupuestos iniciales	431
11.2) La ponderación de las perspectivas sobre el Estado	441
11.3) La centralidad del concepto de Estado	448

11.4) El devenir de la Doctrina de la Ciencia en 1800	455
11.5) El Estado después de <i>El Estado</i>	460
11.6) El legado de Fichte	464
 Bibliografía	 471
1) Obras completas	471
2) Obras particulares de Fichte	471
3) Traducciones de Fichte	473
4) Otras fuentes	475
5) Bibliografía	476
 Agradecimientos	 497

Abreviaturas y convenciones

Utilizamos las abreviaturas que se especifican a continuación para las obras más citadas de Fichte, como es habitual en la literatura especializada. Para el resto de las obras, utilizamos los modos de citado convencionales. Todas las referencias completas se hallan en el apartado final, “Bibliografía”. En el cuerpo principal del texto intercalamos referencias internas a este libro, colocando entre paréntesis el capítulo y el apartado remitido, separados por un punto; por ejemplo: (1.1).

OBRAS COMPLETAS:

FSW = *J. G. Fichtes sämmtliches Werke*, Hrsg. I. H. Fichte, Berlín, W. de Gruyter, reed. 1971, compilado en *Fichte im Kontext-Werke auf CD-ROM*, Berlín, Karsten Worm, segunda edición: 1999. Indicamos el tomo en números romanos y en arábigos directamente el número de página.

GA = *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Hrsg. R. Lauth, H. Jacob, M. Zahn, y otros, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1962-2012. Indicamos: serie / tomo, en romanos y arábigos, respectivamente, seguido del número de página.

OBRAS ESPECÍFICAS DE FICHTE:

EE = *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), en GA I/4 183-208.

GHS = *Der geschlossene Handelsstaat* (1800), en FSW III 387-513.

GNR = *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796-7), en GA I/3 313-460; GA I/4 5-165.

GWL = *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794-5), en GA I/2 249-451.

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

ZE = *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), GA I/4 209-269.

TRADUCCIONES:

DCnm = *Doctrina de la Ciencia nova metodo*, trad. J. Villacañas – M. Ramos, Valencia, Natán, 1987.

ECC = *El Estado comercial cerrado*, trad. J. Franco Barrio, Madrid, Tecnos, 1991.

FDC = *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*. trad. J. Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975.

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

IntroDC = *Primera y segunda introducción a la teoría de la Ciencia*, trad. J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1934, reed. Sarpe, 1984.

CAPÍTULO 1

Lo Uno, lo múltiple y el cómo

1.1) POR QUÉ FICHTE, POR QUÉ EL ESTADO

En una reciente serie de prólogos en colaboración¹ hemos insistido en la actualidad, relevancia, potencia y vitalidad que el idealismo clásico en general y que la filosofía de Fichte en particular condensan para nuestro contexto presente, no sólo desde el punto de vista histórico sino también en relación con una perspectiva situada. Quizás a modo de eco del pasaje probablemente más citado de la filosofía de Fichte –el que refiere a que la filosofía que se elige depende del tipo de persona que se es, puesto que una filosofía no constituye un ajuar indiferente, sino que se refrenda en y tiene que condecirse con la vida misma, con la praxis–,² sucede entonces que este filósofo y su propuesta cobran para nosotros la significatividad de una interpelación que vuelve, de una instancia que brota para reactualizarse.

Más allá de la elucidación de los motivos de época que podrían explicar esta interpelación en nuestro contexto espacio-temporal, emerge otro hito que también podría parecer desfasado, en retirada o cooptado por racionalidades instrumentales, represivas o corporativistas; nos referimos al concepto de Estado. En verdad, la recuperación de un filósofo bastante eclipsado o periférico en la tradición moderna occidental, como es el caso de Fichte, se conecta estrechamente con la reivindicación de un concepto fundacional y vertebrador como el de Estado, que también goza de cierto des prestigio y

¹ “Prólogo” (en colaboración con D. M. López), en López, D. M. – Gaudio, M. (comps.), *Variaciones sobre temas del idealismo*, Bs. As., RAGIF Ediciones, 2018, pp. 7-17; “Prólogo” (en colaboración con M. J. Solé y D. J. Ferreyra), en Gaudio, M. – Solé, M. J. – Ferreyra, D. J. (eds.), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018, pp. 6-11; “Presentación” (en colaboración con M. J. Solé), en Solé, M. J. – Gaudio, M. (eds.), *Fichte en el laberinto del idealismo*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019, pp. I-IV; “Presentación” (en colaboración con S. Palermo), en Palermo, S. – Gaudio M. (eds.), *El idealismo en debate: teoría y práctica*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 9-13; “Prólogo” (en colaboración con S. V. Palermo y M. J. Solé), en Gaudio, M. – Palermo, S. V. – Solé, M. J. (eds.), *Fichte en las Américas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 9-12.

² EE § 5, GA I/4 195, IntroDC 46. Sobre este tema volveremos en 2.1.

desplazamiento. Ambas visibilizaciones dicen mucho más de lo que se sospecharía en principio, no sólo para entender la época contemporánea cuya globalización y decantación neoliberal no hubieran sido posibles sin la consolidación del mercado interno y, por ende, sin un Estado comercial relativamente cerrado o, lo que es lo mismo, sin un Estado que asuma la dimensión política de lo económico, sino también para repensar la relevancia del Estado desde un lugar de debilidad, surcado por la conquista, las colonizaciones y la extracción de materias primas, hasta la aplicación sumisa y reverente de fórmulas abstractas emanadas de organismos internacionales que funcionan geopolíticamente –en coordinación con agentes locales– en beneficio de los grandes centros de poder y en contra de las soberanías periféricas.

El drama de la época de Fichte, el liberalismo desatado de cualquier compromiso social, político y quizás incluso ético, se reactualiza en nuestro tiempo y en una región como Latinoamérica bajo nuevas máscaras y engaños, pero desempolvando problemas de larga data como la marginación, la injusticia, la desigualdad o el simple poder vivir del propio trabajo. Mientras que el drama de la época de Fichte consiste en que la institución Estado no refrenda la organización social-comunitaria que lo nutre y a la cual nutre, sino que se desgarra de ella sustentando a un determinado sector y atentando contra la igualdad plena del conjunto, en nuestra época, y con todas las mediaciones y matices que haya que trazar, ese desgarramiento del cuerpo social se recrea de múltiples maneras y se nos presenta como sumamente significativo, teniendo que incorporar muchos otros desafíos a las diferentes dimensiones del Estado orgánico u organicista. Pero en más de dos siglos de experiencia histórica los dramas no se han afrontado sin sacudir la racionabilidad inherente al funcionamiento y al sentido profundo del Estado. De ahí que la cuestión sea no sólo repensar el concepto, sino también toda la urdimbre metafísica y filosófica que se entrevera con la facticidad y que, a la vez, la sitúa, la demarca y permite ir más allá, explicitando lo presupuesto.

Ahora bien, esta exploración que bordea y excede los temas de la presente investigación nos conduciría a un abanico de reflexiones que dejamos para otros trabajos. Preguntarse lo más obvio, en este caso por qué Fichte y por qué el Estado, abre muchas dimensiones y aristas, y una vez instalados en la tarea, esa pregunta pasa a una suerte de segundo plano. No obstante, cabe señalar genéticamente que ya desde hace varias décadas Fichte ha salido del eclipse, o del ostracismo, o de la caricatura deformada. También éste es un planteo necesario para la historia de la filosofía: por qué durante tanto tiempo se ha ofrecido una visión tan pobre, tan superficial y tan tendenciosa, de un filósofo de la talla de Fichte. Al respecto, uno de los motivos que suelen esgrimir los especialistas reside en que se halla entre dos grandes referencias como Kant y Hegel, que imantan y/o esquematizan las interpretaciones y, en especial en el caso del último, que versiona una secuencia y una historia progresiva para el idealismo. Otros motivos que suelen aducirse son, por

ejemplo, que Fichte fue malinterpretado por su propia época, que reelaboró una y otra vez su sistema, que no tuvo una fuerte repercusión o influencia en la posteridad, que muchas de sus exposiciones son muy oscuras, o que su obra no fue completamente publicada y difundida, etc. De todos modos, desde mediados del siglo pasado y crecientemente en las últimas décadas ha florecido una inmensa literatura especializada que, a grandes rasgos y con vertientes heterogéneas, comparte en lo fundamental el gesto de tomar a Fichte como un pensador lo suficientemente valioso como para establecer que se lo debe conocer, problematizar e interpretar, desde sus propias coordenadas.

En simultáneo con el avance de la especialización se ha soslayado lo que se podría considerar la familiaridad de los grandes filósofos del idealismo. En otras palabras, la especialización trajo consigo la segmentación, producto de la necesidad de legitimar, en este caso a Fichte, en contraste con los otros grandes referentes de la época con los cuales estaba en competencia intelectual. Así, mientras que a las interpretaciones omnicomprensivas y a las de la historia de la filosofía se las podría acusar de excesivo holismo o de trasponer una visión predeterminada, de la misma manera a las interpretaciones segmentadas les podría caber, aunque no necesariamente, el rótulo de visiones parciales que distorsionan desde un posicionamiento. Y así, mientras que con la especialización se gana en precisión y se enfocan problemas implícitos, a la vez para reforzar y asegurar la diferencia entre los terrenos, se exageran ciertas tensiones o, al menos, se minimizan y descartan los vasos comunicantes que atraviesan a las figuras del idealismo. En este sentido, por ejemplo, se presupone que si Hegel se ha consagrado como el filósofo de la estatalidad, entonces Fichte o Schelling no podrían ser estatalistas, y para ello ciertamente se pueden aducir los pasajes donde estos filósofos manifiestan una crítica directa al estado de cosas existente, esto es, al Estado fáctico. Curiosamente, la operación argumentativa sería lícita si, valiéndonos de una simplificación del pensamiento hegeliano, lo racional y lo real fueran idénticos. Pero, más allá del punto, se nos presentan dos interrogantes: por un lado, si se comprende cabalmente un sistema filosófico cuando se lo analiza sólo en una dimensión, en este caso la jurídico-política (con sus connotaciones sociales, económicas, culturales, etc.); por otro lado, si acaso la especialización no solapa ahora los aires de familia y, en paralelo, si no se trasladan en la interpretación prejuicios o preconcepciones de la propia época, y por último, si no convendría revisar o debatir tanto lo uno como lo otro.

El concepto de Estado parece soslayarse en esos avatares. Aparte de no gozar de buena fama en la contemporaneidad, se entremezcla con otro concepto asociado a las peores catástrofes occidentales del siglo XX y que sigue ardiendo en la actualidad, esto es, el concepto de nación. Sea como fuere, el desafío de exégesis en nuestro caso no se orienta hacia las interpretaciones sino hacia Fichte mismo, y quizás justamente por eso contamos con un cierto

desprendimiento u oxigenación tal que, desde la periferia del mundo global hiperconcentrado, osamos recuperar conceptos como Estado o nación que no tienen el mismo lastre que en el centro. Al mismo tiempo, con estas divergencias se visualizan las diferentes agendas de problemas y el simple hecho de que no es lo mismo leer e interpretar a Fichte en un lugar o en otro, en un tiempo u otro. Dicho con la metáfora del espejo con ojos:³ el ver recorta un campo de visión, un delante de sí y un detrás de sí, y nos pone ante la tarea de ver el ver. Aunque este ver el ver para Fichte se cierra especulativamente sobre sí y abstrae de las condiciones espacio-temporales en las que se pone, en una ulterior reflexión el círculo hermenéutico puede (y, a nuestro entender, debe) abrirse y problematizarse en su interrelación con lo fáctico. No obstante, como decíamos arriba, tampoco éste es el punto, pero sirve para visibilizar una perspectiva que nos interesa, a saber, que en las interpretaciones habituales sobre la filosofía política de Fichte el concepto de Estado no tiene la centralidad y la relevancia que en efecto le otorga este filósofo.

El otro interrogante que se sigue de las consideraciones anteriores es la cuestión del sistema, del espíritu o de la unidad orgánica de la filosofía. Desde luego, la especialización implica un recorte que por sí resulta problemático, y en el caso de las filosofías del idealismo y de Fichte en particular, por partida doble. En primer lugar, porque el filósofo se propuso explícitamente construir un sistema donde cada parte tiene sentido en relación con las demás y no por separado, con lo cual se comprende la exigencia de una visión de conjunto o la reconstrucción del espíritu como trasfondo y unidad de sentido de la letra. Además, en segundo lugar, porque si a esta advertencia reiterada se le suma el deliberado procedimiento que parte del establecimiento de una tarea a resolver y la deducción del camino de la misma, entonces se agudiza la problematicidad de la delimitación. Precisamente tal es el caso de la obra que nos concierne en esta investigación. Y por eso nos propusimos reconstruir una y otra vez el sentido de conjunto y la problematicidad creciente hasta dar con un punto firme más allá del cual no hay dónde ir y sin el cual nada podría sostenerse. Y, precisamente por eso, consideramos que la elucidación de la problematicidad jurídico-política en Fichte tiene que ser comprendida a la luz de su concepción filosófica y metafísica.

El problema que nos guía se podría esbozar de la siguiente manera: ¿qué sucedería, según Fichte, en una organización comunitaria si no se define el momento de la institucionalización estatal? En el ámbito del derecho, la respuesta es muy clara y contundente; también el legado para la posteridad. En el ámbito de la moral (o de la moralidad-religión), los inconvenientes son otros. Pero la pregunta concierne incluso al ámbito de la fundamentación e interpela a la filosofía misma y su imbricación con la vida y con la práctica.

³ WLnm-H § 4, GA IV/2 49, DCnm 34.

En el presente capítulo partimos de (1.2) la exposición de algunos presupuestos subyacentes a nuestra interpretación, luego (1.3) procedemos a trazar un rodeo para delinear inicialmente el concepto de Estado a partir de distintos pasajes de diferentes obras de Fichte, a continuación (1.4) analizamos una esquematización de las interpretaciones habituales en la literatura especializada acerca del concepto de Estado en Fichte, para (1.5) presentar sucintamente las líneas fundamentales de nuestra interpretación y la justificación de las partes y capítulos de este libro, y por último (1.6) nos detenemos en el problema del espíritu y la letra para extraer una enseñanza muy importante para la reconstrucción de la filosofía y de la filosofía política de Fichte.

1.2) ALGUNOS PRESUPUESTOS BÁSICOS

El tema principal que funciona como hilo conductor en el presente libro es, a grandes rasgos, la concepción racional del Estado en el *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (1796-7) de Fichte. El desafío consiste en analizar tal concepción desde su fundamentación o reconstrucción genética, es decir, mostrando la conexión del ámbito jurídico-político con el metafísico, con los principios del sistema. Y, en el otro extremo de la reconstrucción genética, el resultado ofrece la centralidad del Estado, y en esta afirmación colocaremos todo el énfasis de la interpretación que aquí se propone. La centralidad del Estado concierne no sólo a lo jurídico-político, sino también a lo social y económico. Con tal propósito, partimos de los siguientes presupuestos, cuya evidencia se daría por sí misma y cuya utilidad se mostrará con el desarrollo, presupuestos que retomaremos hacia el final.

En primer lugar, presuponemos *la estrecha conexión entre metafísica y política*. La fundamentación del Estado en Fichte no está ligada a un plano meramente descriptivo, ni meramente moral-prescriptivo, ni a una sucesión lógico-jurídica-contractualista/iusnaturalista, sino esencialmente a un modo de concebir la filosofía, la metafísica fundacional del idealismo. Se tendrá que mostrar que la metafísica en Fichte tiene connotaciones más bien prácticas que teóricas, y que el poder soberano y su legitimación se condice –o tendría que condecirse– con los conceptos fundamentales de la Doctrina de la Ciencia.

En segundo lugar, presuponemos *la superposición entre derecho y política*. Como es habitual en la filosofía moderna, derecho y política conforman una misma unidad temática, y se distinguen más por sus matices (la reivindicación de una instancia originaria en el primero, las consecuencias en la segunda) que por el ámbito de cada uno/a. Que el derecho se acerque más a la fundamentación y que la política se acerque más a la instrumentación de medidas, no significa que no compartan una unidad sustancial, pues en la última, en la política, se tecnifican y entrelazan con lo histórico-empírico los

conceptos que vertebran el mismo arco de problemas del primero, el derecho: a saber, la articulación de individuos en comunidad. Aunque Fichte defina la política de muchas maneras, nunca pierde su familiaridad con el derecho.

En tercer lugar, se presupone que *lo político está surcado como conflicto*. Fichte se inscribe en la tradición filosófica que considera que lo político se caracteriza principalmente por la tensión, la confrontación y el conflicto, es decir, la contraposición. La polaridad delimita no sólo lo propio y lo extraño, sino también la realización a través de la contraposición. Este aspecto se observa ya en la constitución misma del idealismo, en los principios que propone y en su modo de concebir y desarrollar la práctica, y se extiende en la filosofía jurídico-política desde la temática del reconocimiento hasta la organización del Estado comercial, es decir, en un arco que incluye todas las facetas de la aplicación.

En cuarto lugar, se presupone *la centralidad del concepto de Estado para la filosofía política*. El problema jurídico-político fundamental gira en torno de la conformación del Estado, no en cuanto condicionante, sino en cuanto concepto organizador, porque ni la política ni el derecho subsistirían en una extensión meramente horizontal, en una deliberación interminable o articulación siempre extensible y concomitante a la sola espiritualidad; ambos requieren un momento institucionalizador, de cristalización objetiva y vertical. De lo contrario –esto es, sin Estado– la política y el derecho carecerían completamente de fuerza ejecutiva o efectividad. En el caso de Fichte, como en el de muchos otros y en particular en la filosofía clásica alemana, el tema del Estado resulta crucial para el problema jurídico-político.

En quinto lugar, la clave de la interpretación metafísico-jurídica reside en *la articulación entre lo universal y lo particular*. En consonancia con los presupuestos anteriores, la clave de la filosofía fichteana se encuentra en la articulación entre lo universal y lo particular, que en una primera instancia debemos mostrar en el idealismo de la Doctrina de la Ciencia y luego en el despliegue argumentativo del *Fundamento del derecho natural*, cuyo primer eje temático expositivo es la comunidad de seres libres e iguales. Contrariamente a la reducción subjetivista del Yo (una versión superficial de la filosofía de Fichte), que en rigor es un Nosotros, y contrariamente a la autosubstancialidad de la comunidad moral-racional que se expresa como el cielo abstracto de la perfección (una versión interpretativa bastante corriente), en el ámbito jurídico-político la comunidad se compone de seres que se auto-afirman y confrontan en correlaciones recíprocas. Lejos de caer en una suerte de monismo solipsista o moral, este concepto de comunidad representa lo que podríamos denominar –en términos hegelianos, para que se entienda, pero sin toda la connotación que implica en ese sistema– el *universal concreto* de Fichte. En otras palabras, la comunidad jurídica no denota un cielo inalcanzable, un horizonte que se extiende o se puede extender siempre más allá bajo el signo

de la perfectibilidad (esto es, un mejoramiento moral continuo), sino que denota la universalidad articulada en y con determinados seres finitos, universalidad que conduce a éstos hacia instancias necesarias de unificación sin las cuales no podrían considerarse como tales.

Por un lado, los presupuestos de partida guardan toda una serie de familiaridades y complicidades ineludibles con la filosofía política moderna y contemporánea, con tradiciones más o menos armonizables y heterogéneas, que van desde Hobbes hasta la teología política de Schmitt, y que se nutren de eslabones como Hegel y Marx. En esta especie de confesión inicial acerca del lugar desde donde construimos la interpretación sobre Fichte que expondremos en los capítulos siguientes, la enumeración anterior funciona como una declaración aproximada de principios cuya discusión independiente nos llevaría hacia otros cauces y derivas.

Por otro lado, los presupuestos de partida que orientan la presente investigación e interpretación del pensamiento de Fichte, configuran un espacio desde el cual se puede comprender y ponderar lo político en toda su fuerza y especificidad. En efecto, la conexión entre metafísica y política se expresa no sólo ya desde el título de la principal obra que analizaremos aquí (*Fundamento del derecho natural*) y desde el subtítulo de la misma (*según los principios de la Doctrina de la Ciencia*), sino también desde el mismo desarrollo conceptual, esto es, la articulación en reciprocidad y la necesaria articulación de lo horizontal en un momento vertical unificador. *El cogollo metafísico-jurídico reside precisamente allí, en la elucidación de la reciprocidad horizontal-vertical.* De este modo, el primer y el quinto presupuesto se relacionan intrínsecamente: captar la unidad metafísico-jurídica conlleva explicitar la articulación entre lo universal y lo particular, o entre lo uno y lo múltiple, y esto lleva a lo primero.

El segundo presupuesto permite mostrar una distinción importante en el despliegue de los trabajos de Fichte: por una parte, observaremos que el problema jurídico decanta directamente en connotaciones políticas (y en otras ulteriores), y que la presentación misma pareciera condonar a la segunda a una tarea menor; sin embargo, en cuanto la política o lo político constituye la mediación necesaria entre lo racional y lo real, se entronca directamente con la metafísica, es decir, con la práctica y con la realización o concretización de las ideas. Pero, por otra parte, si lo racional y lo real no coinciden en absoluto (o, por así decir, no empalman de ninguna manera) porque la organización jurídico-política se basa en la anulación de los pilares vertebrales de lo racional (libertad, igualdad, justicia, etc.), entonces la opresión despótica abre y alimenta el camino revolucionario, en el sentido de que genera, desde un sistema fundado en el dogmatismo, la clave de bóveda para la resistencia y la lucha por la realización de lo racional.

Sólo así se entiende por qué Fichte cambia de registro entre las primeras obras jurídico-políticas y el *Fundamento del derecho natural*: en las primeras

socava los argumentos en favor de un sistema unilateral, arbitrario, trascendente o desgarrado de aquello que constituye, y de este modo configura una concepción negativa del Estado asociada al dogmatismo y al despotismo; mientras que en el *Derecho natural*, en cambio, expone la organización propia de un sistema multilateral, voluntario, inmanente y que vincula a los elementos que componen lo universal. Por tanto, se trata de dos modelos de Estado con dos ponderaciones muy distintas, hasta cierto punto contrapuestas, y que en buena medida posibilitan diversas interpretaciones sobre la filosofía política de Fichte en general y, en particular, sobre el lugar del concepto de Estado.

El conflicto (tercer presupuesto), en principio, está fuertemente contenido en el modelo despótico y en sus variantes como subversión necesaria de la desigualdad, y se reduce a –o canaliza en– instancias administrativas-resolutivas en el Estado racional, aunque en rigor el conflicto nunca se llega a eliminar por completo, sino que solamente se lo dispersa y soslaya. En este último caso, la ambigüedad y el dinamismo conducen a Fichte a una suerte de doble concepto de soberanía, el de la voluntad universal encarnada en la persona que administra el poder ejecutivo y cuenta con todas las potestades interpretativas, y el de la convocatoria y reunión del pueblo –vía institucional o no– que instantáneamente (una inmediatez problemática) se transforma en Uno, recrea el momento fundacional metafísico-religioso y prevalece sobre lo existente. Ahora bien, ¿qué es lo que permite concebir a este Uno, no ya como una multitud exaltada, sino precisamente como un cuerpo orgánico y unánime? Lo que parecía una completa neutralización administrativista de lo político revive una y otra vez en términos de conflicto y de resolución. Este devenir Uno de lo múltiple (un devenir siempre problemático, que va desde la incipiente y precaria armonicidad del reconocimiento o la imposibilidad de configurar un estado de naturaleza a-estatal, hasta la organización interna misma del Estado racional, que se caracteriza por una ordenación que intenta estabilizarse, por la consolidación de un esquema de mandato-obediencia siempre sujeto a revisión y reformulación) conecta el problema jurídico-político con el problema metafísico del idealismo. De acuerdo con nuestra interpretación, sobre la base de tal problematicidad descansa la centralidad del concepto de Estado en la filosofía política de Fichte.

1.3) EN TORNO DEL CONCEPTO DE ESTADO EN FICHTE

Una pregunta aparentemente sencilla, “¿qué es el Estado para Fichte?”, nos permite esbozar una serie de significados subyacentes en el desarrollo de la temática. A modo de rodeo, se puede afirmar que el Estado se presenta como una articulación entre la unidad y la multiplicidad, que se trata de un concepto y no meramente de un referente empírico o nombre aglutinante, y

que, en cuanto fin alcanzable, se legitima independientemente de la moral. Analizamos cada uno de estos aspectos a continuación.

En el segundo Apéndice del *Fundamento del derecho natural* Fichte sostiene que el Estado no es una invención arbitraria, sino un mandato de la naturaleza y de la razón, que surge del simple hecho de que los hombres viven juntos en un mismo lugar cierto tiempo.⁴ Aunque luego dice que el Estado es un concepto abstracto,⁵ esto no significa que no tenga incidencia en la realidad, sino –como veremos en breve– que se trata de un concepto invisible. Ahora bien, el rasgo crucial que distingue a un pueblo de un ensamblaje ocasional y que denota su egreso del estado de naturaleza, es la autoridad (*Obrigkeit*): “Sobre un pueblo que no tiene ninguna autoridad, por tanto, no hay ningún Estado”.⁶ El surgimiento de la autoridad caracteriza al Estado en cuanto significa que muchos convergen en Uno, y se define así no sólo una relación horizontal de reconocimiento, sino también una relación vertical de conducción y legitimidad, o un régimen de mandato-obediencia. Tenemos, entonces, al menos tres elementos implicados: lo Uno (o la instancia de unificación, y su grado de legitimidad en cuanto autoridad y conducción), lo múltiple (que co-existe, que es libre, y que supone una organización) y la modalidad en que se articulan (el cómo de la relación, las potestades y delimitaciones entre el plano horizontal de la sociabilidad y el plano vertical de la autoridad y del ejercicio legítimo del poder).

A partir de esta apreciación inicial, en lo sucesivo abrimos un abanico de referencias de distintas obras de Fichte, referencias y obras que exceden el período delimitado para la presente investigación –el entorno del *Fundamento del derecho natural* de 1796-7–, para esbozar, a guisa de introducción y bajo cierta generalidad, algunas connotaciones respecto del concepto de Estado. Más abajo realizaremos alguna observación sobre el sentido de este proceder en relación con el espíritu y la letra.

La misma caracterización del Estado como reunión de muchos bajo una autoridad común se encuentra en otras obras de Fichte. Por ejemplo, en *Sobre el origen del lenguaje* (1795), donde con motivo de tal cuestión (cómo se produjo el lenguaje), rechaza el llegar a un acuerdo como explicación de la correspondencia entre significante y significado, y lo considera sin fundamento, porque no se entiende cómo dos o más seres humanos pudieron convenir originariamente sobre el significado de los sonidos.⁷ En cambio, como explicación propone que un hombre, sólo mediante la superioridad de espíritu y no porque lo elijan, se afirma sobre los demás y se convierte en el

⁴ GNR An.II § 2, GA I/4 151, FDN 411-412.

⁵ GNR An.II § 4 Cor., GA I/4 152, FDN 412.

⁶ GNR An.II § 7, GA I/4 154, FDN 414.

⁷ Fichte, J. G., *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache*, GA I/3 97, 105-106; *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua*, trad. R. Radl Philipp, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 12, 28, respectivamente.

preferido, en jefe del ejército y vocero (*Sprecher*), es decir, en el líder que encarna la reunión, que pronuncia palabras incomprensibles que los demás reproducen y conservan.⁸ Por tanto, quien sea capaz de elaborar la lengua y lograr que los demás lo sigan, se coloca en la cúspide de lo múltiple y deviene conductor o guía.⁹ En rigor, la explicación pareciera contener algo de mágico o insondable; sin embargo, refleja que la unidad se obtiene con el establecimiento de un referente.

En *Los caracteres de la edad contemporánea* (1804-5) Fichte afirma que el comienzo del vínculo estatal se produjo con la sumisión de algunos hombres libres a otros. En principio, esta sumisión no sería libre, sino forzada por los más avanzados y por la violencia, por la necesidad de un liderazgo para la guerra o por la ambición de dominación.¹⁰ Pero esta misma sumisión alberga un componente fallido: en la medida en que resulta forzada y no voluntaria, la consistencia interna del vínculo se debilita y tendería, por su propia tensión, a quebrarse.

En efecto, tal problema es el que afronta el “sin-nombre”, Napoleón, en el Apéndice a los *Discursos a la nación alemana* (1806): en cuanto usurpador del poder, posee menos legitimidad que los monarcas, dado que éstos al menos asumen algún tipo de responsabilidad y evocan sobre sí un “*designio de Dios*”,¹¹ que por más que sea incomprensible, los hombres lo terminan aceptando, y esto en la práctica genera cierta fe y confianza. El usurpador, en cambio, jamás logrará esa unicidad mínima o frágil. El contraste no significa que Fichte reivindique la monarquía hereditaria, sino que pone al descubierto cierto mecanismo de legitimación. Mientras el monarca se considera “padre de la casa” y los súbditos son sus “inquilinos”, al menos mantiene el orden con la policía; sin embargo, no es éste el Estado deseado, sino que se trata de “un Estado [que] se orienta acompañado de la idea de promover, mediante una voluntad común, el fin de la especie”.¹² El Estado posible y deseado es aquel que reúne las voluntades particulares en una voluntad común y se dirige hacia una finalidad común. En las antípodas se encuentra el Estado como institución policial que se dedica principalmente a cuidar la discrecionalidad del monarca. Por tanto, ya en este punto cabe sospechar que la policía tendrá más fuerza y vigencia cuando el orden esté o se vea amenazado, y que no será tan necesaria si el Estado se organiza según la voluntad

⁸ *Ibíd.*, GA I/3 107, trad. cit. pp. 31-32.

⁹ *Ibíd.*, GA I/3 108-109, trad. cit. pp. 34-35.

¹⁰ Fichte, J. G., *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, FSW VII, 172-174; *Los caracteres de la edad contemporánea*, trad. J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, reed. 1976, pp. 151-153.

¹¹ Fichte, J. G., “Anhang zu den Reden an die deutsche Nation”, FSW VII 514; “Apéndice a los *Discursos a la nación alemana*”, en *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, trad. F. Oncina, Madrid, Tecnos, 1986, p. 63.

¹² *Ibíd.*, FSW VII 513, trad. cit. p. 62.

común y el consentimiento de los particulares. Asimismo, cabe sospechar que la apelación a la fuerza, más allá de la legalidad o legitimidad, constituye un signo de flaqueza y/o debilitamiento tanto de la autoridad como de la consistencia y organización interna. De esta caracterización también se desprende que en la monarquía hay una forma de Estado primigenia, un orden básico, que el desarrollo deberá impulsar hacia la encarnación de una voluntad general o hacia formas más avanzadas de racionalidad.

En *El Estado comercial cerrado* (1800) Fichte se propone mostrar la mediación entre el Estado real y el Estado racional, y con este motivo explora la génesis del Estado moderno (tema que tratamos en 10.5). El trasfondo de la unidad europea lo proporciona el Cristianismo; no obstante, los pueblos premodernos para Fichte son semibárbaros, y entonces a ellos no se les aplican cabalmente los conceptos de Estado, autoridad y súbdito. La debilidad de estos pueblos consiste en que apenas aceptan provisoriamente un jefe para la guerra y con un vínculo ocasional, o se someten a relaciones de servidumbre o vasallaje ante uno o más señores feudales, lo que genera la paradójica situación de que un mismo hombre luche en la guerra para un señor y se beneficie con la victoria de otro señor, el rival del primero.¹³ La debilidad o inconsistencia interna dificulta la caracterización de estas organizaciones como Estados.

Ahora bien, el concepto de Estado involucra no sólo una relación y articulación entre muchos y Uno, sino también una cierta *modalidad* en ese entramado que permite distinguir entre formas más básicas e históricamente anteriores de Estado, y formas más desarrolladas y cercanas al concepto de Estado. Dicho brevemente, en la concepción del Estado de Fichte se pueden diferenciar dos tipos: una concepción negativa o insuficiente, y una concepción positiva y racional. Más allá del grado de realización empírico que tenga el Estado real según Fichte, de modo subyacente se erige como fundamento de todas las configuraciones anteriores un *concepto de Estado* o *Estado racional*. Y la diferencia reside en cómo se amalgama y organiza internamente. Esta diferencia inherente al concepto de Estado se evidencia en *Los caracteres de la edad contemporánea*, cuya clasificación de los tipos de Estado permite comprender y enlazar los primeros escritos jurídico-políticos (1793-1794) con el *Fundamento del derecho natural* (1796-7), articulando semejanzas y diferencias.

La pregunta que motiva la elucidación de Fichte en *Los caracteres* es en qué grado de formación se encuentra el Estado actual, envolviendo con “actual” la modernidad y los comienzos del siglo XIX. Para ello se propone compararlo con “el concepto determinado de Estado absoluto”.¹⁴ Los filósofos alemanes –prosigue– concibieron al Estado sólo como una institución

¹³ GHS II.2, GA I/7 93, ECC 82-83.

¹⁴ Fichte, J. G., *Die Grundzüge*, FSW VII 143, trad. cit. p. 129.

jurídica; sin embargo, el Estado absoluto es una institución “para dirigir y entremezclar las fuerzas individuales hacia la vida de la especie”, “para realizar y presentar en los individuos la forma de la Idea”.¹⁵ En cuanto poder coactivo, el Estado resulta extrínseco a los individuos y, en este sentido, no coincide con el Estado absoluto que supone que los individuos ya viven según la Idea o racionalidad. En caso de que se dé esto último, el Estado deja de ser un poder coactivo-exterior, pero no pierde su carácter de unidad que expone y explica el fin de la especie;¹⁶ es decir, el Estado deviene poder intrínseco a las fuerzas individuales, en la medida en que éstas han captado la racionalidad y asumen lo que antes mandaba la coacción (la ley o las leyes) como voluntad propia y espontánea. Incluso en la quinta edad,¹⁷ la época del arte racional o de la plena conciencia de la racionalidad, el Estado conduce la unidad de fuerzas, y recién en esta última época se logran comprender y explicitar completamente sus desarrollos anteriores, que representan configuraciones insuficientes de la adhesión de lo particular hacia lo común, configuraciones donde el consentimiento hacia la conducción resulta forzado y, por ende, lo social y lo estatal no logran amalgamarse consistentemente.

En otras palabras, Fichte afirma sin más que todas las anteriores figuras del Estado son manifestaciones insuficientes e inconscientes de un fundamento último que las imanta: el Estado absoluto.¹⁸ Y la “especie” que dirige el Estado es el todo cerrado que contiene una suma finita de ciudadanos; no se trata de la totalidad del género humano, sino de una totalidad determinada. La dirección del fin de la especie significa la dirección de “su propia vida como Estado”.¹⁹ La nota distintiva del Estado absoluto reside, entonces, en la consideración de *todos* los individuos en condiciones de estricta igualdad.

¹⁵ Ibíd., FSW VII 144, trad. cit. p. 129.

¹⁶ Ibíd., FSW VII 143-144, trad. cit. pp. 129-130.

¹⁷ Sucintamente, en *Die Grundzüge* Fichte divide la evolución de la humanidad en cinco grandes épocas, cada una de las cuales reproduce bajo el signo propio a las restantes. Tras señalar que el fin de la humanidad consiste en organizar las relaciones según la razón y la libertad (FSW VII 7, trad. cit. p. 24), traza una primera distinción entre dos grupos principales: un primer grupo donde aún no se manifiesta la libertad, pero actúa la razón, mediante la fuerza y la ley; y un segundo grupo donde sí se muestra la libertad. Cada uno de estos dos grupos contiene dos etapas. Entre ellos hay una época intermedia, donde la razón “despierta” (FSW VII 8-11, trad. cit. pp. 24-26), y luego de esta tercera se desarrollan las etapas de la “ciencia racional” y del “arte racional”. En consecuencia, las cinco grandes épocas se caracterizan por los siguientes signos: (1) instinto, (2) autoridad exterior coactiva, (3) liberación, (4) ciencia racional, (5) arte racional (FSW VII 11-12, trad. cit. pp. 26-27). Por lo tanto, la evolución del Estado se equipara a la evolución de la razón. A este tema le dedicamos: “Historia y legitimación de la racionalidad en Fichte”, en *II Congreso Internacional de filosofía de la historia. Reescritura de la memoria social*, Buenos Aires, Cátedra de Filosofía de la Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2007.

¹⁸ Fichte, J. G., *Die Grundzüge*, FSW VII 144, trad. cit. p. 130.

¹⁹ Ibíd., FSW VII 145, trad. cit. p. 131.

Sólo en estas condiciones la individualidad regresa en la figura de la especie, y lo universal se sella con lo particular, porque sólo en estas condiciones cada uno contribuye a la fuerza universal y se retroalimenta de ella. Por lo tanto, no se tiene que pensar el Estado absoluto –dice Fichte– como un compuesto de tales o cuales individuos determinados, que suele ser: “la única manera en que los filósofos habitualmente [son] capaces de pensar un todo. El Estado es un concepto en sí invisible; [...] es, no [la sumatoria de] los individuos, sino la relación permanentemente duradera de unos con otros”.²⁰

Por consiguiente, para Fichte no hay una contraposición tajante entre los individuos y el Estado, porque éste no existe *más allá* de la acción y de las relaciones entre los individuos. Tampoco cabe concebir al Estado como equivalente al sector gobernante, como si éste fuera portador exclusivo del poder y como si los conciudadanos estuvieran *fueras* de ese poder; por el contrario, en el Estado absoluto el gobierno lo conforman los conciudadanos a los que se les confió, por el método que sea, la administración del poder del Estado, sin por ello perder –o ponerse por encima de– la igualdad de base, y no hay en el Estado racional absolutamente ningún individuo que no sea ciudadano. Concluye: “Denominamos Estado, en el sentido estricto de la palabra, solamente al resultado, a lo que brota de su dirección [= la dirección del gobierno] y de la fuerza dirigida de los gobernados, para todos en conjunto”.²¹

La unidad de las fuerzas sociales y la unidad entre gobernantes y gobernados, nos devuelven al tema de la consistencia interna. Como anticipamos, el Estado nace en cuanto un grupo de individuos deciden someterse a la dirección de otros. Según cómo se realice la sumisión, Fichte distingue dos (si todos se someten a todos, o no) y luego tres (según cómo todos se someten a todos) conceptos de Estado. Las posibilidades son: (1) o bien no todos se someten a todos; (2) o bien todos se someten a todos, y lo hacen (2a) en un sentido meramente negativo, o (2b) en un sentido negativo y positivo. La escala refleja el grado creciente de perfección.

En el primer caso (1) los sometedores (*Unterwerfer*) se sustraen de la sumisión, es decir, quiebran la reciprocidad y hacen valer únicamente su propio fin. Si este fin propio consiste en el gozo sensible, entonces los sometidos se convierten en esclavos. Si tal fin va más allá del gozo, sucede que los opresores quieren la dominación por la dominación misma, lo cual genera una desigualdad inmodificable. Pero –razona Fichte– un Estado semejante jamás podría obtener totalmente su fuerza de los sometidos, que buscarán de una o de otra manera sustraerse a la dominación; para poder succionar toda

²⁰ Ibíd., FSW VII 146, trad. cit. p. 131.

²¹ Ibíd., FSW VII 147, trad. cit. p. 132.

la fuerza de los sometidos, un Estado tal tendría que convertirlos directamente en esclavos, y entonces ni siquiera merecería el nombre de “Estado incipiente”.²²

En el segundo caso, todos se someten a todos negativamente (2a): esto significa que a cada uno se le asegura el reconocimiento de un fin propio, o de un ámbito para la realización de su libertad, sobre el cual nadie tiene derecho a obstaculizarlo. Aquí comienza el derecho, pero sólo en su base o instancia primigenia. Con ello apenas se ha logrado una igualdad formal, no una igualdad plena; se ha logrado la mera *igualdad de derecho*, no la *igualdad en los derechos*. Se trata de una igualdad formal, no de contenido. El problema radica en que la instancia fundacional empírica o histórica suele tomar como parámetro para el reconocimiento de derechos la desigualdad preexistente. Por tanto, en el Estado que se conforma con ese parámetro subsiste la desigualdad precedente, neutralizada sólo de manera formal y persistente en el contenido y en la cantidad de los derechos.²³ La desigualdad se manifiesta en un grupo de privilegiados que de alguna manera terminan perjudicando la situación de los restantes. Según Fichte, este grado de desarrollo se halla aún muy lejos del Estado absoluto.

El tercer caso (2b) representa la sumisión de todos con todos negativa y positivamente. El sentido negativo se deduce de la anterior definición de libertad como esfera exclusiva que los otros no pueden interferir. El aspecto positivo consiste en que todo fin particular se contiene y armoniza con la finalidad del conjunto. Sólo en este tercer caso la fuerza de lo particular se descubre subsumida y articulada en lo universal. Sólo en este caso la igualdad está verdaderamente enlazada, y los bienes de unos dependen recíprocamente de los bienes de otros, y lo mismo vale para el disfrute, los beneficios, la posición de cada uno, etc. Tal igualdad no excluye la diferencia, sino que la organiza mediante estamentos que colaboran entre sí y en función del todo, pues la diferenciación entre estamentos forma parte del funcionamiento del conjunto.²⁴ En este caso, la unidad logra una consistencia lo suficientemente fuerte como para neutralizar las contraposiciones y armonizar lo particular y lo universal.

De acuerdo con esta clasificación, los dos primeros significados de “Estado” incluyen una connotación negativa, mientras que el tercero revierte esa negatividad en una instancia plena y positiva. En este sentido, se distingue en Fichte una concepción negativa y una concepción positiva del Estado, lo que constituye una clave de comprensión fundamental para conciliar las distintas obras y apreciaciones. Así, “Estado” puede significar dominación, despotismo, exclusión, poder coactivo y represivo, gobierno, etc.; y entonces se trata de una figura insuficiente en el desarrollo de la racionalidad. Pero más

²² Ibíd., FSW VII 150, trad. cit. p. 134.

²³ Ibíd., FSW VII 151, trad. cit. pp. 134-135.

²⁴ Ibíd., FSW VII 151-152, trad. cit. p. 135.

profundamente “Estado” significa reunión, organización, conducción, consistencia, igualdad plena, estabilidad, legitimidad, etc.; y entonces la figura se condice con el concepto racional.

Volviendo al problema de *Los caracteres*, para Fichte el Estado actual se sitúa en el pasaje entre el segundo (2a) y el tercer momento (2b). Recién en este último el Estado alcanza la perfección *según la forma*, pero no aún *según la materia*; es decir, recién aquí están dadas las condiciones para el avance del Estado hacia la perfección de la especie, el punto de partida del pleno desarrollo de la racionalidad.²⁵ Pues el fin del Estado –concluye– “no es otro que el mismo del género humano: que todas sus relaciones sean regidas según la ley de la razón”.²⁶ Y, como anticipamos, “el Estado sólo llega a pensarse con clara conciencia de este fin en la época de la ciencia racional, en la del arte racional”, y en sus figuras anteriores promueve permanentemente este fin “sin su propio saber o sin quererlo”.²⁷

El punto nos conduce a una cuestión señalada al comienzo de este apartado y de gran relevancia para la filosofía jurídico-política de Fichte. Este fin que se propone el Estado, ¿es un fin alcanzable, o forma parte de un progreso que se extiende indefinidamente y cuya culminación no se alcanza jamás? En *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (1794) Fichte caracteriza al hombre en general como Yo puro, que es porque es, y que además es algo, un ser sensible o finito que aspira a realizar, en el marco de la lucha entre Yo y No-Yo, la plena concordancia del Yo consigo mismo que este ser finito encuentra en sí. La búsqueda de concordancia lo conduce a transformar la naturaleza en función de sus propios conceptos, a desarrollar la habilidad de la cultura, a extender el dominio de lo no-racional, en aras de un fin último: “el fin final último es completamente inalcanzable y tiene que permanecer

²⁵ *Ibíd.*, FSW VII 153, trad. cit. pp. 135-136. En cada una de las variantes del Estado se suscita un tipo de *libertad política*: (1) el súbdito es libre en cuanto a su persona, aunque carezca de garantías y de la posibilidad de expresar exteriormente esa libertad; (2a) el súbdito es libre, independiente, y no sólo súbdito, sino también ciudadano, con cierta o relativa libertad asegurada; (2b) todos son ciudadanos del mismo modo y en el mismo grado, y todos participan de la soberanía y son íntegramente súbditos. En este último caso se recupera el significado clásico de la “libertad política”, que está en el fundamento de esa expresión: “un activo y efectivo *hacer el Estado*” (*ibíd.*, FSW VII 154, trad. cit. p. 137; los tipos de libertad política: FSW VII 152-153, trad. cit. pp. 136-137). En otro pasaje (FSW VII 158, trad. cit. p. 140), Fichte aplica esta clasificación a la división del trabajo: (1) algunos trabajan y otros les arrebatan sus productos, y entonces no existe el derecho; (2a) todos trabajan pero no todos participan del producto, y entonces hay igualdad formal pero no de los derechos o de contenido; (2b) todos trabajan y todos participan de los productos, y entonces la igualdad formal también concierne a los derechos.

²⁶ *Ibíd.*, FSW VII 161, trad. cit. p. 142.

²⁷ *Ibídem*. La ciencia y el arte racionales (la cuarta y la quinta época de la vida terrenal) están para Fichte en el futuro, y la ciencia es el saber (la filosofía), mientras que el arte es la aplicación o ejercicio o realización práctica de ese saber.

eternamente inalcanzable”.²⁸ Si el hombre alcanzara a someter todo lo no-racional a sus leyes, se convertiría en Dios.

En esta misma obra, Fichte define (positivamente) a la sociedad en contraposición con el Estado (negativo), al que caracteriza como un tipo particular de asociación que sólo sirve de medio, en determinadas condiciones empíricas, para fundar una ulterior sociedad perfecta. En la última, el Estado y el gobierno serán innecesarios. Pero, para alcanzar esta situación de superfluidad del Estado-gobierno, agrega significativamente, faltan “miríadas de miríadas”²⁹ o “millones o billones”³⁰ de años. ¿Por qué tanto, por qué tan incommensurable? No obstante, este ideal de perfección es lo que permite legitimar el largo camino de perfeccionamiento o perfectibilidad al infinito del hombre; por ende, se trata de un punto de vista moral. Durante mucho, muchísimo tiempo (por no decir por siempre), podemos mejorar.

Por otra parte, el impulso social invita a establecer relaciones recíprocas entre los seres finitos, a completar culturalmente las insuficiencias de la naturaleza, y a comprometerse en el desarrollo de una determinada actividad en un estamento valiéndose de los conocimientos anteriores y aportando al progreso; de este modo, todos y cada uno de los particulares trabajan y colaboran con un sentido de conjunto, donde el beneficio o el perjuicio de uno se traduce a la vez en beneficio y perjuicio del otro.³¹ Esta imagen de una totalidad social donde se produce una retroalimentación intrínseca y donde cada parte está vinculada con cada (otra) parte, parece prescindir por completo del Estado y fundar la base para el perfeccionamiento continuo. Más allá de tal confianza de Fichte en el progreso de la sociabilidad horizontal, la cuestión fundamental –para una interpretación jurídico-política– es si esta sociedad armónica configura un ideal inalcanzable o no. Indudablemente, constituye una idea que impulsa a transformar la sociedad existente, a organizarla y volverla mejor; pero cuando Fichte se pregunta por la perfección o imperfección de la sociedad, sostiene que la respuesta reside en la siguiente cuestión: “¿están atendidas, en la sociedad dada, *todas* las necesidades, y además, *en igual medida*, para el desarrollo y satisfacción de todos? Si fueran atendidas, la sociedad sería, en cuanto sociedad, perfecta”.³²

Ahora bien, que estén atendidas todas las necesidades y en igual medida no significa que la sociedad haya alcanzado su meta, sino que está preparada para acercarse siempre más al ideal de perfección. Y agrega Fichte: “nunca se podría calcular con seguridad [ese progreso]; ella también podría regresar

²⁸ Fichte, J. G., *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, GA I/3 32; *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, edición bilingüe, trad. F. Oncina – M. Ramos, Madrid, Istmo, 2002, pp. 58-59.

²⁹ *Ibíd.*, GA I/3 37, trad. cit. pp. 74-75.

³⁰ *Ibíd.*, GA I/3 41, trad. cit. pp. 84-85.

³¹ *Ibíd.*, GA I/3 44-49, trad. cit. pp. 90-103.

³² *Ibíd.*, GA I/3 52, trad. cit. pp. 108-109.

por un desafortunado azar”.³³ Si el camino no está asegurado, entonces quizás el Estado tenga alguna función que cumplir, quizás el Estado sea fundamental en la satisfacción igualitaria de las necesidades de todos los miembros de la sociedad, y quizás sea el suelo imprescindible desde el que se erige el perfeccionamiento moral. Si las condiciones mínimas no están dadas, entonces el progreso depende del azar, e incluso si están dadas, también aparece el factor azar. Por lo tanto, Fichte presupone aquí dos tipos distintos de perfección: la perfección del punto de partida (alcanzable) y la perfección del punto de llegada (inalcanzable). El ideal ahora deviene en impulso transformador: el punto de partida de la destinación hacia la plena concordancia inalcanzable es un estado de cosas u organización social realmente alcanzable donde todos satisfacen sus necesidades en igual medida.

En consonancia, en *El destino del hombre* (1800) Fichte reconstruye la génesis del Estado a partir de la relación y tensión entre el hombre y la naturaleza. Aunque el sello de lo racional en lo natural sufre todo tipo de contrariedades, los desórdenes más terribles provienen de que el ser humano deviene en el peor enemigo de sí mismo, tanto afuera como adentro del Estado. En efecto, cuando bajo la apariencia de igualdad la mayoría padece el poder y la astucia que dominan en nombre de la ley, y cuando unos pocos disfrutan del privilegio de mantener al resto en eterna esclavitud, el mejoramiento (*Verbesserung*) del conjunto resulta imposible si no se neutralizan los múltiples fines egoístas que conducen a la guerra.³⁴ Los Estados reales adolecen de este vínculo tan endeble, porque en ellos los enlaces sociales se gestaron arbitrariamente y sin razón, de modo que el abuso extendido de los estamentos dominadores no sólo se consolida, sino también se expande con el tiempo hasta volver insoportable la opresión y precipitar el momento revolucionario. Luego, se tiene que fundar un sistema donde los enlaces de unos con otros estén signados por la igualdad. En tal caso, “estos acuerdos serán necesariamente justos y fundarán un verdadero Estado”.³⁵

El verdadero Estado se contrapone al Estado injusto y fáctico. También aquí se halla la distinción y oposición entre una concepción negativa y una positiva del Estado. El verdadero, el racional, fundamenta la paz firme al interior y promueve la paz exterior, y contribuye al desarrollo de la cultura y de la libertad. En un Estado con una Constitución justa, que Fichte confiesa no encontrar aún en ningún lugar, el mal no tiene recompensa, el egoísmo se neutraliza, la opresión que intenta enriquecerse a costa de los demás se revierte en perjuicio para sí mismo.³⁶ Los hombres no luchan unos contra otros, sino que se reúnen contra un enemigo común: la naturaleza no-formada y

³³ *Ibídem*.

³⁴ Fichte, J. G., *Die Bestimmung des Menschen*, FSW II 268-270; *El destino del hombre*, trad. cast. J. Gallo Reyzábal, Salamanca, Sigueme, 2011, pp. 142-144.

³⁵ *Ibíd.*, FSW II 273, trad. cit. p. 148.

³⁶ *Ibíd.*, FSW II 274-276, trad. cit. pp. 149-151.

resistente; no se separan mediante los fines privados, se enlazan necesariamente hacia un único fin común, de modo que surge un cuerpo social en el que todos viven del mismo espíritu y del mismo amor. En el Estado verdadero, entonces, el perjuicio del particular ya no es un perjuicio sólo para él, sino un perjuicio para el conjunto; e igualmente todo progreso es un progreso para todos. Y afirma:

Aquí donde lo pequeño, el estrecho sí-mismo de las personas, ya es aniquilado por la Constitución, cada uno ama verdaderamente a cada otro como a sí mismo, como parte constitutiva de aquel gran Sí-mismo (*grossen Selbst*), [...] del cual también él no es más que una mera parte constitutiva que puede ganar o perder sólo a la vez con el todo.³⁷

La similitud de este pasaje con *El destino del sabio* resulta insoslayable, con la diferencia de que aquí la organicidad social se articula *con* y *dentro* del Estado verdadero, y claramente atraviesa el sí-mismo de los particulares.

Ahora bien, establecida la distinción entre Estado real y Estado racional, Fichte se pregunta si el último, el Estado verdadero, es un fin de nuestra vida terrenal o no. Y responde contundentemente que el Estado verdadero *debe* y *tiene que* ser realizado en cierto tiempo y en esta vida. No es una meta inalcanzable. No es un drama urdido por un espíritu maligno para volver estéril el esfuerzo por implantarlo, ni un permanente retornar en círculo al punto de partida. Por lo tanto, el Estado donde cada parte se beneficia y se daña en armonía con el todo constituye una meta que debe y puede ser alcanzada.³⁸ Esto no significa que no haya otros fines ulteriores; en efecto, el Estado verdadero se manifiesta como condición para la realización de la moralidad. Pero el mundo suprasensible o inteligible opera como lo vivo, lo que anima al mundo sensible, y está en unidad con éste para transformarlo, para realizar la ley, el deber, etc.³⁹ Aunque Fichte enfatiza la relevancia de este fin moral superior, no lo desgarra de lo terrenal; tampoco lo armoniza completamente. Porque el sujeto no podría asumir la tarea (“Yo debo ser libre”), y producir la propia destinación, si no se hallase en tensión con lo terrenal, es decir, sin esfuerzo, sin aspiración, sin una lucha donde lo terrenal –y, por ende, el Estado verdadero como fin alcanzable– cumple un papel importantísimo –tan importante como ineliminable, y tan ineliminable como central– en el despliegue de la cultura y de la moralización.

En consecuencia, también en *El destino del hombre* Fichte distingue entre fines alcanzables y fines inalcanzables, los primeros relacionados con la organización y con el Estado, y los segundos relacionados con el progreso

³⁷ Ibíd., FSW II 277, trad. cit. p. 152.

³⁸ Ibíd., FSW II 278, trad. cit. pp. 153-154.

³⁹ Ibíd., FSW II 282-283, trad. cit. pp. 159-160.

al infinito de la moralidad. Los fines alcanzables relacionados con la organización y con el Estado son condición para los fines inalcanzables de la moralidad. En el “mientras tanto” eterno del camino infinito, el Estado contribuye de manera insuprimible al progreso social, económico, cultural y moral. En palabras de *Los caracteres*: “el Estado promueve [...], mediante su mera existencia, la posibilidad de desarrollo universal de la virtud entre la especie humana, por cuanto produce la buena costumbre exterior y eticidad”.⁴⁰ Y si todos sus miembros fueran virtuosos, el Estado perdería –esto es, se tornaría superfluo– su carácter coactivo, pero sería “el director, el conductor y el consejero fiel”⁴¹ de la totalidad de las voluntades. Así como en las organizaciones más básicas surge una autoridad o un referente que aglutina bajo su figura un múltiple determinado, del mismo modo las organizaciones más avanzadas y cultivadas también requieren de un *elemento decisivo*, el de la conducción y la reversión del todo sobre sí. Con mayor o menor moralidad, en el ámbito jurídico-político siempre se requiere una *decisión última* que fundamente un estado de cosas.

Hacia el final del segundo Apéndice del *Fundamento del derecho natural*, Fichte traza una frase que expresa plenamente la distinción entre derecho y moral o entre fines alcanzables y fines inalcanzables. En este contexto, distingue entre una “*federación de pueblos*” y un “*Estado de pueblos*”:

La diferencia se funda en esto. En el Estado el particular puede ser coaccionado a ingresar, porque fuera del Estado no es posible en absoluto una relación jurídica con él [el particular]. Pero ningún Estado puede ser coaccionado a ingresar en esta federación.⁴²

Además de equiparar individuo y Estado, en este pasaje Fichte argumenta en favor de una federación que mantenga la autonomía y libertad de los Estados enlazados. En cambio, en un “*Estado de pueblos*”, los Estados particulares perderían su autonomía desde el momento en que se los coacciona a ingresar. Ahora bien, en este punto de retorno al esquema donde una multiplicidad se unifica de cierta manera, Fichte se pregunta cómo lograr que la federación no sea injusta, o cómo hacer imposible que sea injusta. Y la respuesta última es una no-respuesta, que el mismo Fichte equipara al pueblo reunido en asamblea –es decir, al interdicto–:⁴³ no hay ninguna garantía de que la decisión última no sea arbitraria. Ante este panorama, remata:

Mientras la razón pura no aparezca en persona sobre la tierra, y asuma el cargo de juez, siempre tiene que existir un juez supremo,

⁴⁰ Fichte, J. G., *Die Grundzüge*, FSW VII 168, trad. cit. p. 147.

⁴¹ *Ibídem*.

⁴² GNR An.II § 16, GA I/4 160, FDN 420-421.

⁴³ GNR § 16. Véase abajo: 8.6.

[un juez] que, porque aún es finito, se puede equivocar o tener una voluntad mala.⁴⁴

La razón pura “en persona” constituye una gran metáfora de ese horizonte inalcanzable y del drama inherente a la finitud: en ésta la armonía siempre requiere dirección, nunca se logra espontáneamente. Aunque la respuesta última de Fichte pueda parecer insatisfactoria, revela la diferenciación que señalábamos entre fines alcanzables y fines inalcanzables y la relevancia de los primeros en relación con los segundos. A partir de esta distinción, el Estado y el derecho juegan un papel esencial e ineliminable en la organización comunitaria y en el desarrollo de la cultura y la moralidad. Las miradas o millones de años, o la presencia de la razón pura en la reconciliación plena de la infinitud consigo misma, permanecen como horizontes, y en el “mientras tanto” o “hasta que” se requieren instituciones de unificación y de una cumbre o conducción que decida para el conjunto.

A continuación ofrecemos un breve panorama de las principales corrientes de interpretación del concepto de Estado en la literatura especializada sobre la filosofía de Fichte, y luego delimitamos nuestra perspectiva.

1.4) LAS TEORÍAS HABITUALES SOBRE EL ESTADO EN FICHE

En las últimas décadas la bibliografía especializada oscila en tres grandes corrientes de interpretación sobre el concepto de Estado en Fichte, que de modo didáctico denominamos (1) teoría de la superfluidad, (2) teoría de la coacción o arbitraje, (3) teoría de la neutralización o relativización.⁴⁵ Cabe aclarar que en algunos aspectos las corrientes se superponen o asemejan, que las dos primeras son más homogéneas que la tercera, y que los/as autores/as no suelen reconocerse como formando parte de esta clasificación; de todos modos, estas líneas de interpretación funcionan como grandes directrices y permiten dilucidar una cuarta perspectiva.

La teoría de la superfluidad parte de una concepción negativa del Estado que se sustenta en los primeros escritos de Fichte y la extiende a toda la obra. En cuanto ente ordenador, el Estado aparece aquí enajenado de la sociedad y destinado a eliminarse o aniquilarse paulatinamente con el perfeccionamiento moral de los particulares. Por el contrario, la teoría de la coacción y del arbitraje define al Estado como poder coactivo necesario e ineliminable bajo la presuposición de maldad o de conflicto entre las voluntades particulares; es decir, reconoce el carácter negativo del Estado, pero lo reorienta en función de la coerción o del arbitraje. La tercera teoría se aleja de estas dos

⁴⁴ GNR An.II § 19, GA I/4 162, FDN 422.

⁴⁵ Estas perspectivas las hemos presentado y debatido en “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.

primeras –que en gran medida encierran el debate en torno de la posibilidad o imposibilidad de eliminación del Estado, así como la articulación entre derecho y moral–, y sitúa al Estado en una constelación conceptual que no minimiza y ni potencia la dimensión coactiva-arbitral. Así, neutraliza la negatividad de la superfluidad y la negatividad de la coacción, y habilita cierta mirada sobre el Estado más allá de esos dos aspectos, aunque en algunos casos lo relativiza con lo social y lo económico. A partir de esta tercera línea el Estado cobra cierta relevancia y se abre un panorama de valorización positiva. El paso siguiente, el de la interpretación que abonaremos, consiste en reconocer que el concepto de Estado resulta fundamental. En el presente apartado proponemos analizar estas corrientes a partir de un autor/a representativo/a de cada una, luego ponderamos las fortalezas y debilidades de las líneas de interpretación, y esbozamos ciertos aspectos de una concepción positiva del Estado en Fichte.

En primer lugar, entre los exponentes de la teoría de la superfluidad, G. Geismann resulta significativo porque protagoniza en los *Fichte-Studien* un debate con R. Schottky, principal referente de la segunda corriente, un debate que traza las coordenadas generales posteriores. Ya desde el título Geismann anuncia la supresión del Estado, y argumenta que el derecho completo descansa en la idea de hombre como ser capaz de eticidad.⁴⁶ Con esta idea se retrotrae a los primeros escritos de Fichte, donde el derecho se deduciría de la ley moral, y desde tales primeros escritos, e intercalando pasajes de distintas fuentes, interpreta el *Fundamento del derecho natural* y califica de “aparente” el cambio de posición de Fichte en esta obra.⁴⁷ Geismann deduce el Estado como garante del orden jurídico, pero sólo como medio para un fin

⁴⁶ Geismann, G., “Fichtes »Aufhebung« des Rechtsstaats”, en *Fichte-Studien*, n° 3, 1991, p. 86.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 89. En las antípodas de esta interpretación de la filosofía jurídico-política como un continuo entre 1793 y 1813, A. Renaut (“L’État Fichtéen. Sur quelques apories du Républicanisme”, en Goyard Fabre, S. (ed.), *L’État moderne. 1715-1848*, París, Vrin, 2000, pp. 259-260) subraya las importantes y tal vez inconciliables diferencias en las distintas obras de Fichte. En la misma línea, F. Oncina (“El iusnaturalismo agónico: la teoría fichteana del contrato”, en López Domínguez, V. (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid, Complutense, 1996, pp. 75 ss.) distingue cuidadosamente entre los primeros escritos jurídico-político-sociales, los “escritos de revolución”, y los ulteriores, en especial el *Fundamento*. También J. L. Villacañas (“Fichte y los orígenes del nacionalismo alemán moderno”, en *Revista de estudios políticos* (nueva época), n° 72, 1991, pp. 150-151) enfatiza el giro argumentativo de Fichte, que deja de priorizar la individualidad para priorizar lo colectivo, e interpreta ese giro como camino hacia el nacionalismo, aspecto que Villacañas desarrolla en trabajos ulteriores: “Fichte y el derecho natural: de la constitución social de la individualidad a la categoría política de nación”, estudio introductorio a Fichte, J. G., *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. J. Villacañas – F. Oncina Coves – M. Ramos, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, pp. 13-100; y *La nación y la guerra. Confederación y hegemonía como formas de concebir Europa*, Murcia, DM, 1999.

ético superior,⁴⁸ el de restablecer mediante coacción la “armonía preestablecida”⁴⁹ del plano moral y volverse superfluo e innecesario. Lo jurídico se explica, según este autor, a partir de que Fichte proyecta al estado de naturaleza una “desarmonía preestablecida” que justifica la fundación del Estado “como la unidad (artificial) de la voluntad de todos”.⁵⁰ Por tanto, en cuanto la coacción transforme la desarmonía proyectada en armonía moral, el Estado tiene que ser suprimido.⁵¹

En segundo lugar, el primer referente de la teoría de la coacción y del arbitraje, R. Schottky, construye toda una línea de interpretación sobre la filosofía política de Fichte, principalmente desde Hobbes y Rousseau, pero también desde Kant, donde el presupuesto del egoísmo constituye el rasgo distintivo del derecho frente a la moral.⁵² Este rasgo implica una manera de concebir la deducción del Estado, así como la reintroducción de la moral para la reversión del egoísmo extremo desde una armonía interna de orientación hacia el bien o “astucia de la razón”.⁵³ En lo concerniente al Estado, Schottky

⁴⁸ Geismann, *op. cit.*, p. 92.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 94.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 95.

⁵¹ Esta perspectiva de la superfluidad se halla en V. López Domínguez (“Sociedad y Estado en el pensamiento de Fichte”, en *Anales del seminario de Historia de la filosofía*, V, Madrid, Complutense, 1985, pp. 118 ss.; “Fichte o la revolución por la filosofía”, en *Revista de Filosofía*, 3^a época, vol. VI n° 9, Madrid, Complutense, 1993, pp. 148 ss.; “Individuo y Comunidad: reflexiones sobre el eterno círculo fichteano”, en *Daimon*, n° 9, Murcia, 1994, pp. 221-222), aunque reconoce que la perfección nunca se alcanza (*ibíd.*, p. 219, y en “Political Realism in Idealism: Fichte versus Hegel and their Different Versions of the Foundation of Right”, en Breazeale, D. –Rockmore. T. (eds.), *Fichte, German Idealism and Early Romanticism, Fichte-Studien-Supplementa* Bd. 24, Ámsterdam / Nueva York, 2010, pp. 233-234); también en L. Fonnesu (“La società concreta. Considerazioni su Fichte e Hegel, en *Daimon*, n° 9, 1994, pp. 247-248; y “Die Aufhebung des Staates bei Fichte”, en *Fichte-Studien*, n° 11, 1997, pp. 85-88, 92, 94-95), con matices en T. S. Hoffman (“Staat der Freiheit – freier Staat. Deduktion, Imagination und Begriff objektiver Freiheit bei Fichte und Hegel”, en Ameriks, K. – Stolzenberg, J. (Hrsg.), *Der Begriff der Staates, Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* n° 2, Berlín, W. de Gruyter, 2004, pp. 224-225, 230-233) y en E. Acosta (“L’annihilation de l’État à partir des concepts d’homme, de société et d’État dans les *Leçons sur la destination du savant*”, en Goddard, J.-Ch. –Rivera de Rosales, J. (eds.), *Fichte et la politique*, Milán, Polimetrica, 2008, pp., 401-413; y *Schiller versus Fichte. Schillers Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit*, Ámsterdam / Nueva York, Rodopi, 2011, pp. 263-274), y más fuertemente en L. Siep (“Staat und Kirche bei Fichte und Hegel”, *Symposium J. G. Fichte*, Hrsg. W. Beierwalters – E. Fuchs, Múnich, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 2009, pp. 48-52).

⁵² Schottky, R., *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert (Hobbes, Locke, Rousseau und Fichte)*, Ámsterdam / Atlanta, Rodopi, 1962; reed. 1995, pp. 184 ss. Véase también: “Staatliche Souveränität und individuelle Freiheit bei Rousseau, Kant und Fichte”, en *Fichte-Studien*, n° 7, 1995, pp. 136 ss.

⁵³ Schottky, R., *Untersuchungen*, *op. cit.*, p. 189.

destaca la necesidad de un poder coactivo para la pacificación. Al enlazar la impronta hobbesiana con el derecho de coacción en la situación natural, el grado creciente de conflicto torna “imprescindible”⁵⁴ al Estado, para la aplicación de la coacción y para la delimitación de las esferas de libertad de los individuos. Tal visión del Estado concentra toda la relevancia de éste en la coacción, y se opone a la teoría de la superfluidad en cuanto lo presenta como ineliminable.

En efecto, Schottky polemiza con Geismann en términos muy duros y, no obstante, aleccionadores. Ante todo, advierte sobre la composición de citas que “perteneцен a contextos sumamente heterogéneos” y cuyo resultado “no puede arrojar más que una caricatura divertida”.⁵⁵ Y se dirige a la obra que Geismann minimiza o subsume en otras fuentes: el *Fundamento del derecho natural*. Aunque le concede a su contrincante el eticismo como hilo conductor del pensamiento político de Fichte, rechaza que sea aplicable a esta obra la idea del derecho como instancia a-moral –y, por consiguiente, falsa– y la idea de que el Estado esté construido como pura institución jurídica, sin ninguna articulación con el destino ético de la humanidad. Schottky recupera el lugar del derecho en el sistema, tal como Fichte lo expone en la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* (1796): el derecho se explica porque la autolimitación moral de los individuos no alcanza para conformar la comunidad de seres libres e iguales. La obligación jurídica de reunirse con otros se erige independientemente de la moral, y sólo por la obligación se puede cumplir el deber ético.⁵⁶ Schottky subraya que el Estado colabora en el desarrollo de la eticidad,⁵⁷ y concluye: “Según Fichte, podría darse un «suprimir» tal vez efectivo del Estado jurídico en la eticidad y la religión, pero sólo en cuanto [entendido] como «elevar» (*elevare*) y, con ello, también un «conservar» (*conservare*), no como «negar» (*negare*)”.⁵⁸ Así, el Estado y el derecho no sólo contribuyen al ordenamiento y a las conexiones históricoculturales, éticas y religiosas, a la formación y al *ethos* común, sino que además son ineliminables. Incluso con argumentos que su rival debería aceptar, Schottky llega a la conclusión contraria: el Estado y el derecho son insuprimibles, y a lo sumo suprimir el Estado significa conservarlo en un sentido superador.⁵⁹

⁵⁴ *Ibid.*, p. 198.

⁵⁵ Schottky, R., “Rechtsstaat und Kulturstaat bei Fichte. Eine Erwiderung”, en *Fichte-Studien*, n° 3, 1991, pp. 118 y 141.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 132.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 145-146.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 152.

⁵⁹ La teoría de la coacción y del arbitraje se puede encontrar en S. Reiss (*Fichtes “Reden an die Deutsche Nation” oder: vom Ich zum Wir*, Berlín, Akademie Verlag, 2006, pp. 92-94), P. Rohs (*Johann Gottlieb Fichte*, Múnich, Verlag Beck, 2007, pp. 82-83), M. Kühn (*J. G. Fichte. Ein deutscher Philosoph (1762-1814). Biographie*, Múnich, Verlag C. H. Beck, 2012, cap. VII), F. Schwember (*La libertad como fundamento de la propiedad en*

A partir de esta línea interpretativa paradigmáticamente representada por Schottky se suele deducir al Estado de la situación natural belicosa y como institución esencialmente coactiva. G. Duso, por ejemplo, busca compensar esta perspectiva y atenuar el hobbesianismo apelando al reconocimiento,⁶⁰ al igual que T. S. Hoffman.⁶¹ En la misma línea de Duso, F. Oncina, I. Maus y G. Rametta⁶² analizan el Estado desde la compleja trama de contratos. Por un lado, si bien se revaloriza el concepto de Estado frente a la perspectiva de la superfluidad, por otro lado y al mismo tiempo se lo neutraliza u opaca en virtud de otras consideraciones presuntamente más relevantes.

Además, la teoría de la coacción y del arbitraje permite abrir un abanico de nuevos problemas,⁶³ especialmente el de la estructura y consistencia interna del *Fundamento del derecho natural*. Si el reconocimiento condiciona el

la filosofía del derecho de Kant y Fichte, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, tesis doctoral 2011, pp. 315-319, 328, 332), y H. Arrese Igor (“El derecho de coacción como garantía del concepto de derecho”, en Acosta, E. (ed.), *Revista de estudios sobre Fichte*, vol. 1, EuroPhilosophie, 2010, pp. 69-70; “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. 143, 152-159; y “El ámbito de la libertad individual en la teoría fichtiana del derecho natural de 1796/1797”, en Acosta, E. (ed.), *Revista de estudios sobre Fichte*, vol. 2, EuroPhilosophie, 2011, pp. 28-43).

⁶⁰ Duso, G., “Libertà e Stato in Fichte: la teoria del contratto sociale”, en Duso (comp.), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milán, FrancoAngeli, 1998, pp. 285 ss.

⁶¹ Hoffman, T. S., *op. cit.*, pp. 230-231.

⁶² Oncina, F., “El iusnaturalismo agónico”, *op. cit.*, pp. 90 ss.; Maus, I., “Die Verfassung und ihre Garantie: das Ephorat (§§ 16, 17 und 21)”, en Merle, J.-Ch. (ed.), *J. G. Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Berlín, Akademie Verlag, 2001, pp. 139 ss.; y Rametta, G., “Derecho y poder en Fichte”, en Duso G. (ed.), *El poder: para una historia de la filosofía política moderna*, trad. cast. S. Mattoni, México, Siglo XXI, 2005, pp. 232-233.

⁶³ En este punto, y a partir de la interpretación de L. Siep (*Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Friburgo/Múnich, Karl Alber, 1979, pp. 35-36; *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, pp. 42-43), que a su vez se sigue de Schottky (*Untersuchungen*, *op. cit.*, pp. 176 ss.) y se replica en R. Williams (*Recognition. Fichte and Hegel on the Others*, Nueva York, State University of New York Press, 1992, p. 64), se plantea la oposición entre el reconocimiento y la situación natural hobbesiana. Esta línea prosigue en A. Renaut (*Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, París, PUF, 1986, pp. 240-241), y J. Clarke (“Fichte and Hegel on Recognition”, *British Journal for the History of Philosophy* 17 (2), 2009, pp. 366-370) la considera como crítica a Fichte. Sin embargo, Siep matiza su posición inicial (*Praktische Philosophie*, *op. cit.*, pp. 57-61). Contra la dualidad y el hobbesianismo extremo, véase: W. Janke (“Anerkennung. Fichtes Grundlegungen des Rechtsgrundes”, en *Kant-Studien*, LXXXII, 1992, p. 210), J. Kloc-Konkolowicz (“Gegenseitige Anerkennung als Grundlage des Rechtstaates: Kant und Fichte”, en Asmuth, Ch. (Hrsg.), *Transzentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2007, pp. 257-258), J. Martins Da Cunha (*Juízo moral, história e revolução em Kant e Fichte*, São Paulo, Universidade de São Pablo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências

estado de naturaleza, entonces éste pierde –o se reduce a mínima expresión– el carácter belicoso, y así se diluye la principal arma argumentativa de esta teoría, la coacción. Si el reconocimiento no juega ningún papel, entonces ¿por qué antecede a la situación natural? ¿Qué función cumpliría? ¿Cómo se concilian el individuo libre guiado sólo por el auto-interés, y el ser racional finito que, para ponerse a sí mismo, tiene que admitir otro ser igual a él y con la misma dinámica? Y a la inversa, la neutralización del hobbesianismo mediante el reconocimiento se topa con la dificultad de que Fichte afirma que no quiere trazar una filosofía del derecho formal y vacía; por ende, no puede prescindir de la aplicación, y sin ésta la comunidad jurídica se consume en un conflicto infinito.⁶⁴ El reconocimiento sin aplicación es una abstracción, una teoría sin práctica, y lo mismo sucede con la situación natural sin Estado.⁶⁵

En tercer lugar, en algunos trabajos recientes surgen ciertos matices que permiten trascender la dicotomía entre las corrientes anteriores, de modo que no se convalida la supresión del Estado, ni se lo reduce a una tarea coactiva-administrativa. En alguna medida, esta tercera corriente abre la posibilidad de una concepción positiva del Estado, pero relativizado en ciertas funciones. Para esta teoría tomamos como ejemplo representativo a C. De Pascale.⁶⁶ Al analizar el surgimiento del Estado, De Pascale señala su articulación con el derecho de coacción y concibe al “derecho natural realizado” como voluntad común, una entidad distinta y separada de los otros organismos institucionales y que ocasionalmente coincide con el pueblo. Se trata de un poder constituyente erigido en la situación de excepción. Así, la constitución sirve para contener el accionar del pueblo en casos excepcionales, y concierne al Eforato el llamamiento a la comunidad. De Pascale enfatiza el sustento social sobre el que descansa la institución común, neutraliza el componente egoísta y reduce la connotación negativa del Estado; sin embargo, conserva una contraposición implícita entre gobierno y pueblo, posibilidad que Fichte mismo abona. En otro artículo, afirma que en los primeros escritos de Fichte el Estado se halla al servicio de la sociedad, y que su tarea consiste en asegurar y

Humanas, Tesis Doctoral, 2007, p. 171), V. López-Domínguez (“Political Realism in Idealism”, *op. cit.*, p. 233) y C. Kinlaw (“Practical Rationality and Natural Right: Fichte and Hegel on Self-Conception within a Relation of Natural Right”, en Breazeale, D. – Rockmore, T. (eds.), *Fichte, German Idealism and Early Romanticism, Fichte-Studien-Supplementa*, Bd. 24, Ámsterdam/Nueva York, 2010, pp. 208-209, 213, 215-216).

⁶⁴ GNR § 8, GA I/3 394, FDN 181-182; GNR § 12, GA I/3 416-417; FDN 205-206.

⁶⁵ GNR § 9, GA I/3 403-404, FDN 192; GNR § 15, GA I/3 432, FDN 222.

⁶⁶ De Pascale, C., “Res publica”, en Goddard, J.-Ch. –Rivera de Rosales, J. (eds.), *Fichte et la politique*, Milán, Polimetrica, 2008, pp. 169-171.

mejorar la vida común.⁶⁷ De esta perspectiva extrae el concepto de sociabilidad como habilidad que el hombre debe perfeccionar, porque está destinado a vivir con y entre otros seres racionales.⁶⁸ Pero en el *Fundamento del derecho natural* –prosigue De Pascale– Fichte intencionalmente distingue y separa la institución jurídico-estatal de la sociedad. La sociedad permanece como trasfondo, “origen y fundamento del Estado mismo”.⁶⁹ Ligada con la tarea propia de lo común, la sociedad se identifica con el pueblo, la voluntad general y la situación de excepción. De nuevo, esta diferencia se basa en la contraposición entre gobierno y pueblo.⁷⁰ En esta perspectiva el Estado contiene una importancia relativa, neutralizada por la sociabilidad.⁷¹ La dimensión vertical-institucional aparece efectivamente y sin apelar a una antropología conflictiva-destructiva, a la vez que se soslaya en una horizontalidad que comprendería de suyo lo común.

Entre las tres corrientes analizadas hasta aquí, la primera contiene el mérito de enfatizar la crítica de Fichte hacia el Estado desarticulado o despótico que se destaca especialmente en los primeros escritos. Además, ensaya una mirada global que permite atravesar distintas obras, pero con el problema de que traslada interpretaciones de un contexto argumentativo a otro, como si ambos fueran homologables y sin atender a la organicidad de cada uno. La debilidad reside en que esta teoría, respecto del Estado, no capta nada más allá de lo negativo, minimiza la relevancia jurídico-política y la distinción entre derecho y moral. La teoría de la coacción y del arbitraje contiene los

⁶⁷ De Pascale, C., “Geselligkeit und Gesellschaft bei Fichte”, (trad. S. Monhardt), en *index. Scienze Giuridiche, Scienze Cognitive e Intelligenza artificiale*, revista on-line, n° 17, 2012, p. 320.

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 328.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 331.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 332.

⁷¹ En una dirección similar: K. Ameriks y J. Stolzenberg (*Der Begriff der Staates, Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* n° 2, Berlín, W. de Gruyter, 2004, p. 2); N. Nomer (“Fichte and the Relationship between Self-Positing and Rights”, en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 48, n° 3, 2010, pp. 471-480). Un enfoque más centrado en lo económico: D. Fusaro (“L’aporia dello Stato in Fichte. L’egemonia della politica sull’economia come reazione all’epoca della compiuta peccaminosità”, en *Giornale Critico di Storia delle Idee*, Año 3, n° 5, 2011, pp. 117-125), D. James (“Applying the concept of right: Fichte and Babeuf”, *History of political thought*, vol. XXX n° 4, 2009, pp. 659-661, 672; *Fichte’s Social and Political Philosophy. Property and Virtue*, Cambridge University Press, 2011, pp. 22-37, 53-54; “Conceptual Innovation in Fichte’s Theory of Property: The Genesis of Leisure as an Object of Distributive Justice”, en *European Journal of Philosophy*, vol. 23, 2012, pp. 3-4, 6), y en lo económico-social-cultural: A. Damiani (“Autoridad política y soberanía popular en el joven Fichte”, en *Revista científica de UCES.*, vol. XVI n° 1, 2012, pp. 40, 46; “Trabajo y ciudadanía en la filosofía política de Fichte”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n° 48, 2013, pp. 292-300; “República y trabajo en Fichte”, AAVV, *Actas del segundo simposio de filosofía moderna*, Rosario, Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, 2014, pp. 20-35).

méritos de afianzar el carácter ineliminable del Estado, apreciar la vertiente hobbesiana, ofrecer una interpretación consistente para el *Fundamento del derecho natural*, y recuperar la fuerza de lo jurídico-político. La debilidad reside en anclarse en la coacción y minimizar la organización interna y la articulación de la voluntad común con las voluntades particulares. Así, la explicación del Estado a través de voluntades malas y egoístas soslaya el componente de reconocimiento y reciprocidad, y legitima un Estado meramente administrativo cuya razón de ser consiste en mantener las limitaciones mediante coacción, penalidad y aparato policial. Por último, la teoría de la neutralización y relativización del Estado recupera atributos esenciales y funciones específicas y positivas que se sitúan más allá de la coacción y que no caen en la superfluidad; en ello reside su gran mérito. De este modo se visualizan el reconocimiento, la propiedad, la redistribución, la intervención económica, la sociabilidad y la organización. La debilidad estriba en que no concibe al Estado como agente central de todas estas actividades, sino que lo coloca en un lugar relativo, ni totalmente negativo ni totalmente positivo. En esta última línea, entonces, emerge la verticalidad institucional pero como sujeta y/o disuelta en el plano de la sociabilidad horizontal.

Algunas interpretaciones recientes tienden a subrayar más fuertemente el rol del Estado sin presuponer que ello atenta contra la libertad individual o contra la interacción social.⁷² Entre ellas señalamos una muy representativa, la de G. Zöller,⁷³ que además de ofrecer una mirada integral de la filosofía de Fichte, reconoce explícitamente la centralidad del Estado, cuando dice: “El poder ordenador central de la tríada práctica de derecho, eticidad y religión, es el Estado”;⁷⁴ es decir, el Estado involucra la eticidad y la religión. Del Estado se desprenden, según Zöller, la historia, la política y la pedagogía.⁷⁵ Aunque su análisis se enfoca en la *Staatslehre* de 1813, reúne todas las

⁷² Por ejemplo, J. Martins Da Cunha (*Juízo moral*, op. cit., pp. 173-179), 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. (eds.), *Rights, Bodies and Recognitions: New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate, 2006, pp. 187-189; “Freiheit und Eigentum. Fichtes aussermoralische Begründung des Rechts”, en Zöller, G. (Hrsg.), *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*, Baden-Baden, Nomos, 2011, pp. 29, 38), J. Kloc-Konkolowicz (“Gegenseitige Anerkennung”, op. cit., pp. 258-260), M. Rampazzo Bazzan (“Persönlichkeit und Denkfreiheit. Ein Beitrag zur Entstehung des Urrechtsbegriffs bei Fichte”, en Asmuth, Ch. (Hrsg.), *Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2007, p. 387).

⁷³ Zöller, G., “Einleitung: Freiheit, Gleichheit, Gemeinschaftlichkeit. Fichte über Ursprung, Möglichkeiten und Grenzen des Staates”, en Zöller, G. (Hrsg.), *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*, Baden-Baden, Nomos, 2011, p. 11.

⁷⁴ Ibíd., p. 12.

⁷⁵ Ibíd., pp. 12-13.

obras jurídico-políticas de Fichte bajo un mismo hito: la “reflexión sistemática sobre las condiciones, posibilidades y límites del orden estatal”.⁷⁶ Y agrega: “Como nota fundamental del pensamiento estatal de Fichte se muestra según esto la intuición de que el Estado presenta, o bien un primero, o bien un último, en la existencia humana”.⁷⁷ Aunque Zöller admite, tal como se evidencia en el título de su compilación, que el Estado es un medio para la libertad, la igualdad y la comunidad (*Gemeinschaftlichkeit*), de ninguna manera lo subsume a la connotación moral ni a la superfluidad.⁷⁸

Nuestra interpretación⁷⁹ se inscribe en esta línea y va más allá al poner el foco en la centralidad del Estado en la filosofía política de Fichte. Pues en el *Fundamento del derecho natural* la libertad y la sociabilidad se realizan únicamente *a través de, en y dentro del Estado*. Ante todo, no hay que subsumir el derecho a la moralidad, sino vincularlo con la Doctrina de la Ciencia y la asunción de finitud en el ser racional; tampoco hay que diseccionar la obra y tomar fragmentos, sino reconstruir el espíritu de conjunto. Así, en las secciones dedicadas al reconocimiento y la corporalidad, observaremos que Fichte muestra que el sujeto sólo puede devenir tal en relación con otro y, por ende, tiene que ser comunidad para pensarse como individuo. Sin esta articulación entre partes y todo, y sin la ficcionalidad de la situación natural, no se comprende el sentido de la voluntad común, esto es, su necesaria institucionalidad y la organización social-económica que se sigue de ella. Si ni la sociabilidad, ni la subjetividad, pueden subsistir sin Estado, entonces éste, concebido como vinculación comunitaria, no es un aspecto más, sino el fundamento último e insuprimible de la vida jurídica, social, política, cultural, económica, etc. Y si el *Fundamento del derecho natural* se deduce en coherencia con los principios de la Doctrina de la Ciencia, entonces tendremos que indagar en los fundamentos metafísicos que sustentan esta concepción.

1.5) DELIMITACIÓN Y ORGANIZACIÓN DEL TEMA

El tema de este libro es el concepto de Estado y su fundamentación en la principal obra jurídico-política del Fichte de Jena (1794-1800), el *Fundamento del derecho natural* (*Grundlage des Naturrechts*: 1796-7). En esta obra Fichte no sólo deduce y legitima un concepto de Estado racional que

⁷⁶ Ibíd., p. 13. Sin embargo, no deja de señalar matices y diferencias entre las distintas obras de Fichte, que divide en cuatro etapas (Zöller, G., “Der Staat und das Reich. Fichtes politische Geschichtsphilosophie”, en Zöller, G. (Hrsg.), *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*, Baden-Baden, Nomos, 2011, p. 119).

⁷⁷ Zöller, G., “Einleitung”, *op. cit.*, pp. 13-14.

⁷⁸ Zöller, G., “Der Staat”, *op. cit.*, p. 198.

⁷⁹ Como antecedentes de la misma, véase: “El estado natural del hombre es el Estado”, en *Revista de estudios sobre Fichte*, vol. 1, EuroPhilosophie, 2010, pp. 33-68; “Uno y todo: del romanticismo al organicismo de Fichte”, en *Revista de Estudios sobre Fichte* [en línea], n° 9, 2014.

difiere radicalmente de la concepción negativa del Estado que él mismo sustenta en sus primeras obras con contenido social, jurídico y político, sino también ofrece una justificación filosófica que avala esta nueva concepción y que se basa en los principios de la Doctrina de la Ciencia, tal como lo expresa el subtítulo. En efecto, el punto de partida del *Derecho natural* es la Yoidad,⁸⁰ y su desarrollo mediante el ser racional finito conduce a la comunidad jurídica (§§ 1-7), cuya aplicación y realización última se alcanza con el ser-común o Estado (§§ 8-16). Por tanto, el concepto de derecho, en cuanto “concepto originario de la razón pura”,⁸¹ descansa en la Doctrina de la Ciencia.

Como anticipamos, dado que se trata de una concepción no formulista (formal, abstracta o vacía) de la filosofía y del derecho,⁸² y dado que la filosofía “real” o verdadera tiene que captar el “espíritu en el acto”,⁸³ una investigación sobre un determinado concepto –en este caso, el Estado– no puede sino evitar la fragmentación de la letra, y atenerse al sentido vital del conjunto, al espíritu. Así, el doble desafío de este trabajo abarca tanto la reconstrucción genética y filosófica del concepto de Estado a partir de los principios de la Doctrina de la Ciencia y en contraste con la visión negativa de las primeras obras, como la ponderación de la relevancia del concepto de Estado al interior de la estructura del *Derecho natural*, y que se termina de completar (únicamente en el sentido de establecer un corte, pues la temática prosigue) en su determinación ulterior en *El Estado comercial cerrado (Der geschlossene Handelsstaat)*: 1800), donde Fichte establece claramente la distinción entre el Estado racional y el Estado real.

Ahora bien, la cuidadosa separación entre una concepción negativa y una concepción positiva del Estado se desprende del análisis que Fichte mismo realiza en *Los caracteres de la edad contemporánea*, como señalamos arriba. El punto resulta ser clave, porque se halla a la base de la crítica de Fichte al Estado en los primeros escritos y permite explicar su adhesión a un concepto racional del mismo en el *Derecho natural* y en *El Estado comercial cerrado*. Además, esta distinción no ha de comprenderse sólo al interior de las obras jurídico-políticas, sino también en consonancia con la Doctrina de la Ciencia o, más precisamente, a partir de la polémica entre idealismo y dogmatismo, que se traduce tanto en la elaboración de un sistema organizado y donde la unidad funda la multiplicidad, como en el entramado de principios fundamentales que se despliegan en la teoría y en la práctica, que tienen como eje el conocer y el actuar, y que arrojan la primacía de la voluntad. Todos estos aspectos convergen ya en las primeras secciones del *Derecho natural*, y por

⁸⁰ GNR Ein., GA I/3 313, FDN 103.

⁸¹ GNR Ein., GA I/3 319, FDN 108.

⁸² GNR Ein., GA I/3 316-322, FDN 106-111.

⁸³ GNR Ein., GA I/3 316, FDN 106.

cierto la voluntad configura, mediante su articulación entre lo universal y lo particular, el hilo conductor que convalida una visión positiva del Estado.

En líneas generales, las cuestiones que motivan esta investigación y que en cierta medida manifiestan los problemas subyacentes a la misma, son las siguientes: ¿qué tipo de concepción del Estado suscribe Fichte en 1796? ¿En cuáles aspectos varía, y por qué, respecto de las primeras obras jurídico-políticas? ¿En qué sentido es coherente con la Doctrina de la Ciencia de la época? ¿Cómo se aplican los conceptos filosóficos en el ámbito jurídico-político? ¿Cómo se estructura internamente el *Derecho natural*? ¿Qué lugar y relevancia ocupa en éste la deducción y el concepto de Estado? ¿Cuáles aspectos caracterizan y distinguen al Estado racional? ¿Qué consecuencias o determinaciones se siguen del concepto de Estado? Estas cuestiones funcionan como preguntas globales o de horizonte para explorar, a partir de las consideraciones anteriores y de las conexiones intrínsecas al concepto de Estado, un abanico de problemas a resolver y que ordenamos a continuación.

En otras palabras, arriba (1.3) trazamos un amplio contorno del concepto de Estado en distintas obras de Fichte y al modo de un rodeo sobre un conjunto de aspectos determinados. En el desarrollo de los capítulos que siguen también trazaremos primero un contorno sobre el concepto de Estado, pero para luego centrarnos y profundizar en una obra específica (el *Derecho natural*). Por ende, nuestra investigación podría dividirse en dos grandes partes: una primera que circunda *en torno* del *Fundamento del derecho natural* –es decir, a partir de otras obras de Fichte y con especial atención a las cuestiones mencionadas: la fundamentación metafísica y el contraste con las primeras obras sociales y políticas–, y una segunda parte *al interior* de tal obra, instalándonos en cada uno de los momentos y problematizaciones, y concluyendo incluso más allá, en *El Estado comercial cerrado*. En este punto, cabe aclarar que la fundamentación del concepto de Estado refiere al proceder propiamente fichteano consignado como “método sintético” o deducción, cuyo avance expositivo significa un retraerse en las condiciones de posibilidad, una regresión genética hacia el fundamento –como veremos (5.7)–, donde el Estado, según nuestra interpretación, cumple un rol crucial. Dado que la deducción del concepto de Estado se halla en el centro del *Derecho natural* (§ 16), la reconstrucción del espíritu de conjunto exige la consideración tanto de la filosofía de Fichte, como la consideración de su desarrollo en el ámbito jurídico-político.

Como señalamos, la dimensión filosófica y metafísica de la posición jurídico-política de Fichte se sigue sin más del subtítulo del *Fundamento del derecho natural* (e incluso de la sola noción de “fundamento”): *según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. Pero para ese momento (1796-7), durante ese momento, y apenas posteriormente, Fichte ha publicado toda una variedad de obras tituladas de una u otra manera *Doctrina de la Ciencia*. Al mismo tiempo, la temática social y jurídico-política también aparece en

obras anteriores al *Fundamento*. Por consiguiente, para dilucidar el contorno y la conexión filosófico-jurídica de esta obra es preciso reconstruir una constelación de problemas entramados: qué significa el idealismo fichteano o Doctrina de la Ciencia, en qué se contrapone con el dogmatismo/despotismo, cómo se sigue de esta contraposición la concepción negativa del Estado y la apuesta de Fichte a la ley moral y a la sociabilidad horizontal, y finalmente, en qué aspectos se caracteriza la fundamentación filosófica en las obras sistemáticas de la Doctrina de la Ciencia de Jena. Todo esto corresponde a la primera parte del libro.

En relación con la argumentación interna del *Fundamento del derecho natural*, resulta menester deslindar sus momentos, el sentido de la estructura y del desarrollo de la obra, para mostrar la relevancia del concepto de Estado y sus determinaciones intrínsecas. Tanto el concepto de derecho como la aplicabilidad del mismo (las dos primeras secciones) arrojan como resultado la comunidad jurídica de seres racionales libres e iguales, que está signada por el rasgo hipotético-problemático de una serie de condicionalidades recíprocas cuya condición última/primera, o cuya coherencia o mantenimiento, o cuyo futuro, etc., jamás se pueden garantizar si no se realiza lo que Fichte explica en la tercera sección: la aplicación del concepto de derecho. Asimismo, el elemento clave de la aplicación del concepto de derecho, ante las aporías conflictivas que caracterizan al derecho originario y al de coacción, es la institución del Estado y su legitimación desde el punto de vista de una filosofía jurídico-política que ha buscado hasta allí la manera de reunir las voluntades particulares en una misma totalidad. De este modo, con el esclarecimiento del Estado se logra una organización racional donde lo particular no está escindido, sino contenido –es decir, posibilitado y delimitado– en lo universal, y la organización estatal se observa en las figuras del derecho aplicado (la legislación civil y la legislación penal) y en sus consecuencias sociales, culturales y político-económicas. En este sentido, al interior del *Derecho natural* afrontaremos las siguientes cuestiones: cómo se conectan derecho y filosofía, en qué consiste la especificidad del derecho, cómo se estructuran y en qué desembocan la exhortación y el reconocimiento junto con el cuerpo propio y la influencia recíproca, por qué la voluntad juega un papel crucial y atraviesa las secciones, cuál es el sentido del derecho originario y de la coacción en el estado de naturaleza ficcional, cómo se efectúa y qué implicancias se siguen de la deducción del concepto de Estado, cómo se organiza y estructura el Estado y, por último, cuáles son sus determinaciones políticas, sociales y económicas que habilitan la mediación entre lo real y lo racional. Todo esto constituye la segunda parte del libro.

En cuanto a la delimitación de nuestro objeto de estudio, cabe agregar que se trata de un concepto determinado, el Estado, en una obra determinada, el *Fundamento del derecho natural*. A partir de este concepto desarrollamos un proceso de legitimación con los componentes indicados anteriormente.

Por ende, del entorno del *Derecho natural* tomaremos en consideración sólo aquello que conduzca a fundamentar y esclarecer la argumentación de esta obra, y en particular lo concerniente al Estado. Así, por ejemplo, cuestiones relacionadas al surgimiento del sistema, a la unidad y coherencia entre las distintas exposiciones de la Doctrina de la Ciencia, al detalle de los argumentos o desarrollos problemáticos de las mismas, o al análisis minucioso de las primeras incursiones sociopolíticas de Fichte, no formarán parte del foco central de nuestro análisis. No pretendemos agotar todo el repertorio de problemas y sub-problemas que se abren en cada obra. Del mismo modo, tampoco pretendemos agotar el conjunto de las argumentaciones y polémicas al interior del *Fundamento* (por ejemplo, en torno de la cuestión jurídica, de la exhortación y del reconocimiento, de la deducción del cuerpo propio, de la concepción de la naturaleza, del devenir del concepto de propiedad, de los tipos penales, del debate con las teorías económicas, etc.), sino sólo reconstruir los lineamientos fundamentales, es decir, en función del tema principal que nos guía y sin desviarnos en cada uno de los ejes temáticos. Otro flanco de delimitación corresponde al eventual cierre del desarrollo: dado que conviene mostrar cómo el organicismo social-estatal conduce coherentemente a una política económica, delimitamos nuestra exploración (que ciertamente se podría ampliar y continuar más allá, como esbozaremos en el último capítulo) con el tercer apéndice del *Derecho natural*, una obra que Fichte publicó aparte y con el título *El Estado comercial cerrado*.

En suma, la presente investigación se circunscribe al tema del Estado y a su esencialidad respecto de la coacción, la reunión en lo común, la organización interna, la estabilidad socio-económica, en las obras mencionadas; dejaremos de lado, por razones de espacio, otras funciones (por ejemplo, la cultura, la educación, la formación en general, etc.) que están solamente esbozadas en el *Fundamento* y que reaparecen en obras ulteriores de Fichte (que a su vez reformula continuamente la Doctrina de la Ciencia). Tampoco se profundizará en la reformulación que Fichte realiza de ciertos filósofos y corrientes, ni en la recepción que tuvo en las reseñas de su época y en otros filósofos de la talla de Schelling o Hegel. No queremos realizar un análisis histórico, filológico o biográfico; queremos concentrarnos en la discusión y elaboración conceptual, en el engranaje argumentativo y en el horizonte filosófico del espíritu de conjunto. En cuanto a la literatura sobre Fichte –que es variada, abundante y heterogénea–, nos limitamos a las perspectivas que se suscitan desde fines del siglo XX, y siempre según el lugar que les compete: no como la voz de Fichte, sino como una manera de entender y de ayudar a entender a Fichte.

Bajo este marco, queremos sustentar la idea de que el concepto de Estado en el *Fundamento del derecho natural* no sólo se distingue de la concepción negativa y despótica que el mismo filósofo desenvuelve como crítica en sus primeros escritos jurídico-políticos, sino también involucra una concepción

positiva y racional, cuyas características se dilucidan en contraposición con el primero. Además, así como el modelo del despotismo se condice con el dogmatismo filosófico, el Estado racional se condice con los principios fundamentales del idealismo de la Doctrina de la Ciencia. La clave reside en la articulación entre libertad y limitación y en la realización de una voluntad común: así como el Yo absoluto se contrapone al No-Yo y, en este sentido, deviene finito y limitado, y sin embargo unifica en sí lo otro de sí, lo conoce y transforma, del mismo modo el ser racional finito se reconoce como tal sólo en la medida en que está inserto en una comunidad de pertenencia y en referencia a una unidad que lo trasciende y que posibilita su libertad. Los dos ángulos convergen en una universalidad entrelazada con la particularidad. En ese mismo lugar de unificación se sitúa el Estado como institución que realiza o expresa la voluntad común.

Al interior del *Derecho natural*, el Estado aparece precisamente como el fundamento último que sostiene y perfila el entramado de relaciones y el derecho en general. Ni es un ente enajenado de lo social y condenado a la supresión o superfluidad, ni se restringe a una tarea coactiva-represiva o administrativa de las contiendas entre particulares, ni se presenta como uno más del conjunto, sino que encarna y organiza la unidad de la multiplicidad, tanto en la persona del ejecutivo que toma decisiones conforme a la razón, como en el momento en que el pueblo se constituye en comunidad y anula la representación para reasumir la soberanía o el elemento voluntario-constitutivo o constituyente. Lo decisivo en cada caso es la organización que unifica lo múltiple y lo direcciona. Lo decisivo es la configuración excepcional del Uno soberano. El concepto de Estado fichteano se distingue por ser una organización interna donde lo particular no está escindido, sino fuertemente vinculado al sistema de relaciones, lo cual consolida una imagen organicista y expresa un esquema de legitimación donde lo universal y lo particular se refieren mutuamente.

De acuerdo lo señalado, el desarrollo se podría dividir en dos partes, precedidas con este capítulo introductorio (1) y coronadas con un capítulo de cierre y conclusiones (11). En la primera parte, en el segundo capítulo (2) se explicitan las características principales del idealismo de Fichte en contraposición con el dogmatismo, y de esta contraposición se desprende una crítica al despotismo y la exhortación a transformar este esquema de dominación. En el siguiente capítulo (3) se analiza la concepción negativa del Estado en los primeros escritos, tomando como ejes el Yo puro (o ley moral) y la sociabilidad como instancias a-estatales; a la vez, de la crítica al Estado despótico se intentarán deducir, por contraposición, los aspectos de un Estado racional. En el cuarto capítulo (4) se examinan los rasgos de la sistematicidad de la Doctrina de la Ciencia, la exposición y el sentido de los principios fundamentales, a partir de la especificidad y de la unidad teoría-práctica, lo cual conlleva la primacía de la voluntad y de la comunidad. Con estos aspectos

se completa el panorama de la fundamentación filosófica, o del entorno del *Derecho natural*.

La segunda parte abarca seis capítulos. En el quinto (5) investigamos la relación entre filosofía y derecho, o entre la Doctrina de la Ciencia y el *Derecho natural*, desde ciertas consideraciones sistemáticas y desde las indicaciones que el propio Fichte traza en la “Introducción” de esta obra. Luego (6) nos ocupamos del concepto de derecho y de su aplicabilidad, donde Fichte despliega la auto-posición del ser racional finito en el marco de un sistema de relaciones recíprocas que se inician con la exhortación y se profundizan con el reconocimiento y la influencia en el plano corporal. En el séptimo (7) el tema es la aplicación del concepto de derecho en la secuencia “situación natural–Estado”. En el parágrafo introductorio (§ 8) de esta sección, Fichte anticipa las aporías del derecho originario y del derecho de coacción, que expone luego, y muestra la necesidad del Estado. En el octavo capítulo (8) encontramos suelo firme en el proceso regresivo hacia el fundamento en el *Derecho natural*, esto es, la deducción del concepto de Estado y la reunión de las voluntades particulares en una voluntad común y con un intérprete designado y responsable de sus actos. En el noveno (9) estudiamos la compleja trama de contratos que conducen a la formación de un Estado en términos organicistas, donde la posición de cada parte se define en la interrelación con la totalidad, y donde se abren un conjunto de funciones o acciones del Estado para consolidar la estabilidad interna. En el anteúltimo capítulo (10) se completa la perspectiva del Estado como agente decisivo, en este caso en el plano económico-social, y se explica la diferencia entre el Estado racional y el Estado real, junto con la mediación entre ambos, todos temas que Fichte trata en *El Estado comercial cerrado*.

1.6) SOBRE EL ESPÍRITU Y LA LETRA. UNA ENSEÑANZA

A modo de cierre de este capítulo introductorio, queremos reflexionar y trazar una aclaración metodológica que se desprende de algunas discusiones entre los intérpretes y del pensamiento orgánico del propio Fichte. En el Prólogo del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* de 1795, nuestro filósofo se queja de la incomprendición de los contemporáneos y exige, para que sea juzgado su sistema, un método donde cada proposición particular sea determinada y explicada desde y en conexión con la “perspectiva del todo”.⁸⁴ Lo mismo exige en el *Fundamento del derecho natural*,⁸⁵ que tuvo una contingencia similar, pues se publicó en dos volúmenes separados y con cierto tiempo de diferencia. Hasta aquí, pareciera que se trata de una simple advertencia a los lectores u oyentes; sin embargo, se vincula con una cuestión más

⁸⁴ GWL Vor., GA I/2 252, FDC 8.

⁸⁵ GNR Ein., GA I/3 322 n, FDN 111 n.

profunda: *la relación entre el espíritu y la letra*. Fichte le dedica a este tema, que como veremos en el próximo capítulo será central en la hermenéutica del kantismo, dos textos entre 1794 y 1795, que analizamos a continuación.

En *Sobre la diferencia entre el espíritu y la letra en la filosofía* (1794) caracteriza al espíritu como imaginación productiva, que se distingue de la imaginación reproductiva en que no compone, no repite, sino que es completamente creadora. Mientras la reproductiva puede ensamblar distintas partes y formar un todo nuevo con ellas, la productiva genera algo donde no había nada, es decir, crea el material de la propia conciencia y esculpe lo que se presenta.⁸⁶ En *Sobre el espíritu y la letra en la filosofía* (1795) caracteriza al espíritu como “fuerza vivificante”⁸⁷ de las obras de arte que generan atracción. El genio artístico será aquel inspirado que logre captar y expresar la concordancia y el sentido universal que abraza espiritualmente al productor y al receptor de la obra.⁸⁸ En la medida en que se desarrolle el impulso estético, agrega Fichte, el público estará menos interesado en la adecuación entre las representaciones y las cosas, y se elevará en la separación y creación de representaciones acordes a la exigencia estética. De este modo, mientras el gusto se atiene a lo dado, el espíritu crea nuevas formas y se amplía en cuanto facultad libre y productora, es decir, deja tras de sí los límites de la realidad y se orienta a los ideales.⁸⁹ En consonancia, el artista se vale de productos sensibles para activar el espíritu de los receptores, por lo que requiere del conocimiento de la técnica, pero sólo como un medio, que no necesariamente incluye el espíritu.⁹⁰ Pues el espíritu significa vida y actividad; existe en todos los seres humanos, pero con una diferencia de grado, según la capacidad de cada uno de elevarse sobre lo sensible, y en el caso del artista, según la capacidad de captar y expresar lo inteligible. Por tanto, lo sensible (o *la letra*) se erige en vehículo de manifestación de la espiritualidad, aunque no del todo claro, porque muestra y oculta, y por eso el espectador tiene que completar la obra con auto-actividad. Así, artista y espectador se enlazan espiritualmente mediante la obra.⁹¹

Ahora bien, el espíritu no sólo se vincula estrechamente con la estética, sino también con la filosofía misma. El tema de la filosofía es el espíritu

⁸⁶ Fichte, J. G., *Sobre la diferencia entre el espíritu y la letra en la filosofía*, en *Filosofía y estética*, trad. M. Ramos y F. Oncina, Valencia, Universidad de Valencia, 1998, pp. 136-137; *Ueber den Unterschied des Geistes und Buchstaben in der Philosophie*, GA II/3 316. En GWL § 4, GA I/2 359 ss., FDC 92 ss., la imaginación se encarga de conjuntar los opuestos, a partir de la autoposición infinita y de la limitación. En GWL § 5, GA I/2 415, FDC 138, la imaginación de nuevo aparece vinculada con el espíritu.

⁸⁷ Fichte, J. G., *Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie*, FSW III 274; trad. cast. *Sobre el espíritu y la letra en la filosofía*, en *Filosofía y estética*, op. cit., p. 107.

⁸⁸ Ibíd., FSW VIII 275-276, trad. cit. pp. 108-109.

⁸⁹ Ibíd., FSW VIII 290-291, trad. cit. p. 123.

⁹⁰ Ibíd., FSW VIII 294-295, trad. cit. p. 128.

⁹¹ Fichte, J. G., *Sobre la diferencia*, op. cit., pp. 137-141, GA II/3 316-320.

humano en todos sus modos de actuar, actividades u operaciones.⁹² La filosofía reflexiona sobre los modos de actuar del espíritu, lo que no significa abandonar la acción, sino orientar la atención sobre el modo de actuar y, por consiguiente, actuar de otra manera. Si se procede sistemáticamente, como pretende la Doctrina de la Ciencia, partiendo de una abstracción hasta no poder abstraer más, se obtiene el Yo puro o primer principio. Sin embargo, incluso descubriendo el Yo activo –prosigue Fichte–: “continúa siendo enteramente posible que se haya aprendido sólo la letra de ese principio, sin haber captado, no obstante, su espíritu”⁹³ Tal es el caso de la filosofía de fórmulas (5.4), que repite frases sin comprenderlas, que se apega a la superficialidad, o que no articula la filosofía con la vida.⁹⁴ Por lo tanto, la gran diferencia con el filósofo formal y abstracto, o con el que sólo se atiene a la letra fija y muerta y se dedica a reproducir, consiste en que la mirada contempla el todo:

Una de las principales reglas de todo filosofar con algún propósito es la siguiente: debemos tener siempre presente *el todo*. En cada una de nuestras investigaciones, por trivial o sutil que nos parezca, debemos al menos albergar dentro de nosotros un sentimiento por el todo. [...] Ahí estriba la distinción entre el *verdadero filósofo* y el *mero cavilador*. [...] La diferencia entre los dos reside en que el cavilador filosofa *sin* el sentimiento del todo, mientras que el verdadero investigador filosofa *con* este sentimiento.

El cavilador se zambulle en el estudio de problemas particulares, como si *ellos* fueran todo lo que importara [...]. El verdadero filósofo relaciona cada cosa con el todo, y ve cada cosa como realmente es, a saber, como parte del todo.⁹⁵

La ponderación del todo constituye una clave de interpretación, una advertencia metodológica, una indicación de partida, un precepto hermenéutico sumamente importante. Por más retórica o romántica que parezca, esta advertencia exige tener presente el sentido o el horizonte del todo, y conectar cada parte en el sistema de relaciones. El espíritu no sólo se manifiesta a través de la letra, también trasciende el fragmento aislado o la superficialidad para ofrecer instancias de significación y de unificación más profundas que lo simplemente expresado.

Así, en el marco de la polémica entre G. Geismann y R. Schottky que reseñamos arriba, el último describió la composición de citas descontextualizadas del primero como una “caricatura divertida”,⁹⁶ la cual se explica a

⁹² Ibíd., p. 147, GA II/3 324.

⁹³ Ibíd., p. 152, GA II/3 329.

⁹⁴ Ibíd., pp. 155-157, GA II/3 332-334.

⁹⁵ Ibíd., pp. 163-164, GA II/3 339-340.

⁹⁶ Schottky, R., “Rechtsstaat und Kulturstaat bei Fichte”, *op. cit.*, p. 118.

partir de la deformación y del ensamble de piezas de distintos orígenes. Más allá de la ironía, esta observación de Schottky se podría extender mucho más de lo deseable en la literatura fichteana, y aunque no es nuestra misión hacer justicia ni dilucidar el correcto pensamiento de Fichte,⁹⁷ sí al menos tenemos que asumir, en la medida de lo posible o realizable, la obligación o la enseñanza que implica la cuestión del espíritu y la letra. Por ende, al momento de analizar un elemento o pieza de una obra, conviene reconstruir el entramado conceptual que lo rodea, principalmente el aparato argumentativo en el que se inserta y el horizonte hacia el cual se despliega, para luego dilucidar ese elemento y, si es necesario, relacionarlo con otros textos y pasajes. Esta premisa será básica en nuestro proceder, bajo la delimitación trazada y las posibilidades de exposición. Dicho negativamente: no tomar la parte por el todo, no dejar el fragmento descontextualizado, no apartarse de la ilación de conjunto, no conjugar citas arbitrariamente, se erigen en preceptos orientadores de una interpretación orgánica. De alguna manera, esta premisa corresponde a la exhortación anterior, la de no caer en el ensamble arbitrario de piezas aisladas desde las cuales, como señala Fichte contra los kantianos que compilan multiplicidades caóticas sin un enlace de referencia (veremos en el capítulo siguiente), jamás se lograría captar la unidad –el sentido, el espíritu, la totalidad– que las funda y contiene.

En este sentido, el periplo que iniciamos a continuación con las introducciones y las obras que se encuentran en torno del *Fundamento del derecho natural* (capítulos 2 a 4), para luego profundizar al interior de esta misma obra (capítulos 5 a 9) y concluir con el tercer apéndice (capítulo 10), intenta ser coherente con el espíritu de conjunto y evitar caer en lo que se presentó arriba, una compilación de referencias al concepto de Estado. Aunque la tarea resulte dilatoria o excesivamente frondosa, y aunque en muchos casos nos veamos obligados a delimitar, dejar cuestiones de lado y trazar ciertos enlaces que tal vez parezcan arbitrarios, la ilación del desarrollo responde a este motivo, al intento de dilucidar un entramado conceptual de referencias, o de reconstruir la organicidad sistemática (4.1), para vislumbrar la unidad de sentido. Como dice Fichte en *Sobre el concepto* (1794): “la Doctrina de la Ciencia tiene totalidad absoluta. En ella Uno conduce a Todo, y Todo conduce a Uno”.⁹⁸

⁹⁷ Según B. Navarro, esto es lo que se propone la escuela de Múnich en la que él se inscribe: restablecer el correcto pensamiento de Fichte y justipreciarlo (Navarro, B., *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, México, UNAM y Fondo de Cultura Económica, 1975, pp. 12-13).

⁹⁸ Fichte, J. G., *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, § 4, GA I/2 131 n; *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, trad. B. Navarro, México, UNAM, 1963, p. 33 n.

CAPÍTULO 2

La polémica con el dogmatismo y con el despotismo

Una introducción en la filosofía de Fichte –la Doctrina de la Ciencia– no puede no tomar en consideración las obras que él mismo concibió como introducciones a su sistema: la *Primera* y la *Segunda introducción*, junto con el *Ensayo de una nueva exposición* (todos estos trabajos son de 1797-1798), donde presenta y desarrolla los principales rasgos de lo que entiende por “idealismo” o “Doctrina de la Ciencia”, en confrontación directa con el dogmatismo y, a la vez, estableciendo diferencias con otras versiones del idealismo. El simultáneo rechazo del dogmatismo trascendente y del empirismo dogmatizado, junto con la diferenciación frente al idealismo también trascendente y frente al idealismo “a medias”, arroja como resultado un idealismo “superior y completo”, el propiamente fichteano, donde la totalidad se presenta reunida de manera inmanente con la multiplicidad, donde la razón es la instancia a la que todos los individuos se pueden elevar, y donde el Yo se revela esencialmente activo. La polémica contra la cosa-en-sí del dogmatismo constituye no sólo uno de los pilares fundamentales para reconstruir el sentido de la Doctrina de la Ciencia, sino también un esquema argumentativo que permite comprender el rechazo de Fichte hacia el despotismo en sus primeras obras sociales y jurídico-políticas y, en consonancia, trazar la concepción negativa del Estado. El desafío consiste en mostrar esa conexión.

El punto de partida del presente capítulo es la polémica del idealismo frente al dogmatismo en torno del primer principio (el Yo en-sí o la cosa-en-sí), desde el cual se siguen los restantes elementos y una visión del todo. Los términos de la polémica (2.1) varían sustancialmente: desde la imposibilidad de traducción, exclusión mutua o coexistencia de ambos sistemas, hasta la reducción explicativa de un sistema por otro, la subsunción del dogmatismo en un idealismo superador. Ahora bien, (2.2) el idealismo se dice de muchas maneras, y el de Fichte (superior y completo) se distingue y separa del idealismo trascendente y del “medio” idealismo. El Yo del idealismo fichteano no produce inmediatamente la realidad, ni presupone que las leyes del actuar sean dadas por la experiencia. Se trata de un Yo que se pone a sí mismo, que

ejecuta las leyes, que encuentra en su propia constitución, desde sí y a partir de la libertad; por ende, las legitima desde su actuar libre. En contraste, el “medio” idealismo resulta clave para la elaboración del “kantismo bien entendido”, que es el que concuerda con la Doctrina de la Ciencia. Aunque la polémica se desplaza hacia los kantianos, Fichte muestra algunas diferencias que complejizan su propia interpretación de Kant. La cuestión última de la polémica con los kantianos y/o con Kant reside en (2.3) la legitimación de la unidad: no desde lo múltiple, sino desde la auto-posición del Yo por sí mismo, lo cual ataña a la intuición intelectual y al estatus de la cosa-en-sí. La unidad del Yo se legitima por sí misma, sin ninguna instancia extrínseca de referencia. Luego, este Yo —que cada uno descubre por sí— tiene connotaciones subjetivistas que Fichte busca despejar: la Yoidad no corresponde al individuo sino a la razón, que el individuo recrea en primera persona, pero sin reducirla a sí o hacerla exclusiva. La Yoidad conlleva un Nosotros comunitario. Y aquí viene el punto clave: (2.4) la polémica con el dogmatismo se condice con la polémica ante el despotismo. En diferentes textos, Fichte alude al despotismo negativamente: en cuanto opriime la libertad, separa los sectores sociales y consagra la desigualdad, pretende legitimar un poder soberano unilateral y arbitrario o sin responsabilidad y sin consentimiento, y rechaza el progreso o despertar de la razón. Además, (2.5) el dogmatismo también es el signo distintivo, según Fichte, de aquellos que lo acusan de ateísmo, que intentan justificar la dominación y el orden establecido, y que rechazan cualquier proceso de transformación. De este modo, la política se erige en conflicto entre dos partes, los conservadores y los amigos de la luz, y así la razón pugna por realizarse contra el despotismo, por la vía revolucionaria o por la vía reformista.

Con este desarrollo esperamos mostrar que en las dos polémicas —contra el dogmatismo y contra el despotismo—, Fichte despliega una estrategia de disyunción excluyente que oscila entre la coexistencia e intradicibilidad entre las partes, hasta la contradicción intrínseca de una y el sostenimiento y coherencia interna de la otra. Con este proceder argumentativo liquida no sólo el dogmatismo, sino también la cristalización social, jurídica y política, de tal orden dualizado, vertical y horizontalmente, esto es, el despotismo. Y con ello podremos deslindar entre una concepción negativa del Estado, precisamente la que se desprende de un orden de cosas injusto y despótico, de la propia concepción del Estado de Fichte, la que se condice con la propuesta de la Doctrina de la Ciencia.

2.1) LOS TÉRMINOS DE LA POLÉMICA¹

¹ Sobre los temas que siguen a continuación: “«Los filósofos modernos son todos dogmáticos». Fichte y el idealismo en confrontación”, en Solé, M. J. – Lerussi, N. (eds.), *En busca del idealismo. Las transformaciones de un concepto*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2016, pp. 105-127.

La primera exigencia de la filosofía consiste en retirar la mirada de las cosas y dirigirla hacia sí mismo.² En la vuelta sobre sí, el sujeto que reflexiona tiene que hacer abstracción de su propia particularidad para concentrarse en la dinámica misma de la conciencia y descubrir no sólo su funcionamiento, sino también la instancia de fundamentación. El comienzo significa un regresar a sí mismo para captar la actividad fundante, una invitación a que el sujeto (lector, oyente, aprendiz, etc.) se auto-active libremente y observe su propio actuar.³

En este regreso sobre sí, el sujeto encuentra dos tipos de contenidos o determinaciones: las necesarias o independientes de la libertad, y las dependientes de la libertad. Las últimas no requieren mayor explicación, porque se siguen de la sola determinación del sujeto. La tarea de la filosofía o Doctrina de la Ciencia consiste en *explicar* –lo que significa mostrar el *fundamento*– el sistema de representaciones acompañadas por el sentimiento de necesidad,

² EE § 1, GA I/4 186, IntroDC 29. Este comienzo reflexivo es recurrente: ZE § 1, GA I/4 209, IntroDC 70; ZE § 4, GA I/4 215-216, IntroDC 80-82; ZE § 7, GA I/4 245, IntroDC 120-121. En *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*: GA I/4 271. En *Das System der Sittenlehre* (1798): FSW IV 8-9, 16-18; *Ética*, trad. J. Rivera de Rosales, Madrid, Akal, 2005, pp. 74-75, 82-84, respectivamente. En WLnm-H dice Fichte: “Este sistema tiene validez universal, se funda sobre la naturaleza de todos los seres racionales. [...] Para comprender la verdad del mismo, cada uno tiene que reproducirse a sí mismo las acciones, tiene que producir las observaciones en sí mismo, en su propia conciencia; por lo tanto, es [un sistema] sólo para PENSADORES DE SÍ (*SELBSTDENKER*)”, WLnm-H Ein. § 6, GA IV/2 25, DCnm 10. Véase también: WLnm-H Ein. § 3, GA IV/2 22, DCnm 6; *Wissenschaftslehre nova methodo-Krause* (1798-99), GA IV/3 334.

³ Del pensarse a sí mismo se sigue que cada uno tenga que (re-)producir en sí la Doctrina de la Ciencia, o los modos de actuar necesarios del Yo. Como señala Th. Santoro (“Intuição Intelectual e Fundamentação do Conhecimento no Ensaio de una nova Exposição da Doutrina-da-Ciência”, en Acosta, E. (ed.), *Revista de estudios sobre Fichte*, vol. 1, Euro-Philosophie, 2010, p. 92), no se trata de un juego retórico, sino de un “elemento metódico crucial”. En cambio, F. Antuña (“El carácter des-introductorio de la Doctrina de la Ciencia”, en *Éndoxa: series filosóficas*, Madrid, UNED, 2012, pp. 457-458) considera que las introducciones constituyen una “desintroducción”, porque contienen una modalidad negativa y no apuntan a un método. Ahora bien, un “sistema de la libertad” no se puede imponer, sino que tiene que surgir: “nosotros no podemos forzarlos [a los dogmáticos] a admitir nuestro sistema, porque la admisión del mismo depende de la libertad” (ZE § 7, GA I/4 252, IntroDC 130. También en ZE § 10, GA I/4 258-259, IntroDC 129-141). No se puede forzar a los dogmáticos, ni a los oyentes/lectores o aprendices; por eso, dice Fichte en el “Prólogo” de GWL: “no quería decirlo todo, sino dejar algo a mis lectores también para pensar [...]. La Doctrina de la Ciencia no debe *imponerse* en general, sino que debe *ser una necesidad* (Bedürfniss)”, GA I/2 253, FDC 9. Sobre este pasaje: Solé, M. J., “Necesidad, libertad y filosofía en Fichte. Una lectura de la *Primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia* de 1797”, en *Éndoxa: series filosóficas*, Madrid, UNED, 2012, pp. 433-439.

esto es, la experiencia.⁴ Pero la pregunta por el fundamento de algo presupone que ese algo –en este caso, la experiencia– podría ser de otra manera; así, con sólo preguntar, se torna contingente.⁵ La experiencia no se funda a sí misma ni contiene por sí la necesidad. Además, al indagar por el fundamento se busca aquello por lo cual lo fundado *es como es*. Por lo tanto, aunque el fundamento y lo fundado en cierta medida se mantienen en paridad y contraponen, no están al mismo nivel, porque lo primero explica lo segundo y cae fuera de éste. Al indagar por el fundamento se trasciende lo fundado. En consecuencia, el fundamento no sólo se contrapone a lo fundado, sino también se erige en unidad y determinidad (*Bestimmtheit*) que constituye y contiene las determinaciones (*Bestimmungen*) de lo fundado.⁶ Estas consideraciones son cruciales para captar la amalgama entre unidad y multiplicidad en el idealismo de Fichte.

El ser racional finito se encuentra interrelacionado con la experiencia, que suministra el contenido del pensar, y el filósofo –o todo aquel que reflexiona con cierta regularidad, sistematicidad o coherencia– puede elevarse y abstraer los elementos implicados: de un lado, la cosa (el ser); del otro lado, la inteligencia. En efecto, según Fichte, abstraer significa separar, mediante la libertad del pensamiento, los contenidos imbricados en la conciencia; en este caso, separar sujeto y objeto, partiendo del sujeto que se piensa a sí mismo. Luego, el filósofo puede construir un sistema tomando el ser/cosa o la inteligencia como fundamento explicativo: si parte de la cosa-en-sí, construye el dogmatismo; si parte de la inteligencia en-sí, el idealismo.⁷

⁴ EE § 1, GA I/4 186-187, IntroDC 30-32. También en ZE § 2, GA I/4 211, IntroDC 72-73; WLnm-H: Ein., § 1, GA IV/2 17-20, DCnm 2-4. La misma distinción en GNR Ein.I, GA I/3 314, FDN 104, que trataremos en su momento (5.3).

⁵ EE § 2, GA I/4 187, IntroDC 33.

⁶ EE § 2, GA I/4 187, IntroDC 32-33; ZE § 2, GA I/4 211, IntroDC 73.

⁷ EE § 3, GA I/4 188, IntroDC 34. Aunque en este contexto la disputa se concentra sobre el primer principio del sistema, la pregunta incluye al fundamento de la representación; así, por ejemplo, en *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* (1795) Fichte caracteriza al “dogmatismo trascendente” como la posición que separa la cosa de la representación, y considera que ésta es un “producto” de la cosa-en-sí (GA I/3 168). El fundamento de todo el sistema y el fundamento de la representación forman parte del mismo problema. Además, como razona en *Nova methodo*, en cuanto se abstrae de la experiencia para explicarla, el idealismo (y lo mismo vale para el dogmatismo) propone una *metafísica*: “porque sale de la experiencia, del círculo de los hechos, se eleva sobre la experiencia completa, [y] la conecta con algo, [...] a saber: la indicación del fundamento; por esto surge la *filosofía* o, lo que es lo mismo, la *METAFÍSICA*. Los hechos, los FACTA, las experiencias como tales, no pertenecen a la *filosofía*, pues lo fundado no es el fundamento” (WLnm-H Ein. § 1, GA IV/2 19, DCnm 3-4. También en WLnm-H Ein. § 6, GA IV/2 26, DCnm 10). El idealismo no acepta nada exterior al Yo (WLnm-H § 14, GA IV/2 163, DCnm 152), tampoco la cosa-en-sí; la experiencia surge de la auto-producción del Yo (WLnm-H § 16, GA IV/2 197, DCnm 189).

Hasta aquí, y en pasajes ulteriores, Fichte presenta al dogmatismo y al idealismo como dos sistemas posibles, paralelos, ambos válidos y coherentes desde sus presupuestos. Sin embargo, rápidamente orienta su introducción hacia el aspecto que refuerza al idealismo: la inteligencia se puede abstraer de todo el contenido pensado y observarse a sí misma, puede tomarse a sí misma como objeto. Esta contemplación del modo de actuar de la (auto)-conciencia es posible gracias a la autodeterminación.⁸ La misma autodeterminación que fundamenta la realización de las acciones se centra aquí en una actividad: la de descubrir cómo opera la autoconciencia. Éste es el “Yo en sí”, algo efectivamente real en la conciencia, el fundamento del idealismo, lo sublime que se sustrae a la experiencia porque no está determinado por ella, porque es lo determinable. Así, la “notable diferencia”⁹ entre idealismo y dogmatismo reside en que el último trata de objetos inventados, mientras que el primero se ocupa de lo dado y distingue entre lo determinado (objeto) y lo determinable (Yo).

Por tanto, bajo la fachada de coexistencia e irrefutabilidad mutua entre ambos sistemas, Fichte no sólo socava al dogmatismo desde las premisas del idealismo, también exacerba la tensión hasta desembocar en una elección radical, una disyunción excluyente. La polémica se extrema precisamente con motivo del primer principio. El paradigma del dogmatismo para Fichte es Spinoza, que se dirige más allá del Yo absoluto y exige un fundamento para éste. En el sistema de Spinoza el Yo no se pone a sí mismo, resulta puesto;¹⁰ no es libre, sino dependiente. El dogmatismo coloca, o bien un fundamento al mismo nivel del Yo, o bien un fundamento sobre el Yo; en ambos casos, sobreponen una cosa trascendente:

En el sistema crítico [= el idealismo], la cosa es puesta en el Yo; en el dogmático es aquello en lo cual el Yo mismo es puesto. El criticismo es, por eso, *inmanente*, porque pone todo en el Yo; el dogmatismo es *trascendente*, porque incluso sobrepasa el Yo.¹¹

Al establecer un ámbito trascendente al Yo, el dogmatismo convierte de inmediato al Yo en heterónomo. El idealismo, en cambio, propone un Yo inmanente.¹² Por ende, en la medida en que la contienda se concentra en el

⁸ EE § 4, GA I/4 189-190, IntroDC 36-37.

⁹ EE § 4, GA I/4 189, IntroDC 36.

¹⁰ GWL § 1, GA I/2 263, FDC 20.

¹¹ GWL § 3, GA I/2 279-280, FDC 32. La crítica al dogmatismo prosigue con la regresión al infinito: si admite una cosa suprema, ¿por qué no seguir inquiriendo por un fundamento ulterior? Fichte le reconoce a Spinoza el mérito de buscar la unidad total del conocimiento, y le reprocha el considerar un dato de la práctica, la limitación, como una cuestión teórica: GWL § 1, GA I/2 263-264, FDC 20; GWL § 3, GA I/2 280-282, FDC 32-33.

¹² El idealismo como filosofía inmanente: WLnm-H Ein. § 3, GA IV/2 22, DCnm 6. En el clima de la acusación de ateísmo que analizamos abajo, Fichte propone que, en vez de

primer principio, los sistemas resultan intraducibles: no se pueden refutar ni confrontar directamente, e incluso se refutan y excluyen sólo por proponer un fundamento distinto.¹³ Pero además se niegan, se rechazan a tal punto que carecen de algo en lo que pudieran estar de acuerdo, y todo diálogo entre ellos resulta imposible, porque, aunque utilicen las mismas palabras, las significan de manera diferente.

Dicho de otra manera, Fichte oscila entre, por un lado, la dualidad e incompatibilidad y, por otro, la refutación y la reducción de los sistemas en el único correcto. Lo primero le permite radicalizar la disputa, lo segundo mostrar cuál de los dos sale fortalecido o queda en pie. Al mismo tiempo, los dos movimientos convalidan la legitimación del propio idealismo de Fichte. En una importante nota al pie explica por qué ni Kant ni la Doctrina de la Ciencia han sido (bien) entendidos: porque son idealistas, mientras que, por el contrario, *todos los filósofos modernos son dogmáticos*:

ateo, se lo llame “acosmista” (*Gerichtliche Verantwortungschriften gegen die Anklage des Atheismus* (1799), FSW V 269; *Escrito de justificación jurídica contra la acusación de ateísmo*, trad. F. Oncina, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, p. 217). El término “acosmismo” proviene de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* (en AAVV, *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, trad. M. J. Solé, Bernal, Universidad de Quilmes, 2013, pp. 189-190) de Jacobi, y significa negación del estatus ontológico de las cosas particulares más allá de Dios. Según M. J. Solé (“*La polémica del spinozismo. Antecedentes, desarrollos y consecuencias*”, Estudio preliminar a AAVV, *El ocaso de la Ilustración, op. cit.*, pp. 57-58), el acosmismo se vincula con el nihilismo, la caracterización que Jacobi utiliza contra Fichte en 1799. No obstante, Fichte dice: “Nuestra filosofía niega la existencia de un Dios sensible [...]; pero para ella el Dios suprasensible es todo en todo, aquel que únicamente *es*, y todos los demás espíritus racionales vivimos y tejemos sólo en él”, *Appellation an das Publicum* (1799), FSW V 223-224; trad. cast. M. Jiménez, *Apelación al público*, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo, op. cit.*, p. 184. Dios, concebido “como orden moral del mundo” (*Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798), FSW V 186; *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, trad. J. Rivera de Rosales, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo, op. cit.*, p. 145), conduce a un panteísmo participativo (*Aus einem Privatschreiben* (1800), FSW V 380-381; *De un escrito privado*, trad. O. Cubo, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo, op. cit.*, p. 277), donde “orden” no significa algo fijo y muerto, sino acción y vida, un “*orden activo (ordo ordinans)*” (*ibíd.*, FSW V 382, trad. cit. p. 278). Fichte entiende que por no aceptar un Dios-cosa, al modo de los dogmáticos, se lo acusa de ateo. Sobre el Dios vivo de Fichte: Th. Santoro, “La religión como condición de posibilidad del sistema de la filosofía trascendental”, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo, op. cit.*, p. 447; y E. Acosta, “Nuestro Dios vive, el de ellos está muerto. El lugar de la polémica sobre el ateísmo en las lecciones sobre la Doctrina de la Ciencia de 1810”, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo, op. cit.*, p. 477.

¹³ EE § 5, GA I/4 191, IntroDC 40; WLnm-H Ein. § 2, GA IV/2 20-21, DCnm 4-5.

De eso [= la exclusión mutua de ambos sistemas que utilizan las mismas palabras en un sentido diferente] proviene el que *Kant* no haya sido entendido, y que la Doctrina de la Ciencia no haya encontrado ninguna recepción [...]. El sistema kantiano y el de la Doctrina de la Ciencia son *idealistas*, no en el sentido habitualmente indeterminado de la palabra, sino en el sentido precisamente indicado [de proponer como primer principio un Yo en sí]; pero los filósofos modernos son en su totalidad *dogmáticos*.¹⁴

En general, el dogmatismo refiere a Spinoza y al racionalismo. Sin embargo, Fichte amplía la noción de dogmatismo cuando afirma que Kant fue tolerado porque se ha podido hacer de su filosofía un engendro, un monstruo descabellado, una fantasía: “Kant ha sido tolerado solamente porque fue posible hacer de él un dogmático”, porque se pudo conservar en su sistema la cosa-en-sí y, con ella, “mantener el empirismo superficial”.¹⁵ En efecto, este empirismo se halla en la médula de la disputa sobre el kantismo “bien” entendido (que examinaremos abajo), y evidencia que dentro del dogmatismo se abren al menos dos acepciones: de un lado, el sistema que coloca como primer principio una cosa-en-sí de la que deriva todo lo demás; del otro, el quasi-sistema que presupone que las determinaciones de la conciencia vienen de algo exterior e independiente de ella. En el primer caso, el dogmatismo alude a una sola cosa-en-sí última, mientras que en el segundo, a una multiplicidad de cosas-en-sí (de las cuales no podríamos saber nada) tras la apariencia fenoménica. En el primer caso se exhibe el dogmatismo en su máxima expresión; en el segundo, una apariencia de sistema, porque en rigor la referencia es sólo sugerida, como si la cosa-en-sí mutara en una regularidad misteriosa (la mano invisible) de concordancias inexplicables.¹⁶ Esta

¹⁴ EE § 5, GA I/4 191 n, IntroDC 40 n.

¹⁵ EE § 5 GA I/4 191-192 n, IntroDC 40 n.

¹⁶ Aunque cabe la posibilidad de que Fichte llame “modernos” a los filósofos que han malentendido a Kant, no deja de reprocharles la dosis de empirismo necesaria para quedar del lado del dogmatismo. En efecto, la diferencia con el empirismo clásico, y con los que han reducido el kantismo a empirismo, se observa en el § 6 de la *Segunda introducción*, y lo analizamos abajo. Más aún: en *Nova Methodo* Fichte distingue tres estadios del desarrollo de la razón y la conciencia: (1º) donde el hombre actúa según las leyes de la razón teórica, pero sin conciencia de lo que hace, y ejemplifica con el niño, el salvaje y el hombre común; (2º) el hombre reflexiona y se torna consciente de las leyes, se forma una imagen pero basada en la cosa-en-sí, es decir, surge el dogmatismo; (3º) en el idealismo el hombre es consciente de que sus representaciones y conceptos son resultado del actuar (WLnm-H, Ein. § 6, GA IV/2 26, DCnm 10-11). La crítica al empirismo también en *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre* (1806), FSW V 435; *Exhortación a la vida bienaventurada, o la Doctrina de la Religión*, trad. D. Innerarity y A. Ciria, Madrid, Tecnos, 1995, p. 59.

segunda versión del dogmatismo, el empirista, en realidad sería la conversión del escepticismo en la apariencia de sistema.¹⁷

En la perspectiva de Fichte, la debilidad del dogmatismo (y del empirismo, y del escepticismo) reside *en la práctica*. Pues en este sistema las determinaciones libres –de las que se siguen las acciones, junto con la opinión de que el sujeto es un ser libre– se explican como productos de la cosa-en-sí. Coherentemente, el dogmatismo desemboca en *fatalismo*, porque niega la autonomía del Yo. Y, dado que todo lo deduce –incluso el contenido de la conciencia– de la concatenación mecánica de las cosas, también se vuelve *materialista*.¹⁸ Además, la cosa-en-sí no se presenta en la experiencia, sino que se erige como un artificio que, analizado más en detalle, revela una auto-contradicción en cuya base se sitúa el idealismo. La cosa-en-sí, el fundamento trascendente a la conciencia que postula el dogmatismo, en la práctica implica la heteronomía de la voluntad; pero es un invento, un producto de la auto-negación de la libertad: el mismo Yo en sí que no se reconoce libre, se

¹⁷ En la *Recension des Aenesidemus* (1794), GA I/2 49-55; *Reseña de «Enesidemo»*, trad. V. López Domínguez y J. Rivera de Rosales, Madrid, Hiperión, 1982, pp. 70-75, Fichte equipara escepticismo y dogmatismo, porque ambos presuponen una cosa-en-sí independiente de la representación. La diferencia reside en que, mientras el dogmatismo afirma la relación, el escepticismo la debilita. Para mostrar esta equivalencia Fichte cita un pasaje del *Enesidemo* (de G. E. Schulze): “«Se puede pensar –dice él– que todo nuestro conocimiento procede de la actividad causal (*Wirksamkeit*) de objetos existentes *realiter* sobre nuestro ánimo, y que también la *necesidad* [...] es producida por un modo particular como nos afectan las cosas...»” (GA I/2 54, trad. cit. p. 74. También en: GA I/2 60-61, trad. cit. pp. 80-81). Sobre la *Reseña* volveremos abajo, en 4.1. La crítica, que se aplica tanto a Schulze como a Hume (GA I/2 51-54, trad. cit. pp. 71-75), reaparece en *Sobre el concepto* (GA I/2 109 n, trad. cit. p. 9 n; GA I/2 124-125, trad. cit. pp. 25-26). Aquí Fichte ensaya la presuposición escéptica de una filosofía sin sistema, y deduce: (1) una regresión infinita en la cadena de fundamentos; (2) un aparente sistema construido desde principios mutuamente independientes, como las verdades innatas (racionalismo) o las cosas que causan impresión en nosotros (empirismo). Ambas versiones constituyen un dogmatismo, pero no un sistema. Por eso en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, dice: “Sólo hay dos sistemas, el crítico y el dogmático. El escepticismo [...] jamás podría ser un sistema, porque niega la posibilidad de un sistema en general” (GWL § 3, GA I/2 280 n, FDC 32 n). Luego, aunque descarta el escepticismo consecuente, Fichte rescata el aspecto crítico de Hume, Maimon y Schulze, que le permite al sistema reparar sus insuficiencias. En discusión con Maimon, que duda de la validez objetiva del conocimiento, afirma que el escepticismo y el criticismo van siempre juntos, que el segundo no contradice al primero, sino que se sirve de él en la disputa con el dogmatismo (*Grundriss*, GA I/3 191). Sobre el escepticismo de Maimon: F. Oncina, “Maimon y Fichte: una interpretación postkantiana de la filosofía práctica del criticismo”, en Muguerza, J. – Rodríguez Aramayo, R. (eds.), *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 369-382.

¹⁸ EE § 5, GA I/4 192, IntroDC 41-42. Esta asociación dogmatismo-mecanicismo-materialismo Fichte la toma de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* de Jacobi, *op. cit.*, pp. 137-140, 176-179. Luego introduce una diferenciación.

niega libremente, transforma el idealismo que lo caracteriza en un dogmatismo, porque enajena su libertad como si ésta formara parte de algo separado y trascendente. Ese acto de enaltecer la cosa-en-sí también forma parte de la libertad, aunque de una libertad que se anula, o mejor, que *se cree* anulada o gobernada por algo extrínseco. No obstante, este camino de concientización se podría reconstruir una vez admitido el principio idealista.¹⁹

¿Cómo lograr que el dogmático admita que es un idealista auto-negado? Si los dos sistemas son incompatibles e intraducibles, razona Fichte, no cabe ensayar ninguna mezcla, ensamblaje o composición entre ellos. Es decir, no hay un término medio, ni una instancia superadora y conciliadora, ni la posibilidad de moderar las partes hasta hallar un punto de concordancia. Dogmatismo e idealismo se repugnan, porque uno propone sacrificar la autonomía del Yo y el otro la independencia de la cosa, uno es el sistema de la necesidad y el otro el sistema de la libertad.²⁰ Ahora bien, sólo puede haber un fundamento primero. Entonces, ¿qué elegir? La razón, en su dimensión teórica, no ofrece ningún fundamento explicativo –o, lo que es lo mismo, convalida ambos–,²¹ porque en este punto, el comienzo de la serie, no hay una instancia desde la cual deducir y, por consiguiente, se requiere un *acto absolutamente primero*, un fundamento de decisión (*EntscheidungsGrund*) para determinar

¹⁹ El dogmatismo como auto-contradicción no asumida significa una reducción al idealismo, pues si Fichte se mantuviera en la coexistencia de ambos, su postura sería en última instancia escéptica: “Nosotros partimos de la libertad y la presuponemos [...] también en ellos [los dogmáticos]. En la presuposición de la validez total del mecanismo de causas y efectos, ellos además se contradicen a sí mismos inmediatamente; lo que dicen y lo que hacen está en contradicción. En efecto, en cuanto *presuponen* el mecanismo, se elevan sobre él; su pensar el mecanismo es algo que está fuera del mismo. El mecanismo no se puede comprender, precisamente porque es mecanismo. Sólo puede comprenderse a sí misma la conciencia libre” (ZE § 10, GA I/4 261, IntroDC 144-145).

²⁰ EE § 5, GA I/4 193, IntroDC 43; ZE § 10, GA I/4 261 n, IntroDC 143-144 n.

²¹ En la teoría, idealismo y realismo –ambos dogmáticos– disputan sobre el fundamento de la representación: “Se mostrará que en la parte teórica de nuestra Doctrina de la Ciencia esta pregunta permanece totalmente sin respuesta, esto es, se responderá así: ambos caminos son correctos” (GWL § 4, GA I/2 310, FDC 58). Este tema los tratamos en “El idealismo trascendental de Fichte”, en López, D. M. (comp.), *Experiencia y Límite. Kant Kolloquium (1804-2004)*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2009, pp. 179-180.

el libre arbitrio, y este acto se produce por *inclinación e interés*.²² Este fundamento supremo despliega el ámbito del “para-sí” del Yo, la auto-referencialidad de la que carece el dogmatismo.²³

La coexistencia indiferente muta en la reducción del dogmatismo en la órbita del idealismo, reducción que está implícita en toda la polémica y surge con motivo del siguiente pasaje:

hay dos grados de la humanidad [...], dos géneros principales de hombres. Unos, que aún no se han elevado al sentimiento pleno de su libertad y a la autoactividad absoluta, se encuentran a sí mismos únicamente en el representar las cosas; ellos sólo tienen aquella autoconciencia dispersa, adherida a los objetos, recolectada junto con y desde la multiplicidad de objetos. Su imagen se les lanza mediante las cosas, como mediante un espejo [...]. Pero quien llega a ser consciente de la auto-actividad y de la independencia de todo lo que existe fuera de él, [...] no necesita de las cosas para apoyar su sí-mismo [...]. La filosofía que se elige depende de qué hombre se es, porque un sistema filosófico no es un utensilio muerto [...], sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene.²⁴

²² EE § 5, GA I/4 194, IntroDC 44. Más allá de la posible relación con la *Crítica de la razón práctica* de Kant, Fichte se ocupa del concepto de interés en *Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit* (1795), donde plantea que cualquier interés (*Interesse*) se funda en el impulso (*Trieb*) hacia la verdad. Tal interés no se puede producir, sino que consiste en una disposición (*Anlage*) que se funda en la esencia de la razón. Y tal interés se enciende, se activa, sucede, con la libertad, que se legitima por sí misma; este interés se contiene, vivifica, refuerza y eleva, mediante la satisfacción (*Befriedigung*) que provoca, un gozo (*Genuss*) que no se relaciona en absoluto con el placer sensible, sino que es espiritual y, por ende, puro (GA I/3 83-84; “Sobre el estímulo y el incremento del puro interés por la verdad”, en *Filosofía y estética*, op. cit., pp. 169-172. (Sobre el tema del interés en Kant y Fichte: Breazeale, D., “Kant, Fichte and «The Interests of Reason»”, en *Daimon*, nº 9, 1994, pp. 88 ss.). Se puede considerar la *Neigung* en consonancia con el interés y como impulso, tendencia o disposición hacia la verdad, despojada de –o no gobernada por– connotaciones sensibles. Ambos, inclinación e interés, refieren a la unidad y a la verdad: “nuestra razón, tanto la TEÓRICA como la PRÁCTICA, tiene propiamente sólo un INTERÉS, y éste es la UNIDAD” (WLnm-H Ein. § 3, GA IV/2 23, DCnm 7). “Kant habla de un interés de la [razón] especulativa y de un interés de la razón práctica, y pone a ambos opuestos; ahora bien, esto es correcto desde su punto de vista, pero no en sí, pues la razón es siempre sólo una y tiene sólo un interés. Su interés es la creencia en la autonomía y en la libertad” (*Wissenschaftslehre nova methodo-Krause*, GA IV/3 335).

²³ Véase por ejemplo *Versuch einer neuen Darstellung*, GA I/4 271-273. Sobre este texto y tema: De Jesús, V., “*Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia – Un fragmento de filosofía*”, en *Éndoxa*, Madrid, UNED, 2012, pp. 482-497, 512-519.

²⁴ EE § 5, GA I/4 194-195, IntroDC 45-46. R. Lauth (“La significación de la filosofía fichtiana para nuestro tiempo”, en *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*, trad. B. Navarro, México, UNAM, 1968, p. 56) aclara que no significa que cada

La filosofía no se instrumenta convenientemente, sino que se enlaza con el ánimo y la vida de aquel que la lleva a la práctica. Este famoso pasaje de Fichte corona la distinción y gradación entre dos “géneros principales” de seres humanos que configuran dos grados de desarrollo: por una parte, quienes no se han elevado aún al sentimiento de la libertad se representan a sí mismos a través de las cosas, de modo que su autoconciencia se dispersa en ellas, y se sostiene gracias a ellas.²⁵ Por otra, quienes han tomado conciencia de su propia autonomía e independencia invierten los términos de la relación dogmática, y colocan la libertad por encima de todo y como fundante de la autoconciencia y de las cosas referidas en ella, garantizando así la unidad de lo múltiple y la posición de lo que aparecía como dado.

En rigor, el dogmático debería dar este último paso, y algo en él lo impulsa a estar de acuerdo con el idealista.²⁶ A la inversa, para llegar al idealismo en algún sentido se debe atravesar el dogmatismo, porque éste sistematiza la creencia inmediata en la independencia de las cosas. Por consiguiente, habría dos estadios secuenciados, dos maneras de concebir el mundo y de concebirse; resta por explicar cómo se pasa de una a otra. Por el momento Fichte sólo indica que es imposible convencer al dogmático, que filósofo (o idealista) se nace.²⁷ Pero con ello no denota un innatismo, como se podría desprender de la letra, sino que denota un nacimiento como nuevo comienzo, porque el convencimiento no puede provenir de afuera, sino que tiene que darse por sí

uno pueda gestar su peculiar filosofía, sino que “el objeto [de la filosofía] se halla en el ojo del observador; el resultado se halla en la decisión, es más, es sólo esta decisión”. Como señalamos (1.1), el idealismo se presenta como un espejo que se ve a sí mismo (WLnm-H § 4, GA IV/2 49, DCnm 34).

²⁵ Esta crítica se acentúa con motivo de la “disputa del ateísmo”: *Appellation*, FSW V 225, trad. cit. p. 184; y en obras posteriores: *Ueber das Wesen des Gelehrten* (1805), FSW VI 397-399, *Sobre la esencia del sabio*, trad. A. Ciria, Madrid, Tecnos, 1998, pp. 62-63; *Die Anweisung*, FSW V 405-408, 446, 493-497; trad. cit. pp. 25-29, 70, 124-129, respectivamente. La articulación la trabajamos en “El idealismo de Fichte como «kantismo bien entendido»: dispersión, unidad y Yoidad”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [en línea], nº 10, 2015.

²⁶ EE § 5, GA I/4 195, IntroDC 46. En este pasaje afirma: “El dogmático, por el ataque a su sistema, se pierde efectivamente en el experimentarse a sí mismo; incluso no está completamente armado contra este ataque, porque en su interior mismo hay algo que se mantiene [en común] con el atacante [...]. El idealista, por el contrario, [...] no le puede decir más que lo que el primero ya sabía largamente y que, como incorrecto, lo ha abandonado; porque al idealismo se ingresa, si no incluso mediante el mismo dogmatismo, al menos mediante la disposición (*Stimmung*) hacia él”. En otros pasajes Fichte también abona la idea de que el dogmatismo es una suerte de estadio natural para luego pasar al idealismo: ZE § 6, GA I/4 238, 239, IntroDC 110, 113, respectivamente. “Pues todos hemos nacido en él [= dogmatismo], y cuesta tiempo elevarse sobre el mismo” (ZE § 10, GA I/4 262, IntroDC 146).

²⁷ EE § 5, GA I/4 195, IntroDC 47.

mismo y espontáneamente. Entonces, el dogmático tendrá que auto-convenirse y nacer de nuevo en el idealismo.

2.2) EL IDEALISMO SUPERIOR Y COMPLETO

El idealismo fichteano adquiere forma y precisión no sólo frente al dogmatismo, sino también frente a otros posibles sistemas idealistas, a saber: el trascendente –una variante del dogmatismo– y el “medio idealismo” o idealismo a medias –un criticismo aferrado a la experiencia–. Con la reconstrucción de esta polémica se esclarece el significado del idealismo “superior y completo” que Fichte suscribe, y la comprensión que realiza de Kant.

Una de las ventajas más importantes del idealismo sobre el dogmatismo consiste en que el primero puede dar cuenta del propio operar o actuar de la conciencia, de la doble serie del ver y del ser (lo ideal y lo real) y de cómo una se refleja en la otra, mientras que el dogmatismo, aferrado al ser, tiene que dar un salto abismal para explicar el ver.²⁸ De ahí la reiterada insistencia de Fichte de no concebir al Yo como un ser, una cosa, algo subsistente, fijo y cerrado, un fenómeno determinado por leyes mecánicas. El primer principio del idealismo es lo activo absoluto, lo primero y sin nada anterior, un actuar que se activa y efectiviza por sí. De esta actividad originaria se deduce el mundo (No-Yo), encontrado de determinada manera y sin intervención del Yo. Pero el mundo no se deduce inmediatamente, como si fuera un simple producto de la conciencia, sino a través de ciertos modos de actuar que se encuentran en la esencia de la conciencia, que constituyen su carácter o dinámica interna. Se trata de las “leyes del actuar”, o “leyes necesarias de la inteligencia”.²⁹ En este contexto, los objetos ya no son algo exterior subsistente, ni llegan a través de impresiones (causales en el dogmatismo, psicológicamente explicables por la costumbre en el empirismo); los objetos son límites sentidos en el actuar: “la inteligencia no siente algo, una impresión de afuera, sino que siente en aquel actuar los límites de su propia esencia”.³⁰ No hay

²⁸ EE § 6, GA I/4 196-198, IntroDC 48-51; ZE § 3, GA I/4 212-213, IntroDC 74-76.

²⁹ EE § 7, GA I/4, 199-200, IntroDC 54-55. Las leyes del actuar son “acciones necesarias” o “modos de actuar” que se deducen de la autoposición, que corresponden a la razón, y que permiten deducir la experiencia concordante (WLnm-H Ein. § 6, GA IV/2 25, DCnm 9). En este último pasaje Fichte pone como ejemplo espacio y tiempo, cuya deducción trata en *Grundriss* § 4 y WLnm-H §§ 10-12. En otro pasaje equipara las leyes del actuar con las categorías, que “no son algo que meramente conecta lo múltiple, sino que, antes bien, son el modo en que lo simple se transforma en un múltiple” (WLnm-H § 16, GA IV/2 205, DCnm 197). Luego analiza las categorías de sustancialidad, causalidad y acción recíproca. El procedimiento de justificación de las leyes es circular: “las leyes de la razón deben ser explicadas y deducidas, sólo que precisamente ya en la explicación y en la deducción de ellas actúo según las mismas [leyes]. Este círculo de la razón es inevitable” (WLnm-H § 14, GA IV/2 164, DCnm 152-153).

³⁰ EE § 7, GA I/4 200, IntroDC 55.

una instancia extrínseca de referencia, sino que lo referido exteriormente está puesto por el Yo, que lo constituye y fundamenta; por ende, resulta inescindible de lo interior. Lo sentido se deduce de lo sintiente.

El idealismo crítico-trascendental de Fichte se distingue del idealismo trascendente precisamente en que éste no apela a las leyes del actuar, sino que deriva el mundo sin mediación alguna.³¹ Al fin y al cabo, entre una cosa-en-sí inaccesible y un Yo trascendente y caótico, no habría gran diferencia. Este idealismo trascendente subsume el mundo a los designios de un Yo arbitrario que, por lo demás, no tendría límite alguno, ni coherencia. Por contrapartida, las leyes del actuar que el Yo encuentra conforman un sistema, básicamente porque responden a una ley primera: la auto-determinación.³² Así, por ejemplo, las leyes del actuar son las categorías kantianas, mediante las cuales se determinan y ordenan los objetos; sin embargo, estas leyes están subsumidas en otras superiores, las de la práctica, y a la vez, en una última o primera y fundamental: la libre auto-determinación de pensarse a sí mismo.³³ La teoría, el conocimiento de los objetos, la explicación de la experiencia, son todas maneras de actuar; cuando ese actuar vuelve sobre sí,³⁴ se descubre en su originariedad y para-sí, y descubre que funda la conciencia y la autoconciencia, y que se pone a sí mismo, se hace y se auto-determina libremente.

Ahora bien, así como el idealismo fichteano se separa del idealismo trascendente, también se distingue del idealismo “a medias”³⁵ que no deduce las

³¹ EE § 7, GA I/4 200, IntroDC 55-56. Esta caracterización resulta ser clave para la interpretación de los idealismos cuantitativo/cualitativo (GWL § 4, GA I/2 303-304; FDC 52; GA I/2 309-311, FDC 57-58; GA I/2 324 ss., FDC 67 ss.), que luego se complejiza aún más (GA I/2 332-339, FDC 73-78). En rigor, la cuestión no se resuelve en la teoría (§ 4), sino en la práctica (§ 5), donde la finitud se explica en un contexto más amplio de acciones posibles (GWL § 5, GA I/2 411-413, FDC 135-137). Sobre esto volveremos en el capítulo 4. R. Lauth se ocupa sucintamente del asunto en “La significación”, *op. cit.*, pp. 60-64.

³² EE § 7, GA I/4 201, IntroDC 56.

³³ EE § 7, GA I/4 204, IntroDC 61.

³⁴ ZE § 4, GA I/4 215-216, IntroDC 80-82. En este pasaje Fichte recapitula por pasos la introducción al idealismo: (1) cualquiera puede pensarse a sí mismo, y (2) reconocer su auto-actividad o actuar interior; (3) este actuar se opone al pensamiento de los objetos; (4) el Yo es pensamiento de sí mismo; (5) el Yo es actuar que vuelve sobre sí, y de éste depende la conciencia objetiva: “[cualquiera comprenderá...] que tiene que pensar ese regresar en sí como el más originario acto del sujeto; además, [...]tiene que pensarlo] como un acto totalmente incondicionado para él y, por tanto, absoluto; [cualquiera comprenderá] que, por consiguiente, *aquella presuposición* [de la conciencia condicionada por la autoconciencia] y este pensar el Yo como originariamente puesto por sí mismo, son una vez más completamente idénticos” (GA I/4 216, IntroDC 82).

³⁵ En nota al pie (EE § 7, GA I/4 203 n, IntroDC 59-60 n), Fichte menciona a J. Beck (1761-1840), que entre 1793 y 1796 publica tres tomos sobre los escritos críticos de Kant: el primero sobre la razón especulativa y la razón práctica, el segundo sobre la *Critica del juicio* y la ciencia natural, y en el tercero expone el único punto de vista posible desde el cual hay que juzgar la filosofía crítica.

leyes del actuar de la esencia de la inteligencia. Luego, ¿cómo se explica el filósofo “crítico” o “criticista” —prosigue Fichte— el origen y la legitimidad de tales leyes, como la causalidad o la sustancialidad? Aunque sostenga que son leyes inmanentes de la inteligencia y que se aplican a los objetos inmediatamente, el filósofo criticista las deduce, por abstracción, de la experiencia. En contra del idealismo a medias, el dogmático afirma que estas leyes se fundan en la esencia y propiedades de las cosas, y Fichte agrega que entonces no hay razones para creer en uno u otro.³⁶ El filósofo crítico no puede explicar cómo surge el objeto: si las leyes se deducen de la experiencia, y si los objetos son meramente dados, ¿qué diferencia habría entre presuponer que todo proviene de la experiencia o que todo proviene de una cosa-en-sí? En efecto, cuestiona Fichte: ¿de dónde proviene la materia del conocimiento? Porque en esa materia se esconde el dogmatismo.³⁷ Aquí resulta aún más evidente el doble significado del dogmatismo aludido arriba.

En consecuencia, el idealismo superior-completo de Fichte explica el surgimiento de las cosas a través de las leyes del actuar y ante los ojos de la inteligencia, como un conjunto de relaciones unificadas por la imaginación, en el que forma y materia no están disociadas (esto lo hace el análisis). Tal idealismo descarta una instancia de referencia (superior, como en el caso del dogmatismo, o a la par, como en el caso del idealismo a medias) con la cual haya que refrendar lo que la conciencia construye. El mundo se deduce por oposición (porque el límite resulta clave para diferenciarse del idealismo trascendente) y con referencia a la conciencia que da cuenta de él. En este sentido, no hay una verdad independiente de la que construye la conciencia, o sea, no hay una verdad más allá esperando que la conciencia la refleje o reproduzca adecuadamente. Pero aun así, no se trata de una mera fábula, no sólo porque el actuar se orienta con leyes hacia el conocer, sino también porque con el conocer, o con lo conocido, se pone en juego la práctica.

En suma, el idealismo superior-completo no admite ni un Yo trascendente, ni la experiencia (un No-Yo trascendente), como instancias para legitimar el funcionamiento de la conciencia. Esto no significa que el Yo opere arbitrariamente. El Yo actúa según sus propias leyes, a las que legitima en cuanto se autodetermina a actuar. Con este desarrollo se muestra, por una parte, que la argumentación contra el dogmatismo también se aplica contra la instauración subrepticia del empirismo; por otra, que la comprensión fichteana del idealismo kantiano exige una reformulación de éste en el sentido de aquélla. En efecto, la recepción que Fichte realiza de Kant no es un tema sencillo, porque no es lineal-reproductiva, pero tampoco responde a una tergiversación malintencionada. Aunque aquí no podemos agotar el tema, intentaremos esbozar algunos aspectos en función de la polémica con los kantianos y el

³⁶ EE § 7, GA I/4 201-202, IntroDC 57-58.

³⁷ EE § 7, GA I/4 202, IntroDC 58.

sentido de unidad en la filosofía de Fichte, temas que trataremos en el apartado siguiente.

En el contexto de las introducciones –los albores de la disputa del ateísmo y de la condena pública de Kant sobre la Doctrina de la Ciencia–,³⁸ Fichte ha madurado lo suficiente sus elaboraciones como para tomar cierta distancia y trazar, frente a Kant, una estrategia análoga a la desplegada en las sucesivas polémicas presentadas hasta aquí: o bien su sistema se convierte en un idealismo completo, o bien queda situado junto con el dogmatismo. Para salvar el buen nombre y la honra de Kant, reconociendo sus grandes méritos, Fichte elige desplazar esta contienda hacia los kantianos y descargar sobre ellos toda su artillería argumentativa, aunque no escatima deslices o exabruptos hacia la noble figura de Kant al momento de llevar la tensión hasta la disyunción radical. El problema de Kant o del kantismo reside –como observamos– en el apego a la experiencia y en el dogmatismo solapado.

Ya en la presentación de la *Primera introducción*³⁹ Fichte confiesa que Kant no ha logrado transformar completamente el modo de pensar de la época, que la Doctrina de la Ciencia constituye una exposición totalmente independiente, aun cuando se enfoca de la misma manera que Kant sobre el tema, y que el núcleo (el *espíritu*) de la filosofía de Kant se ha mantenido hasta ahora como un “libro cerrado”, del que se extrajo precisamente lo contrario (la *letra*).⁴⁰ Sin embargo, Fichte también advierte que no quiere revestirse de la “gran autoridad”, ni explicar ni ser explicado por Kant; no quiere corregir ni completar el panorama de conceptos filosóficos, sino que su desafío consiste en hacer una “extirpación total y una inversión completa del modo de pensar”⁴¹ de la época. El nuevo comienzo, giro copernicano o segunda revolución, se dirige contra el dogmatismo y, al mismo tiempo, contra la

³⁸ Sobre la “disputa del ateísmo” volveremos abajo. Sobre la condena de Kant: Ramos, M. – Oncina, F. (“Introducción” a Fichte, J. G., *Filosofía y estética*, op. cit., pp. 36-39), que además profundizan sobre la cuestión hermenéutica (*ibíd.*, pp. 39-45; y en una de las notas de Fichte, J. G., *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, op. cit., pp. 128-135).

³⁹ EE Vor., GA I/4 183, IntroDC 25-26. Un dato curioso y significativo, que anticipa la compleja relación de Fichte con/contra Kant, se encuentra en el epígrafe, que copia y edita el epígrafe de F. Bacon del comienzo de la *Crítica de la razón pura*, B II (citamos según *Kants gesammelten Schriften. Preussischen Akademie der Wissenschaften*, en *Kant im Kontext-Werke auf CD-ROM*, Berlín, Karsten Worm, 1996, indicando tomo en números romanos y página en arábigos). Fichte suprime las dos siguientes oraciones: “Sobre nosotros mismos callamos”, y “que tengan también buena esperanza, [que] no se figuren ni piensen que nuestra renovación sea algo infinito y supramortal, cuando en verdad no es más que el término legítimo y el fin de los errores infinitos”. Es decir, suprime, respecto de la cita completa, el silencio sobre sí-mismo y las limitaciones de la razón.

⁴⁰ EE Vor., GA I/4 183-184, IntroDC 26-27. La referencia al “libro cerrado” se halla en la última página. Nuevamente aquí aparece la tan relevante cuestión hermenéutica del espíritu y la letra (1.6), sobre la que volveremos abajo, y que se refiere explícitamente en la polémica contra los kantianos (ZE § 6, GA I/4 231-232 n, IntroDC 104).

⁴¹ EE Vor., GA I/4 184, IntroDC 27.

pretensión de reducir el criticismo a empirismo.⁴² Y la Doctrina de la Ciencia se posiciona frente a Kant de doble manera: como el sistema que explicita su espíritu profundo, que lo conduce a una cabal comprensión de sí, que lo lleva a exponer hasta sus últimas consecuencias, pero también como aquel que lo corrige desde sus entrañas, que lo sustrae de las tentaciones empiristas y superficiales de la época, lo hace coherente y lleva a la verdad. De ahí el simultáneo gesto de abrazar y distanciarse del kantismo.

En la *Segunda introducción* Fichte dedica íntegramente un apartado al tema. De nuevo, se conecta con Kant, no por la autoridad, sino por la concordancia, y aclara que la Doctrina de la Ciencia no es sino el “kantismo bien entendido” (*wohlverstandene Kantische*).⁴³ Aclaración nada menor, dado que los “conocedores” de la filosofía kantiana –prosigue– afirman lo contrario, y Kant estaría de acuerdo con ellos. En efecto, Kant estaba de acuerdo (es decir, consideraba que la Doctrina de la Ciencia no era kantismo), y con su ulterior pronunciación pública clausurará el asunto. Prevenido de la situación, Fichte concede, al contrario de lo que afirmó respecto de Rousseau pocos años antes, que Kant “indudablemente tiene que entenderse a sí mismo mejor que nadie”.⁴⁴ Y se desliza con asperezas hacia la ironía: en nota trata a Kant de “anciano venerable”, arguye que no le pedirá su juicio sobre un curso de ideas totalmente nuevas, que el tiempo dictaminará la contienda, y que si efectivamente se expresó en contra de la Doctrina de la Ciencia, se pregunta si realmente la leyó y entendió, o se dejó llevar por las reseñas.⁴⁵ Por ende, si Kant no está de acuerdo con el “kantismo bien entendido”, Fichte deduce que indirectamente sustenta su originalidad, lo cual no lo avergüenza.

A partir de aquí, la concordancia entre la Doctrina de la Ciencia y Kant pasa a un segundo plano, y Fichte se desdice de lo anterior: ahora reconoce explícitamente que no ha entendido a Kant, e invierte la relación, en cuanto argumenta que primero ha recorrido el camino propio de la Doctrina de la Ciencia (al igual que se lo pide al lector/oyente: que haga brotar la verdad de sí mismo) para luego encontrar en los escritos de Kant un buen sentido

⁴² ZE § 6, GA I/4 234, IntroDC 105-106.

⁴³ ZE § 6, GA I/4 221, IntroDC 90. Este aspecto resulta crucial para la relación Kant-Fichte, y así algunos clásicos como L. Pareyson (*Fichte*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1950, p. XXXVII) y R. Lauth (“La significación”, *op. cit.*, pp. 51-52) admiten que Fichte es un intérprete, y no un mero seguidor de Kant.

⁴⁴ ZE § 6, GA I/4 222, IntroDC 91. En *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, en cambio, dice Fichte: “entenderemos a Rousseau mejor de lo que él se entendió a sí mismo, y lo encontraremos en perfecta concordancia consigo mismo y con nosotros” (GA I/3 61, trad. cit., pp. 128-129), lo que se tensiona con este pasaje: “se está forzado a explicar según el *espíritu*, si con la explicación según la *letra* no se quiere ir muy lejos. Kant mismo [...] da una notable prueba de explicación según el *espíritu* en la interpretación de Leibniz...”, porque Kant pone a Leibniz en concordancia consigo mismo (ZE § 6 GA I/4 231-232 n, IntroDC 104 n).

⁴⁵ ZE § 6, GA I/4 222 n, IntroDC 91 n.

concordante con ella. Es decir, valora a Kant en la medida en que coincide con la Doctrina de la Ciencia, valora sólo el kantismo “bien entendido”.⁴⁶ En última instancia, ¿con quién polemiza Fichte? ¿Solamente con los cultores de la letra de Kant? Más allá de esta cuestión –mucho más ambigua de lo que se la suele presentar–, el punto crucial de disputa con el kantismo y/o con Kant es la legitimación de la unidad, o cómo concebir al Yo.⁴⁷

2.3) LA LEGITIMACIÓN DE LA UNIDAD, EL YO Y LA COMUNIDAD

La cuestión del kantismo “bien entendido” conduce al problema de la legitimación de la unidad de lo múltiple, y éste, a qué significa el Yo en Fichte. Los cultores de la letra del kantismo, en vez de captar y exponer la unidad fundante para explicar la experiencia, se aferran a una cosa-en-sí incognoscible, y con ella restauran lo que deseaban combatir. En este sentido, coinciden con el idealismo “a medias”: apelan a una multiplicidad empírica que opera al modo de una regularidad misteriosa e inexplicable para el Yo. La Doctrina de la Ciencia, en cambio, polemiza con el dogmatismo –es decir, rechaza el fundamento trascendente– sin declinar en un empirismo dogmatizado; la Doctrina de la Ciencia presenta una unidad inmanente y autoconstitutiva, que no deja nada afuera que la pueda tornar heterónoma, ni siquiera la suposición de una cosa-en-sí como fundamento de lo múltiple dado.

Ahora bien, Fichte considera que para mostrar un punto de discordia entre el kantismo y la Doctrina de la Ciencia no hay nada mejor que la *intuición intelectual*, que Kant condena explícitamente y que constituye el punto de partida de la Doctrina de la Ciencia. En los apartados anteriores de la *Segunda introducción* ya anticipó que el Yo, en cuanto actuar que vuelve sobre sí, no es ningún ser, cosa, sustancia, sino tan solo actividad libre, y que la intuición intelectual, el acto mediante el cual el Yo toma conciencia de la

⁴⁶ ZE § 6, GA I/4 223, IntroDC 92.

⁴⁷ “Esto no es tan claro en Kant, pues en él el concepto de Yoidad ha sido descuidado. No pensó de manera determinada que la conciencia se reuniese con cada acto del Yo” (WLnm-H § 16, GA IV/2 196, DCnm 188). Es decir, Kant no tuvo en cuenta que la unidad funda la multiplicidad y se pone en cada acto particular de la conciencia; Kant no pensó, de modo adecuado, el fundamento: “Kant dice: no me encuentro tal como lo que soy, sino [tal] como me aparezco. Esto es completamente correcto [...]. Ahora bien, aquí se tiene que preguntar aún más, a saber: ¿de dónde proviene, pues, este fenómeno? Yo mismo lo hago. Pero ¿qué soy Yo?” (WLnm-H § 16, GA IV/2 219, DCnm 212), y así proseguir hasta el verdadero fundamento. Si Kant hubiera indagado más, hubiera encontrado que el Yo se pone a sí mismo, y esto es la Doctrina de la Ciencia.

unidad sujeto-objeto (sabe inmediatamente de sí mismo como actuante y actuado), también sólo refiere a la actividad y a la vida.⁴⁸ La intuición intelectual se encuentra siempre a la base de, y conectada con, la intuición sensible; una y otra son inescindibles, al igual que lo *a priori* y lo *a posteriori*. Pero, insistimos, no refiere a ningún ser, sino a la actividad y a la vida,⁴⁹ y constituye el único punto de vista firme de toda la filosofía, porque, en cuanto capta el actuar autogenerado –el Yo activo por sí mismo (la *Tathandlung*)–, se sitúa en la reunión de los dos mundos, el inteligible y el sensible:

no es en absoluto insignificante [...] que la filosofía parte de algo hecho (*ThatSache*) o de una *ThatHandlung* (esto es, de una actividad pura, que no presupone ningún objeto, sino que ella misma lo produce, y donde, por lo tanto, el *actuar* (*Handeln*) deviene inmediatamente *acto* (*That*)). Si la filosofía parte de algo hecho, se

⁴⁸ ZE § 4, GA I/4 213-214, IntroDC 77; ZE § 5, GA I/4 216-219, IntroDC 83-86. Sobre la intuición intelectual, Th. Santoro, “Intuição Intelectual e Fundamentação”, *op. cit.*, pp. 99 ss.

⁴⁹ A. Acerbi (“Fichte e Jacobi interpreti dell’«io pienso» di Kant. Autocoscienza, esistenza, persona”, en *Leggere Fichte*, vol. 3, EuroPhilosophie, 2008, pp. 36-59) analiza el problema de la autoconciencia en Kant desde las dificultades que resolvería la intuición intelectual de Fichte. Sin embargo, considera que Fichte no explica la relación entre el pensar y lo empírico, porque circscribe el Yo a la inteligencia sin conectarlo con la vida (*ibíd.*, pp. 65-67). Para Acerbi, la solución la brinda Jacobi (*ibíd.*, pp. 60-68). Pero, además de no tener en cuenta otras fuentes de Fichte, tampoco repara en la relevancia del concepto de vida en la *Segunda introducción*: “Todo el que se atribuye una actividad se remite a esta intuición [intelectual]. En ella está la fuente de vida, sin ella está la muerte” (ZE § 5, GA I/4 217, IntroDC 83). Es, por lo menos, muy curioso que justo este pasaje haya quedado sumido en los puntos suspensivos de la cita de Acerbi (*ibíd.*, p. 45). Por otra parte, Acerbi toma un pasaje de *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen* de 1799 (*ibíd.*, pp. 47-48) y también lo descontextualiza, porque allí Fichte separa filosofía y vida, cuando dice: “*Vivir* es propiamente *no-filosofar*, *filosofar* es propiamente *no-vivir*” (FSW V 343; *Advertencias, respuestas, cuestiones*, trad. S. Turró, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo*, *op. cit.*, p. 254); pero lo hace para mostrar que la filosofía se distancia del punto de vista común, para asimismo comprender la vida: “El especular [o filosofar] sólo es medio para *reconocer* la vida” (FSW V 342, trad. cit. p. 253). Sobre la relación Fichte-Jacobi: Solé, M. J., “La intervención de F. H. Jacobi en la polémica sobre el ateísmo: la «Doctrina de la Ciencia» como un spinozismo perfeccionado”, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo*, *op. cit.*, pp. 450 ss.; “Jacobi contra Fichte. El Mesías de la razón pura”, en Acosta, E. (ed.), *Revista de estudios sobre Fichte*, vol. 1, EuroPhilosophie, 2010, pp. 175-192. Sobre el nihilismo y la vida: M. Maureira, “Nihilismo del idealismo. Jacobi frente a Fichte”, en Acosta, E. (ed.), *Revista de estudios sobre Fichte*, vol. 1, EuroPhilosophie, 2010, pp. 168 ss.; y V. Serrano, “El sentido de la disyuntiva entre Dios y la nada en el contexto de la polémica del ateísmo”, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo*, *op. cit.*, pp. 397 ss.; “Vida, naturaleza y nihilismo afectivo en Fichte”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 30, n° 1, Madrid, Universidad Complutense, 2013, pp. 94-95 ss.

coloca en el mundo del ser y de la finitud, y le será difícil encontrar un camino a lo infinito y suprasensible; si parte de una *ThatHandlung*, ella permanecerá justamente en el punto que enlaza ambos mundos y desde el cual los puede comprender con una sola mirada.⁵⁰

En efecto, el mundo sensible de la finitud está contenido como lo contrario a la libre actividad, lo limitante que se deduce de ella. Sólo de esta manera se garantiza un terreno seguro para la práctica. Si, en cambio, se ensaya el camino contrario y se pretende partir del ser y de la finitud, resultará difícil o imposible encontrar lo infinito y suprasensible. La filosofía tiene que partir de una actividad que se activa, actúa, realiza, concreta, que considera lo hecho como resultado de su acción que produce desde sí-misma, libremente y por sí. Desde la *Tathandlung* la filosofía legitima la finitud.

Una vez explicitado el significado de la intuición intelectual, Fichte se pregunta si Kant la ha condenado en el mismo sentido. Kant condenaba la intuición dirigida a un ser (la cosa-en-sí), como si del mero pensamiento se pudiese captar y deducir la existencia de algo. La Doctrina de la Ciencia, en cambio, no afirma nada de eso, y el sentido aludido se puede homologar a la *apercepción pura*, aunque no cercada al conocimiento teórico, sino en conexión con la práctica: la intuición intelectual muestra la autoconciencia en el imperativo categórico.⁵¹ No se trata solamente del yo que debe poder acompañar a todas las representaciones y que, a pesar del acompañamiento, a la vez se identifica consigo; se trata también del yo que eleva la máxima de su

⁵⁰ ZE § 5, GA I/4 221, IntroDC 89-90. Más arriba, dice Fichte: “el filósofo encuentra esta intuición intelectual como un hecho de la conciencia (para él es algo hecho (*Thatsache*), para el Yo originario una *That-Handlung*)” (ZE § 5, GA I/4 218-219, IntroDC 86). La distinción entre *Thatsache* y *Thathandlung* constituye uno de los hallazgos que llevan a Fichte en la *Reseña de «Enesidemo»* (GA I/2 46; trad. cit. p. 66) a la confianza de haber encontrado un primer principio de la filosofía, más elevado que el principio de conciencia de Reinhold y distinto del de Jacobi (*Cartas sobre la doctrina de Spinoza, op. cit.*, p. 575), que considera a Dios como *Thatsache* (sobrenatural, creador, independiente, personal) que nos es dado.

⁵¹ “En la terminología kantiana, toda intuición se dirige a un ser [...]. La intuición intelectual de la que habla la Doctrina de la Ciencia no se dirige en absoluto a un ser, sino a un actuar, y a ésta Kant no se refiere en absoluto (salvo, si se quiere, mediante la expresión *apercepción pura*). Sin embargo, se puede probar incluso el lugar totalmente preciso en que debiera haberse hablado de ella en el sistema kantiano: ¿se es propiamente consciente, según Kant, del imperativo categórico? Ahora bien, ¿qué es eso para una conciencia? Kant olvidó plantearse esta pregunta, porque en ninguna parte trató el fundamento *de toda filosofía*” (ZE § 6, GA I/4 224-225, IntroDC 94-95). El auténtico *Grundlage* del kantismo es la Doctrina de la Ciencia. Una muy buena y clara explicitación de la relación entre la apercepción y el imperativo categórico: J. Rivera de Rosales, “Las dificultades del teísmo desde el punto de vista trascendental”, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo, op. cit.*, pp. 364-366.

acción a la ley que conoce, el yo que se propone fines, y que no sólo acompaña cada acción, sino también sabe que cada una de las acciones emana de sí mismo. La intuición intelectual muestra la unidad y la multiplicidad reunidas: concilia lo inteligible y lo sensible, y la teoría y la práctica.

Según Fichte, el contenido de la Doctrina de la Ciencia se sintetiza brevemente en lo siguiente: la razón (lo que más abajo denominará “Yoidad”) es absolutamente autónoma y para-sí, mientras que todo lo demás se funda y explica a partir de ella y sin otra ulterior instancia. La razón lo subsume todo.⁵² En Kant, esta unidad última sería la unidad originaria de la apercepción, el acompañamiento de las representaciones que presupone un yo pensante, que piensa el pensar. Ahora bien, ¿cómo se comprende este Yo? ¿Es una unidad derivada de lo múltiple, o es la unidad que funda lo múltiple? ¿Cuál de las dos instancias convalida a cuál? Fichte sostiene que los múltiples “yo pienso” que acompañan las representaciones sólo se pueden unificar por un Yo que se pone a sí mismo: “*Yo soy el pensante en este pensar*”. Luego, pregunta:

¿De cuál Yo se habla aquí? Si [se habla] de algo que los kantianos juntan (*zusammenstoppeln*) confiadamente desde una multiplicidad de representaciones, [algo] que no estaba en ninguna en particular, pero está en todas juntas, de modo que las citadas palabras de Kant tendrían *este* significado: Yo, que pienso D, soy el mismo Yo que ha pensado C y B y A, y mediante el pensar de mi pensar múltiple llego a ser mi Yo, esto es, lo idéntico en la multiplicidad; entonces, Kant sería justamente un charlatán patético, como tales kantianos.⁵³

⁵² ZE § 6, GA I/4 227, IntroDC 98. La cuestión de lo uno y lo múltiple se reaviva en la disputa del ateísmo, donde Fichte define a Dios como “orden moral del mundo”, sin ninguna connotación antropomórfica ni empírica (*Sobre el fundamento de nuestra fe*, FSW V 186-187, trad. cit. p. 145), ni sustancial (*Apelación*, FSW V 216-217, trad. cit. pp. 179-180), ni conceptual (*Escrito de justificación*, FSW V 265-266, trad. cit. pp. 214-215). Todo ello sería una finitización de lo infinito. No obstante, mediante reflexión se puede pensar lo múltiple como Uno, como espiritualidad pura o sujeto lógico (*Advertencias*, FSW V 366-369, trad. cit. pp. 269-271). Este mero pensamiento del orden moral en el que debemos creer, o de la racionalidad que debemos presuponer, expresa que la razón, por su propio funcionamiento, tiene que pensar unificando, para proyectarse más allá de lo finito. Esto no significa conocer la totalidad última, sino ampliar lo múltiple en unidades que transforman lo dado y potencian el ejercicio de la libertad.

⁵³ ZE § 6, GA I/4 228, IntroDC 99. En nota agrega: “[P]or la síntesis (*Zusammenfassen*) de estas representaciones diversas surgiría un *pensar* múltiple como *un pensar en general*, pero de ninguna manera un *pensante* en el este pensar múltiple” (GA I/4 228 n, IntroDC 100 n. También en el *Ensayo de nueva exposición*: GA I/4 274-277). En *Nova methodo* dice: “Justamente un Yo semejante, que no se piensa como UNO, sino sólo como pensando X, Y, Z, etc.; un Yo semejante tienen los KANTIANOS. Éstos ciertamente hablan de la UNIDAD del Yo, pero no demuestran el fundamento de esta unidad; porque, antes de

Los kantianos ensamblan representaciones, aspiran a deducir la unidad de la multiplicidad y pretenden mostrar que lo fragmentario se reúne de alguna manera; ¿de qué manera? Como niegan que el Yo esté en cada una de las representaciones en particular, lo hacen surgir con motivo de la unificación, como si fuera obra de una mano invisible, o como lo idéntico que proviene de lo múltiple y nada más. Si Kant defendiera este camino, análogo al del empirismo, sería un “charlatán” –dice Fichte–, porque de lo fragmentario, de los meros acompañamientos de conciencia, sólo podrá abrirse un regreso al infinito, un recorrido encerrado en lo múltiple y sin la unidad fundamental. Ésta exige una acción del Yo, un *producir* la unidad. El mismo Kant caracteriza a la apercepción pura como productora de la representación “yo pienso”, la unidad en sí misma que no admite un fundamento ulterior.

Dicho de otra manera, Fichte cita los pasajes en los que Kant concuerda con la Doctrina de la Ciencia, enfatizando que lo condicionante precede en la fundamentación a lo condicionado, esto es, la autoconciencia condiciona a la conciencia.⁵⁴ Pero, así como señala la concordancia, muestra la diferencia. Para Kant la autoconciencia solamente *condiciona* a la conciencia, y el contenido puede fundarse en algo exterior, que no contradiga o anule la autoconciencia. Por consiguiente, el contenido no *brota* de la unidad, sino que proviene de una instancia extrínseca. Para Fichte, en cambio, la autoconciencia *determina* a la conciencia, lo que significa que todo el contenido está fundado, dado y producido, mediante las propias condiciones de la autoconciencia. No hay un fundamento exterior, porque el contenido proviene de la misma dinámica de la autoconciencia.⁵⁵ En la Doctrina de la Ciencia lo dado es, en verdad, *puesto*, es actividad puesta como anulada; de lo contrario, si se presupone que lo dado posee una dinámica propia, o que lo múltiple se ordena por sí mismo, solapadamente se reinstaura el dogmatismo.

En consonancia con lo anterior, la polémica con el dogmatismo se metamorfosea, desde el idealismo “a medias” y el “kantismo bien entendido”, hasta la médula de la cuestión: *cómo se explica la experiencia*. Si se presupone algo más allá del Yo, se incurre en dogmatismo: ya sea mediante la cosa-en-sí que todo lo determina desde el primer principio, ya sea mediante la regularidad inexplicable del empirismo. Si se presupone que lo dado (el contenido empírico, la realidad objetiva) proviene de algo distinto del Yo, se

tener compuesto un modelo de esta composición (*Zusammensetzung*), ya tiene que existir la unidad [...]. Y esto UNO no es más que la *intuición INTELECTUAL del QUERER* [...]; por lo tanto, a cada multiplicidad tiene que añadirse mi querer” (WLnm-H § 12, GA IV/2 125-126, DCnm 112). Sobre el querer-uno en esta obra volveremos en el capítulo 4.

⁵⁴ ZE § 6, GA I/4 227-230, IntroDC 98-102.

⁵⁵ ZE § 6, GA I/4 229, IntroDC 101-102.

reinstala la cosa-en-sí, la guardia del dogmático.⁵⁶ Más allá de los kantianos, el noúmeno en Kant –según Fichte– no es más que un mero pensamiento que tiene que ser agregado al fenómeno según las leyes del pensar. No es una cosa, ni tiene influencia en el Yo, ni produce la impresión.⁵⁷

Para neutralizar el empirismo del idealismo trascendental, Fichte contrapone los pasajes donde Kant afirma que el objeto tiene que ser dado, o que afecta el ánimo, o que causa representaciones, etc.; con aquellos donde define al objeto como lo que el entendimiento agrega al fenómeno para conectar la multiplicidad con la conciencia, esto es, un mero pensamiento. ¿Cuáles hay que priorizar? Según Fichte, la afección no refiere a algo que existe fuera e independientemente del Yo, sino a un límite que en efecto el Yo siente (no lo inventa), y que lo explica a partir de sí.⁵⁸

Así como la intuición intelectual no se dirige a un ser, sino a un actuar, el objeto tampoco está sostenido por una instancia extrínseca, pues todo lo que se diga del “afuera” se lo dice desde el Yo, y precisamente en este poder soberano reversible sobre sí se halla la diferencia fundamental con el dogmatismo. La intuición intelectual permite captar la unidad de todo el proceso. El Yo no sólo es auto-referencial, sino también la instancia que cada uno puede descubrir en su interior. Esta unidad fundamental no se legitima a partir de lo múltiple dado, sino por sí misma; no responde a una cosa-en-sí trascendente, ni a una regularidad misteriosa y extrínseca, sino a su propia autodeterminación. Luego, cabe preguntarse si este Yo en sí, el fundamento del idealismo accesible a cada particular, refiere al Yo de cada uno o configura un ámbito universal.

Precisamente uno de los principales equívocos de la Doctrina de la Ciencia reside en el significado del Yo, que según Fichte algunos han intentado reducir a su propia persona, lo cual constituye el punto de vista de la conciencia común.⁵⁹ Desde el punto de vista filosófico, en cambio, la Doctrina de la

⁵⁶ A pesar de los kantianos, Fichte le reconoce a Kant, el “hombre elevado”, el mérito de “haber separado, con conciencia, la filosofía de los objetos externos, y de haberla introducido en nosotros mismos. Éste es el espíritu y el alma más interior de su filosofía completa, también es el espíritu y el alma de la Doctrina de la Ciencia” (ZE § 6, GA I/4 231, IntroDC 104). En *Grundrisse* sostiene: “el error, ciertamente constatado por la letra de Kant, pero completamente contradictorio con su *espíritu*, consiste sólo en [afirmar] que el objeto debe ser algo más que un producto de la imaginación. Si se afirma esto, se convierte en dogmático trascendente, y se vuelve totalmente extraño al espíritu de la filosofía crítica” (GA I/3 190). “La pregunta (exclusivamente histórica) es: ¿realmente ha fundado Kant la experiencia, según su contenido empírico, en *algo diferente* del Yo? Sé muy bien que todos los kantianos [...], han entendido así a Kant [...]; [han entendido] que el *fundamento objetivo de los fenómenos* está en *algo*, que es la cosa en sí [...]; han encontrado, precisamente, el sistema opuesto al que [Kant] ha expuesto, el dogmatismo en vez del idealismo trascendental” (ZE § 6, GA I/4 234, IntroDC 105-106).

⁵⁷ ZE § 6, GA I/4 233-237, IntroDC 105-110.

⁵⁸ ZE § 6, GA I/4 239-242, IntroDC 112-117.

⁵⁹ ZE § 8, GA I/4 253, IntroDC 132; ZE § 9, GA I/4 254, IntroDC 133-134.

Ciencia y Kant (o el kantismo “bien entendido”) consideran la unidad que fundamenta la multiplicidad en un plano universal, es decir, abstraída de la persona particular.⁶⁰ Elevarse al Yo como fundamento significa separarse de la individualidad, mientras que lo contrario, aferrarse al Yo como persona concreta, expresa cabalmente el egoísmo del que la Doctrina de la Ciencia no puede ser acusada sin injusticia.⁶¹

Por tanto, el Yo al que exhorta a elevarse la Doctrina de la Ciencia implica la distinción y contraposición con los objetos (No-Yo) en la instancia originaria. No se trata de un acto particular de una persona determinada, sino de la Yoidad o auto-actividad que fundamenta toda la objetividad. No se trata, entonces, de una síntesis de lo múltiple, sino de una acción téctica, de un poner por sí mismo:

La *Yoidad* (la actividad que regresa en sí misma, la sujeto-objetividad, o como se quiera [denominarla]) está originariamente contrapuesta al *Ello*, la mera objetividad; y el poner de este concepto es absoluto, no condicionado por ningún otro poner; es télico, no sintético. El concepto de Yoidad encontrado en nosotros mismos se transfiere sobre –y, por tanto, se concilia sintéticamente [con]– algo que en este primer poner ha sido puesto como un *Ello*, como mero objeto, como algo exterior a nosotros. Y sólo mediante esta síntesis condicionada surge ante nosotros un *Tú*. El concepto de *Tú* surge mediante la conciliación del *Ello* y del *Yo*. Por lo tanto, el concepto de *Yo* en esta oposición, como concepto de individuo, es la síntesis del *Yo* consigo mismo.⁶²

La Yoidad, que cada uno encuentra en sí abstrayéndose de sí, no es patriomonio exclusivo del individuo. La Yoidad no se contrapone al *Yo* del otro, sino al *Ello* u objetividad (el *No-Yo*). El otro también encuentra en sí la Yoidad, y efectúa la misma operación. Ahora bien, únicamente para deducir de la Yoidad la individualidad, el individuo recrea la contraposición y sintetiza los términos, *Yo* y *Ello*, para obtener el concepto de *Tú*, que es una referencia obligada para pensarse como individuo, porque el *Yo*-individuo se deduce de la relación con un *Yo-Tú*-individuo otro. Por lo tanto, el concepto

⁶⁰ Ya en la polémica con los kantianos Fichte anticipa que la apercepción pura de Kant refiere al *Yo* universal, pues “la conciencia de la individualidad está necesariamente acompañada de otra conciencia, de un *Tú*, y sólo bajo esta condición es posible” (ZE § 6, GA I/4 229, IntroDC 100). En el *Fundamento del derecho natural* (§§ 1-4, capítulo 6 de este libro) veremos la consonancia con estas ideas.

⁶¹ ZE § 12, GA I/4 267, IntroDC 153-154.

⁶² ZE § 9, GA I/4 255, IntroDC 134-135.

de Tú y el concepto de Yo como individuo se deducen en reciprocidad:⁶³ no uno antes y uno después, no uno apoderado de la Yoidad y otro condenado al Ello, no uno primero y otro derivado, sino en simultáneo y en reciprocidad. Además, Yo y Tú son términos relativos, pues cada uno le otorga el referente que corresponda, y en la conversación no se confunden. En consecuencia, la libertad no se transfiere, sino que se conquista por sí, y –por así decir– se extiende al otro en el mismo acto en que el Yo (universal) se sintetiza con el yo (persona determinada). En este proceso lo particular se deduce de lo universal, pero con la simultaneidad de *este* individuo (yo) y *aquel* individuo (tú) determinados.⁶⁴

La Yoidad es la razón, lo universal accesible a todos. Como dice Fichte, cartesianamente: “La razón es común a todos, y en todos los seres racionales es totalmente la misma. Lo que en un ser racional está como disposición, está en todos”.⁶⁵ En cuanto disposición, depende de cada individuo la actualización y desarrollo de la razón, la elevación y abstracción de sí. Cada uno tiene que llevar a cabo la auto-posición. Para mostrar que el Yo no se reduce al individuo, Fichte propone dos ejemplos cotidianos: cuando otro responde “yo” (ante la pregunta “¿quién anda ahí?”), o cuando dice “cuidado, soy yo” (en caso de que una tijera o aguja que se utiliza para arreglar la ropa se desliza sobre su cuerpo); en ambos casos cualquiera entiende cabalmente el significado de las palabras, entiende que el mencionado yo no es su propio yo, y entiende que no es una cosa. En la práctica misma sabe y actúa bajo esos conocimientos: el Yo no corresponde exclusivamente a uno, y se distingue inmediatamente de las cosas.⁶⁶

La Yoidad y la individualidad “son conceptos muy diferentes”, agrega: el primero tético y el segundo sintético, el primero opuesto a todo lo exterior (No-Yo) y el segundo a los otros particulares, el primero significa la unificación de la persona con la espiritualidad y el segundo la diferenciación de personas determinadas. Bajo la Yoidad –prosigue– “captamos, no sólo nuestra personalidad determinada, sino también nuestra espiritualidad en general”,⁶⁷ es decir, la comunidad. En otras palabras, quienes no comprenden la Doctrina de la Ciencia se encierran en los límites de su yo. Aunque se crean o digan incapaces de elevarse al concepto de Yoidad:

⁶³ Por eso: “si no hay Tú, no hay Yo; si no hay Yo, no hay Tú” (GWL § 4, GA I/2, 337; FDC 77).

⁶⁴ Sobre la distinción entre el Yo universal y el Yo individualizado: Acosta, E., “Fichte y el Nacionalsolipsismo”, en Acosta, E. (ed.), *Revista de estudios sobre Fichte*, vol. 1, EuroPhilosophie, 2010, pp. 24-28.

⁶⁵ ZE § 10, GA I/4 258, IntroDC 140.

⁶⁶ ZE § 9, GA I/4 256-257, IntroDC 136-137.

⁶⁷ ZE § 9, GA I/4 257, IntroDC 137.

lo tienen en sí, sólo que no saben que lo tienen. [...] Su Yo, en el sentido en que ellos toman la palabra –a saber, su persona individual–, es el fin último de su actuar; por lo tanto, también es el límite de su pensar claro. Éste es para ellos la verdadera sustancia particular, y de ahí que la razón sea sólo un accidente. Su persona no existe como una expresión de la razón, sino que la razón existe para ayudar a esta persona a pasar por el mundo [...]. En la Doctrina de la Ciencia la relación es justamente al revés: la razón es lo único que existe en sí, y la individualidad sólo [existe] accidentalmente; la razón es fin, la personalidad medio; la última es sólo un modo particular de expresar la razón, que tiene que perderse más y más en la forma universal de la misma.⁶⁸

Los egoístas invierten los términos de la relación, porque presentan lo particular como lo único verdadero, y lo universal como un accidente; esto es, reducen la razón, la Yoidad, lo común, a aquello que pueda servir de instrumento a su fin particular. La Doctrina de la Ciencia procede al revés: considera a la razón (Yoidad) sustancia, y al individuo accidente. La razón es un fin y existe por sí, mientras que el individuo es un medio, una expresión (*Ausdruck*) de la razón, y tiene que perderse en ella. Lo que se mantiene y existe por sí, la actividad auto-generada, se manifiesta en el individuo, es decir, adquiere una particular configuración, no gracias a una dinámica que lo instrumenta, sino en la medida en que el individuo mismo ejecuta en primera persona la libertad compartida. Por tanto, tenemos aquí una precedencia de lo universal sobre lo particular y una articulación comunitaria de la individualidad. La Yoidad que se opone a todo lo objetivo (No-Yo) se configura en un Nosotros, una unidad que contiene en sí a lo particular.

La accesibilidad universal de la Yoidad y la constatación de que incluso quien no la ha descubierto la posee en sí, constituyen dos aspectos fundamentales para comprender la crítica al despotismo y el pasaje a un sistema social acorde a la libertad, como veremos a continuación, y se condice con la concepción igualitaria de la verdad, la consagración de los derechos inalienables y el acceso a la ley moral que analizamos en el capítulo siguiente.

2.4) LA POLÉMICA CON EL DESPOTISMO

Así como el dogmatismo propone una cosa-en-sí como principio supremo o como fundamento de la representación, y con ella convierte al Yo en pasivo, heterónomo, incapaz de captar su propia actividad constitutiva y de elevarse a la racionalidad –un Yo que se apoya en lo dado o en las imágenes para afirmarse a sí mismo, que observa un mundo mecánico y sin posibilidad

⁶⁸ ZE § 9, GA I/4 257-258, IntroDC 138-139.

de transformación–, de la misma manera el despotismo propone un poder soberano escindido de aquellos que deberían constituirlo, trascendente y consagratorio de la desigualdad, opresor e inhibidor de la libertad, arbitrario e inaccesible, un poder que se ejerce unilateralmente y sin responsabilidad, que convierte al individuo libre en esclavo o súbdito y a la razón en una facultad exclusiva de unos pocos doctos, que implementa un sistema basado en la fuerza y no en el consentimiento y, por ende, un sistema carente de consistencia interna y cuya reversión se dará con el desarrollo de la racionabilidad.⁶⁹ Desde luego, la caracterización fichteana del despotismo sintetiza una variedad de sentidos que podríamos agrupar básicamente en una triple negación: de la libertad, de la igualdad y de la responsabilidad. A ellas se agrega una cuarta, la negación del progreso (o conservadurismo), que nos conducirá al siguiente apartado.

La disputa con el despotismo contiene particular relevancia para demarcar la concepción negativa y la concepción positiva del Estado en Fichte, distinción clave para el desarrollo de nuestra interpretación. En efecto, en el centro del *Fundamento del derecho natural*, en la deducción del Estado (§ 16.VI), Fichte distingue entre el modelo de Estado racional que propone, donde la administración se hace responsable de los actos de gobierno, y dos variantes posibles del despotismo, definido específicamente como el ejercicio de un poder sin responsabilidad: de un lado, la alianza de los poderosos entre sí para oprimir a los más débiles mediante una ley o voluntad que, aunque se proclame universal o común, sólo es común a ellos, los opresores; del otro lado, una multitud enardecida que quiere ejercer el poder directamente, sin mediación ni representación, confiando en su espontaneísmo ciego e incapaz de volverse responsable.⁷⁰ En ambos casos se produce un enlace injusto, el despotismo de una minoría (que se arroga el poder, al modo de una cosa-en-sí, inaccesible para el resto y consagratoria de la desigualdad y de la opresión) o el despotismo de una mayoría (que confía en un auto-ordenamiento misterioso e inexplicable, presuponiendo que de la dispersión caótica habría de surgir algún tipo de unificación). Ambos coinciden en que no se responsabilizan de sus actos, es decir, generan un sistema mecánico de decisiones sin regreso o reflexión sobre sí y sin limitación.

En el Estado racional, en cambio, el ejecutivo no sólo se responsabiliza de sus actos, sino también ha sido determinado por la voluntad común y dispone de una Constitución, de un diseño jurídico y de procedimientos que delimitan su campo de acción, e incluso de una institución que lo controla (el Eforato). Pero lo más importante es que el Estado racional resulta del

⁶⁹ A. Philonenko (*Métafísique et politique chez Kant et Fichte*, París, Vrin, 1997, p. 403 n) señala la equiparación entre dogmatismo y despotismo: ambos anulan la libertad y colocan la unidad desgarrada de la multiplicidad.

⁷⁰ GNR § 16.V-VI, GA I/3 436-440, FDN 227-231. Este tema lo analizamos en 8.2.

consentimiento voluntario de la totalidad, es decir, reúne en el fundamento de su ejercicio la libertad, la igualdad y la legitimidad.

En las antípodas, el despotismo se presenta como un poder sesgado, arbitrario, ejecutado en general por unos pocos y en contra de la mayoría, y a primera vista su rasgo distintivo –plenamente coherente con el dogmatismo– reside en que niega la libertad. El despotismo es un régimen de opresión. Además de los “escritos de revolución” que analizamos en el capítulo siguiente, en los textos sobre el espíritu y la letra que tratamos en el capítulo anterior Fichte se refiere al despotismo en estos términos:

Desde los tiempos más remotos de nuestra historia, la humanidad ha avanzado por el buen camino en esta formación del espíritu. [...] Cualquier historiador que conozca su oficio puede decir lo que ha detenido a la humanidad en su camino hacia la meta. Ha sido el despotismo, que es el enemigo declarado de todo lo bueno, bello y noble, el enemigo declarado de Dios y de la humanidad. Con su mano torpe y opresiva, el despotismo destruyó la libertad, que es la madre del espíritu.⁷¹

En cuanto sistema de opresión, el despotismo impide el despliegue de la libertad y de la racionalidad. No obstante, así como el dogmático en última instancia es un idealista sin saberlo o negándolo, de la misma manera en la opresión subsiste, aunque negada o reprimida, la libertad. Será cuestión de la historia, o de la política, o del grado de conflictividad (como veremos en el apartado siguiente), el que esta libertad oprimida, al modo de una semilla, germine y se realice.

En efecto, en *Sobre el espíritu y la letra*⁷² Fichte distingue tres estadios en el desarrollo del sentido estético. (1°) Los hombres buscan satisfacer sus necesidades básicas y un cierto grado de bienestar, pero carecen de sentido estético porque no se ha despertado en ellos el sentimiento de libertad. Se trata de países y épocas signadas por la división entre amos y esclavos, y por

⁷¹ Fichte, J. G., *Sobre la diferencia*, op. cit., p. 142, GA II/3 320.

⁷² En esta obra Fichte define al impulso (*Trieb*) como aquello que distingue al hombre y lo moviliza a la auto-actividad. Luego clasifica los impulsos en tres tipos: cognoscitivos (que se orientan a la adecuación de las representaciones con las cosas), prácticos (que buscan la realización de las representaciones), y estéticos (cuyo único fin reside en la representación). El impulso más básico, el del conocimiento, no constituye un fin en sí mismo: en un comienzo –dice Fichte– los seres humanos buscaron conocer, no por la contemplación en sí misma, sino para satisfacer necesidades elementales. Por ende, en el impulso cognoscitivo ya opera un móvil práctico: conocer adecuadamente las cosas para aprovecharlas mejor, es decir, para actuar eficazmente sobre ellas. *Sobre el espíritu y la letra*, FSW VIII 277-280, trad. cit. pp. 110-113. A este texto le dedicamos: “El espíritu por la letra. Reflexiones sobre la estética en J. G. Fichte”, en *Boletín de estética*, Buenos Aires, Año III, nº 4, 2008, pp. 19-38.

la lucha entre ambos: los oprimidos están demasiado ocupados en sobrevivir y los opresores en mantener su posición de poder. Esta lucha se tensa e impide una contemplación desinteresada.⁷³ (2°) Con mayor libertad y distensión, en vez de propagar las germinaciones de creatividad y buen gusto, los espíritus libres se empeñan en servir a sus superiores, que los desprecian, y caen en el cálculo, la superficialidad y el examen moralista. Aunque la celebra respecto de la anterior, Fichte condena esta etapa porque quienes pueden no fructifican la libertad incipiente y se colocan al servicio del sector dominante. (3°) Una vez superadas la necesidad y el utilitarismo, se abre un nuevo ámbito, el de la contemplación desinteresada, en el que la realidad deja de ser pensada bajo los parámetros del correlato representación-cosa, para habilitar la imaginación que articula lo real y lo ideal. Aquí el hombre alcanza por primera vez la libertad plena.⁷⁴ Respecto del primer estadio Fichte alude explícitamente a China, Persia y la decadencia del imperio romano, respecto del segundo, implícitamente a su propia época, y al tercero le estaría reservado el porvenir.

En rigor, Fichte no explica cómo o por qué se pasa de un estadio a otro. Sin embargo, la gradación trascurre un hilo conductor, la libertad, que en las dos primeras etapas se halla latente, primero inhibida por la lucha opresor-oprimido y luego sumida al cálculo individual y utilitarista, y que en la tercera despierta y se realiza plenamente. El sentido estético como creatividad para desligar la representación de lo representado (los objetos) y así activar la imaginación, expresa el grado de libertad o de auto-actividad que se realiza. En el primer estado la libertad está negada, en el segundo desaprovechada o circumscripta a unos pocos, y en el tercero extendida a todo el conjunto.

En este sentido, el segundo rasgo característico del despotismo es la desigualdad: la lucha entre opresores y oprimidos, o el servilismo de los espíritus cultivados a los superiores y la indiferencia frente al resto, son signos de desigualdad. Cuando sólo unos pocos son libres, para Fichte no cabe decir que haya libertad, porque esos pocos se encargan de que el espíritu, la racionalidad, la cultura, etc., no se difundan.

En otra obra que tratamos en el capítulo anterior, *Los caracteres de la edad contemporánea*, Fichte define al despotismo en términos muy similares

⁷³ En este punto Fichte presenta la siguiente paradoja contra Schiller: la libertad requiere el desarrollo del sentido estético, pero sin libertad es imposible que éste se desarrolle. Para Schiller, la estética constituye el estadio que permite que el hombre trascienda la naturaleza/necesidad y se eleve a la práctica/libertad: “la belleza es aquello por lo que se llega a la libertad”, afirma en la Carta II de *La educación estética del hombre*, trad. J. Feijóo y J. Seca, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 120-121; también en Carta XXVI, pp. 342-343. Con esta paradoja, Fichte deja entrever que, a la base de cada uno de los momentos, necesariamente está la libertad.

⁷⁴ Fichte, J. G., *Sobre el espíritu y la letra*, FSW VIII 286-289, trad. cit. pp. 119-121.

a los señalados hasta aquí. Al igual que la libertad y el sentido estético dormido en el texto anterior, en esta obra el Estado funciona como hilo conductor implícito incluso en las formas más rudimentarias de organización social. El fin del Estado consiste en organizar racionalmente las relaciones sociales. En sus primeras etapas, el Estado se dirige a este fin “sin su propio saber o sin quererlo”, es decir, inconscientemente, y “el Estado llega pensarse este fin con plena conciencia”⁷⁵ recién en la época de la ciencia y del arte racionales. En otras palabras, la razón opera incluso donde parece negada. Por lo tanto, desde el comienzo del enlace estatal y a través de la desigualdad, la sumisión violenta, la guerra y la dominación, ya opera la razón. En efecto, la primera forma histórica de Estado se da en Asia, con la dominación circunstancial y desorganizada de un pueblo hacia otros:

En una palabra, un *despotismo*, cuya esencia de ninguna manera consiste en la残酷 del trato, sino sólo en que esté presente una estirpe (*Völkerstamm*) dominante, que los pueblos dominados sean excluidos de la administración y se los abandone completamente a sí mismos respecto del modo de subsistencia, y que en la concurrencia de éstos [los dominados] a las cargas del enlace, así como en la administración policial y en la legislación civil, domine el capricho, de ninguna manera la regla.⁷⁶

La残酷 sería un signo pre-despótico y a-estatal. El pasaje señala que la残酷 sola no basta para caracterizar el despotismo, lo cual no significa que carezca de ella. El rasgo distintivo del despotismo consiste en la anulación del derecho y en que establece una división social y un régimen de dominación y de exclusión, atravesados por otro rasgo, la *arbitrariedad*. El despotismo anula la libertad, anula la igualdad, excluye, somete, opprime, y lo hace de manera arbitraria y unilateral, esto es, sin responsabilidad.

Ahora bien, al momento de ofrecer un ejemplo histórico de despotismo, Fichte menciona a Turquía, y excluye otros casos de Europa (judíos, griegos, cristianos) porque en Europa se desarrolló el sentido del derecho. En este sentido técnico y específico, el despotismo significa la negación de los derechos, pero se aplica a lugares lejanos;⁷⁷ por ejemplo, Asia. Con motivo del

⁷⁵ Fichte, J. G., *Los caracteres*, *op. cit.*, FSW VII 161, trad. cit. p. 142.

⁷⁶ *Ibíd.*, FSW VII 175-176, trad. cit. p. 154. “[L]a forma del Estado más originaria en el tiempo es [ésta]: la desigualdad absoluta de los miembros del Estado, los cuales se dividen en las clases (*Klasse*) de los dominantes y los dominados, que mientras se mantenga la constitución nunca pueden intercambiar sus roles” (*ibíd.*, FSW VII 150, trad. cit. p. 134). Cabe aclarar que esta definición no excluye otras versiones más moderadas de despotismo.

⁷⁷ Poco después y con motivo de la invasión napoleónica, Fichte sostiene que Francia ha abandonado la República para volver al despotismo (“Apéndice a los *Discursos*”, FSW 514, trad. cit. p. 64).

surgimiento del mahometismo Fichte dice que instaló “dogmáticamente la sumisión muda y el despotismo como principios políticos”.⁷⁸ En un sentido más amplio, el despotismo significa dominación, ruptura social, exclusión, unilateralidad en el ejercicio del poder, es decir, se ejerce dogmáticamente.

Además de la negación de la libertad, igualdad y responsabilidad, el despotismo contiene un cuarto rasgo muy familiar al mecanicismo y determinismo dogmáticos: la negación del progreso o *conservadurismo*. No sólo rechaza una legitimación voluntaria, sino también propone y defiende la sumisión y resignación al estado de cosas existente.

Como en *Los caracteres*, en la *Ética* (1798) Fichte suscribe la presencia y gradual progreso del Estado desde una forma más básica a una más compleja y racional. En efecto, caracteriza al individuo como instrumento de la razón que sólo puede actuar dentro de una comunidad o Estado, donde quizás no haya un consentimiento expreso, sino tácito, pero que da con el “*Estado de necesidad*” (Nothstaat), que es “la primera condición del progreso gradual hacia el Estado conforme a la razón y al derecho”.⁷⁹ Desde el punto de vista moral, Fichte rechaza el derecho de resistencia, e incluso la revolución, si no existe una firme convicción de rechazo a la Constitución, no por parte del individuo, sino por parte de la comunidad. Pues la ley moral se orienta hacia la infinitud, y resulta inherente a ese camino la creencia en la perfectibilidad de los hombres, creencia que se arraiga en la libertad y que genera el rechazo de los déspotas, que suelen aducir que a la humanidad no se la puede tratar de otra manera porque siempre es y será eternamente tal como es.⁸⁰ De ahí que “el despotismo propiamente verdadero es el afán de mantener a los hombres en el Estado de necesidad”.⁸¹ El despotismo se ancla en la resignación frente al estado de cosas existente e impide el progreso hacia el Estado racional.

En suma, en la medida en que el despotismo niega la libertad, niega la igualdad, se impone por la fuerza y somete a los súbditos, pretende mantener los privilegios, etc., no sólo carece de consentimiento y legitimidad –lo que denota una amalgama social bastante débil–, sino también incrementa internamente el germen de su destrucción. En el siguiente apartado analizamos el rasgo conservador y las disyuntivas que propone Fichte.

2.5) LA POLÍTICA COMO CONFLICTO: REFORMISMO O REVOLUCIÓN

⁷⁸ Fichte, J. G., *Los caracteres*, FSW VII 196, trad. cit. p. 171.

⁷⁹ Fichte, J. G., *Sittenlehre* § 18, FSW IV 238, trad. cit. p. 271.

⁸⁰ *Ibid.*, FSW IV 240-214, trad. cit. p. 272-273.

⁸¹ *Ibid.*, FSW IV 244, trad. cit. p. 275-276.

En el marco de la disputa y acusación de ateísmo,⁸² Fichte adopta para su defensa una estrategia similar a la polémica contra el dogmatismo y contra el despotismo. Ante todo, embate contra sus atacantes señalando que pretenden establecer un Dios trascendente antropomorfizado (la cosa-en-sí), para legitimar lo establecido (el gozo sensible y la dominación).⁸³ Así, se dirige, no tanto a los principes, sino a sus servidores, los ilustrados o “satélites del despotismo” (como veremos en el capítulo siguiente) que buscan defender lo establecido y que son precisamente los que lo acusan de ateísmo. Contra ellos despliega una fuerte crítica en el *Escrito de justificación jurídica* y en la *Apelación al público*, ambos de 1799.

El Dios antromorfizado, sustancializado y sensible, sólo se puede sustentar en la ignorancia de la filosofía trascendental, o en sobreponer lo sensible a lo inteligible.⁸⁴ Los dogmáticos postulan un ser de Dios, la cosa-en-sí, trascendente e inaccesible,⁸⁵ de modo que cosifican a Dios y sacralizan las cosas. Y lo hacen precisamente para justificar la dominación: “Cuanto más incomprensible sea esta voluntad...” –la del Dios como cosa-en-sí– “más aún se lo convierte en un Dios inescrutable, esto es, un Dios caprichoso, cuya

⁸² Sobre el contexto histórico y conceptual de la disputa del ateísmo: La Vopa, A., *Fichte. The Self and the Calling of Philosophy. 1762-1799*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 368-424; De Almeida Carvalho, J., “Introducción histórica”, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo*, op. cit., pp. 102-131; Bowman, C. – Estes, Y., *J. G. Fichte and the atheism dispute (1798-1800)*, Londres, Ashgate, 2010, pp. 4-16. Sobre la evolución de la filosofía de la religión en Fichte: Artola, J., “Religión y teología en el origen del pensamiento filosófico de Fichte”, en Market, O. – Rivera de Rosales, J. (coords.), *El inicio del idealismo alemán*, Madrid, Complutense – UNED, 1996, pp. 184-194; Goddard, J.-Ch., “El destino religioso del hombre en la filosofía de Fichte”, trad. V. Serrano, en Market, O. – Rivera de Rosales, J. (coords.), *El inicio*, op. cit., pp. 221-236; Manfredi, F., “Filosofia della religione in J. G. Fichte”, en *Annali del Dipartamento di Filosofia*, n° 8, 2002, pp. 129-162.

⁸³ En esta perspectiva, C. Morujão también vincula la disputa del ateísmo con la polémica del dogmatismo (“Controversias teológicas y divergencias políticas en la génesis del *Atheismusstreit*”, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo*, op. cit., pp. 311-312). Al tema le dedicamos un artículo: “La superstición dogmática: Fichte en la disputa del ateísmo”, en R. Pulley – N. Martínez Sáez (comps.), *Lenguaje, voluntad e igualdad en la sociedad moderna: homenaje a J.-J. Rousseau. Actas de las III Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2012, pp. 215-225. Además, Fichte mismo hacia el final de la *Apelación* (FSW V 235, trad. cit. p. 191) confiesa que le gustaría que este texto sea incluido junto con la *Primera y Segunda introducción*. Luego, emplea el mismo estilo: contrapone idealismo y dogmatismo, apela al Yo (lo interior, lo espiritual) como instancia fundamental, propone al lector que decida entre uno u otro sistema, señala que el primero ya lo conoce, dado que todos adoptamos durante algún tiempo el dogmatismo, para después superarlo (FSW V 235-238, trad. cit. pp. 191-193).

⁸⁴ Fichte, J. G., *Escrito de justificación*, FSW V 260-261, trad. cit. pp. 210-211.

⁸⁵ Fichte, J. G., *Apelación*, FSW V 214, trad. cit. p. 178.

omnipotencia vale en lugar del derecho”.⁸⁶ Esta intencionalidad marca un clima de época y de rechazo hacia el espacio público ocupado por estos doctos. En efecto, Fichte sostiene que se vio obligado a pronunciarse sobre temas religiosos porque “la época no soporta en absoluto más represión mediante la autoridad, la superficialidad o el enmascaramiento deliberado”.⁸⁷ Según este diagnóstico, la religión ha perdido su fuerza y esencia interior, porque los principios del pensamiento de los acusadores se aferran a lo sensible, en desmedro de lo espiritual, y conllevan la división entre dos sectores muy marcados:

los principios de nuestros acusadores son tales que autorizan y santifican el sentido carnal, y extirpan todo sentimiento entre los hombres hacia algo superior, así como exterminan la sacra idea del derecho y la sumisión a una ley, y ponen en este lugar el arbitrio ciego en todos los estamentos: la violencia, la obstinación, el sentido incorregible, y la ilusión de que cada servicio que él confiere al Estado era una limosna de su benevolencia personal, [todo esto] en el poderoso; la bajeza, la intriga, la delación, y el modo de pensar totalmente miserable de los esclavos sin derechos, en los subordinados [...]. Estos principios son los que suprimen, no la seguridad de los Estados, sino [incluso] la posibilidad de que haya un Estado en cualquier parte, suprimen toda legalidad, y dividen la nación en una casta de señores y en una muchedumbre de esclavos.⁸⁸

El dogmatismo de los acusadores anula el sentimiento de algo superior, la sagrada jurídica, la sumisión voluntaria, etc., y coloca como principio rector el arbitrio, un poder caprichoso que envicia a todos los estamentos, como sucede en el despotismo. Los poderosos son quienes más desean tal situación, donde el Estado y el orden social están por debajo y al servicio de su subjetividad. En los subordinados surgen las actitudes más bajas y miserables. El conflicto entre estamentos resulta latente, porque la seguridad, la justicia, y cualquier tipo de legalidad, son imposibles. Un Estado sin igualdad no sólo es inseguro, sino también inviable, de disolución inminente. Aquí nace el fermento revolucionario: la división entre poderosos y sometidos, o

⁸⁶ Ibíd., FSW V 220-221, trad. cit. p. 182.

⁸⁷ Fichte, J. G., *Escrito de justificación*, FSW V 270, trad. cit. p. 218. En las notas 33 (p. 205) y 138 (pp. 242-243) de esta traducción citada, y en el artículo incluido en la misma compilación (“Democratismo y ateísmo en Lessing y Fichte”, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo*, op. cit., pp. 293-296), F. Oncina enfatiza las importantes coincidencias de esta obra con la *Reivindicación de la libertad de pensamiento*, obra que analizamos más abajo y en el capítulo siguiente.

⁸⁸ Fichte, J. G., *Escrito de justificación*, FSW V 271, trad. cit. pp. 218-219.

amos y esclavos, constituye el motivo de subversión y desorden, porque la ley no se funda en la razón, sino en el capricho y la fuerza. En consecuencia, con este modo de pensar los adversarios pretenden justificar lo establecido y el beneficio de unos pocos, lo que genera un conflicto insoslayable.

Así como observamos dos géneros principales de hombres (2.1), según Fichte siempre hay dos partidos principales (*Hauptparteien*): los tradicionales u “oscurantistas”, que rechazan absolutamente el cambio y quieren retroceder, y los “amigos de la luz”, que se esfuerzan por el progreso y el perfeccionamiento tanto del conocimiento como de las relaciones sociales. Entre los dos partidos se desencadena una guerra eterna, con épocas de mayor o menor ardor.⁸⁹ Esto significa: *la política se erige desde la contraposición*, sin contraposición no hay política. Quizás hubiera sido preferible que Fichte se refiera a esta tensión en términos de “lucha” o “disputa”, y no de “guerra”; de todos modos, no se trata de una guerra de eliminación, sino de una tensión permanente (como la guerra comercial de *El Estado comercial cerrado*, que analizaremos en 10.6), en la que uno se define por oposición al otro.

Además, entre ambos partidos la contradicción es absoluta e inconciliable, porque responden a dos modos de pensar totalmente opuestos, tal como sucedía entre dogmatismo e idealismo (2.1): los mismos términos contienen significados diferentes en cada sistema y no se pueden traducir. Por ende, la “peor política” –dice Fichte– consistiría en intentar el camino intermedio, en ensayar una mezcla; porque es imposible tomar decisiones y mantener una buena relación con ambos partidos, tan imposible como aproximar a uno y otro a través de una negociación. Tampoco sirve el diálogo o debate argumentado en el espacio público, porque, ni bien un amigo de la luz le demuestra al oscurantista sus errores de razonamiento, el último responde que piense sobre *lo que quiera*, pero que debe *creer y obedecer*. En vez de fomentar el cultivo y el progreso de la racionalidad, los dogmáticos serviles garantizan un espacio de impermeabilidad del despotismo, un cerco que impide el acceso a la verdad y a los derechos (como veremos en el capítulo siguiente). En consecuencia, la disputa entre los dos partidos sólo se resuelve por una toma de posición (excluyente), un declararse decisivamente en favor, o bien de uno, o bien de otro; es decir, por la elección en términos de una disyunción radical.⁹⁰

⁸⁹ *Ibíd.*, FSW V 273, trad. cit. pp. 219-220.

⁹⁰ *Ibíd.*, FSW V 274, trad. cit. pp. 220-221. Del mismo modo que aquí, además de exponer los lineamientos fundamentales de la Doctrina de la Ciencia (*Apelación*, FSW V 202-212, trad. cit. pp. 170-177), al final de la *Apelación* Fichte exhorta al lector a una elección radical entre idealismo y dogmatismo (FSW V 235-238, trad. cit. pp. 191-193). La explicación última por la cual cree que ha sido acusado de ateísmo se observa en el siguiente pasaje: “El móvil es claro [...]. *Para ellos soy un jacobino, un demócrata*” (*Escrito de justificación*, FSW V 286, trad. cit. p. 233). Y argumenta que no se deben tener en cuenta

Ahora bien, el mismo ardor con que afronta la acusación de ateísmo y con que se empeña en la batalla contra el dogmatismo se encuentra en los primeros escritos jurídico-políticos de Fichte, donde también se enfrenta al despotismo, denuncia a los doctos serviles y propone una disyunción radical entre revolución y reformismo como salida del régimen opresor. En la *Reivindicación de la libertad de pensamiento* (1793), que profundizaremos en el siguiente capítulo, Fichte explora la raíz conflictiva del despotismo, y la halla en la injusticia, en imposibilitar que *todos sean Yo* (2.3), que todos se eleven a la plena racionalidad y libertad. En el comienzo mismo revela que el problema de la miseria social reside en la Constitución, por más que su disolución genere una situación peor. Por lo tanto, la miseria debe funcionar, no como una suerte de inhibidor, sino justamente como lo contrario, como una “espina que moviliza” (*triebender Staachel*) para salir de la situación y mejorar.⁹¹ Si los oprimidos son libres incluso bajo la opresión (en sintonía con los textos sobre el espíritu y la letra), entonces les compete algún tipo de responsabilidad, por dar un consentimiento deliberado o por ingenuidad de sobreestimar al poder. En el último caso, todavía no han asumido plenamente la libertad; en el primero actúan de modo análogo al dogmático persistente.

Pero la historia muestra dos maneras de mejorar: *la revolución* (los saltos violentos, que condensan en pocos años grandes cambios, junto con miserias y penas, y donde además se puede retroceder); y *el progreso gradual* (más lento y más seguro). Las revoluciones son arriesgadas, porque, si triunfan, compensan los sacrificios realizados, y si fracasan, profundizan la miseria;⁹² mientras que el reformismo adolece de la imperceptibilidad de los cambios,

sus primeros escritos jurídico-políticos, y que en el *Fundamento del derecho natural* se ha pronunciado en contra de la democracia (FSW V 287-288, trad. cit. p. 234). En suma, el problema del Fichte jacobino-demócrata y amigo de la luz, consiste en su igualitarismo. Sobre el jacobinismo: Oncina, F., “La recepción de la *Crítica del juicio* en el jacobinismo kantiano: luces y sombras en el camino hacia una teoría democrática de la Ilustración”, en Rodríguez Aramayo, R. – Vilar, G. (eds.), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del juicio de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 169-173. En cambio, J. Villacañas abona la idea de un Fichte no-democrático: “La experiencia de la revolución en Fichte: de la Ilustración a la teocracia”, en Bello, E. (editor), *Filosofía y revolución*, Murcia, Universidad de Murcia, 1991, pp. 214-217.

⁹¹ Fichte, J. G., *Zurückforderung der Denkfreiheit*, FSW VI 5; *Reivindicación de la libertad de pensamiento*, op. cit., p. 6). También en el otro escrito de revolución, *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* (1793) (*Contribución para la rectificación del juicio del público sobre la Revolución Francesa*), la pregunta que oficia de hilo conductor en el comienzo es si el pueblo tiene derecho a cambiar la Constitución (FSW VI 50), o a enmendarla, dado que las constituciones existentes se han basado en “la opresión violenta” y en el “derecho del más fuerte” (FSW VI 80-81). Luego, responde: “Ninguna Constitución es incambiable; está en su naturaleza que ella se cambie totalmente” (FSW VI 103).

⁹² Fichte, J. G., *Reivindicación*, FSW VI 5, trad. cit. pp. 6-7.

tal como sucede –dice Fichte– en Alemania, donde lo antiguo (lo conservador, la oscuridad) convive con lo nuevo (el progreso, la luz), hasta que lo segundo reconfigure lo primero. La convivencia entre lo antiguo y lo nuevo no está exenta de tensiones. Así como la miseria activa el fermento revolucionario, los oscurantistas resisten el progreso del espíritu humano y la libertad de pensamiento. De esta situación se siguen dos posibilidades: o bien el estancamiento y la aceptación pasiva de los límites *impuestos* (es decir, puestos, no autónomamente y por sí, sino *por otros*, por el poder despótico, y unilateralmente), con lo cual se sacrifica el futuro; o bien el quiebre revolucionario, que en este contexto se vuelve necesario y sangriento, quiebre con el que se rompe el dique de contención.⁹³ La metáfora del dique posee el doble sentido de aludir a la represión del progreso incontenible y al desgarramiento entre el poder ilegítimo y los súbditos.⁹⁴

La pluma de Fichte se acelera vertiginosamente: ante la aceptación sumisa de los límites, exhorta el pueblo a darlo todo (los hijos para la guerra y las enfermedades, la comida de la boca de los hambrientos para los perros de los privilegiados, o el íntegro futuro mismo), menos la libertad de pensamiento. En ella pareciera guarecerse la posibilidad del despertar de la razón. Sin embargo, advierte que la mansa entrega al peor esclavismo, el *despotismo espiritual* –que, no obstante, involucra tanto el cuerpo como el alma–, no llevará sino a la acentuación de las luchas cruentas en las próximas generaciones.⁹⁵ En este sentido, si deja la libertad en manos de los opresores, el pueblo cede su bien más preciado, el Yo, la chispa divina que oficia como levadura de la auto-realización.

2.6) EL SISTEMA DE LA LIBERTAD

De acuerdo con los anteriores apartados, la polémica contra el dogmatismo se revela no sólo como un modo de posicionar el propio sistema, sino también como una manera de pensar la relación entre lo Uno y lo múltiple tanto en el plano metafísico como en el jurídico-político y, en concreto, como polémica contra el despotismo. La confluencia entre las dos polémicas nos permitirá disociar entre, por un lado, la crítica de Fichte a la configuración despótica del Estado, que veremos en el próximo capítulo y, por otro lado, su propia concepción racional y acorde al derecho, tema que trataremos en los siguientes capítulos y, en particular, en el 8. De ahí que la gradación y los distintos sentidos en que se organiza el Estado (1.3) resulte un dato clave

⁹³ *Ibid.*, FSW VI 6, trad. cit. p. 8.

⁹⁴ La metáfora del dique (*ibid.*, FSW VI 6, trad. cit. p. 8) reaparece en *Wissenschaftslehre nova methodo-Krause* (GA IV/3 384), y se complementa con la del resorte (*Sittenlehre*, FSW IV 26-27, 33-34, trad. cit. pp. 92, 98-99, respectivamente), en cuanto inhibición u obstáculo que, como la “espina que moviliza”, potencia la actividad.

⁹⁵ Fichte, J. G., *Reivindicación*, FSW VI 6-7, trad. cit. pp. 8-9.

para deslindar la crítica y la propuesta, lo fáctico y lo racional, lo conceptual y lo realizado.

Con sus particularidades y diferenciaciones respectivas, las dos grandes polémicas que emprende Fichte convergen en un mismo punto: la defensa de la libertad, que tanto el dogmatismo como el despotismo se encargan de negar o someter. Pero pese a esto, la libertad, la razón, la Yoidad, igualmente están y subsisten, con mayor o menor grado, con mayor o menor realización, con mayor o menor conciencia, etc. Porque a la base se halla la autodeterminación, que cada individuo tiene que ejecutar por sí mismo, y que no obstante se entrama en la contraposición y vínculo con otros. Es decir, la libertad no surge como un concepto aislado o separado de las relaciones sociales, sino como un sistema, donde cada elemento se articula con todos los demás. La libertad se erige en un tejido de reciprocidad. Por eso el dogmático que afirma o niega un concepto se autodetermina a tal acción, aunque no lo admita; y por eso el súbdito que obedece una ley despótica también entrega su consentimiento, aunque no lo sepa. Pues la libertad no puede sustraerse del entramado, ni postulando una cosa como lo determinante, ni escindiendo entre quienes tienen derecho a ser libres y quienes no. Fichte es muy consciente de la transformación radical que acontece en su época:

Mi sistema es el *primer sistema de la libertad*. Así como aquella nación [= Francia] ha roto los encadenamientos políticos de los hombres, del mismo modo mi sistema, en la teoría, arranca a los hombres de las cadenas de la cosa-en-sí, y de su influencia, que en mayor o menor grado los enlazan en todos los sistemas hasta ahora, y les comparte [brinda o comunica], mediante un ánimo sublime, la fuerza para arrancarlas también en la praxis.⁹⁶

El primer sistema, porque implica liberación, de la sumisión ciega y de la cosa-en-sí, en la teoría y en la práctica, contra el dogmatismo y contra el despotismo. Y se trata de un sistema que involucra al conjunto, a la Yoidad concebida en términos de comunidad o Nosotros.

Contra el dogmatismo, Fichte presenta y caracteriza al idealismo (2.1) como el sistema que explica la experiencia desde la autoposición del Yo, a la cual cada uno puede descubrir y acceder por sí mismo –pensándose y abs-trayendo las determinaciones particulares–; autoposición que legitima la libertad y que comprende al sistema rival, el dogmatismo, como totalmente incompatible y excluyente. En cuanto parte de la cosa-en-sí, el dogmatismo niega la libertad, postula un fundamento trascendente y se torna imposible la traducción a los términos idealistas. Sin embargo, el idealismo explica desde

⁹⁶ Carta de Fichte presuntamente a J. Baggesen, de abril/mayo de 1795 (GA III/2 300).

sí al dogmatismo, en la medida en que lo considera como un momento natural en el desarrollo, para luego observar que la negación del Yo constituye una posición del Yo; es decir, el dogmático es idealista sin saberlo. Pero, como el idealismo no se puede imponer, el dogmático tiene que aceptarlo por sí mismo. En la polémica Fichte oscila entre la contraposición absoluta y la reducción explicativa de un sistema a otro. En ambos sentidos exhorta a una elección radical, fruto de la disyunción o exclusión absoluta entre dogmatismo e idealismo.

Ahora bien, el idealismo fichteano (2.2) se distingue de otros dos tipos de idealismo: el trascendente, que no se atiene a las leyes del actuar y que considera a los objetos como productos directos de la actividad (un Yo sin limitación), y el idealismo a medias, que se atiene a lo dado y no observa la actividad del Yo en la constitución del mundo (limitaciones sin Yo). Ambas versiones del idealismo restituyen el poder de la cosa-en-sí. Esta doble oposición se condice con la doble variante del dogmatismo, racionalista y empírista, y resulta crucial en la cuestión del kantismo bien entendido. El idealismo superior y completo que suscribe Fichte es el de una inmanencia de la totalidad: el Yo se pone a sí mismo y ejecuta y legitima las leyes del actuar que encuentra en su propia constitución, desde sí y a partir de la libertad. En la compleja relación con Kant, Fichte pergeña el “kantismo bien entendido” como la manera de hacer concordantes el espíritu de Kant y la Doctrina de la Ciencia. En última instancia, el problema radica en el empirismo como canal de restitución del dogmatismo y, coherentemente, en la legitimación de la unidad (2.4).

En este sentido, si se pretende, como los kantianos, conjuntar fragmentos para obtener un Yo que no está en ninguna parte, entonces –razona Fichte– la filosofía crítica no es seria; porque la unidad se funda por sí misma, se pone a sí misma, y desde ella deduce y legitima lo múltiple. La coincidencia con el kantismo bien entendido se logra en la medida en que se admite la autonomía de la razón: a partir de ésta, la unidad no resultada dada, sino puesta, y la autoconciencia produce los contenidos de la conciencia, y así el idealismo evita cualquier referencia a una cosa extrínseca. El Yo del idealismo se auto-legisla, legitima las leyes del actuar desde la autodeterminación, y capta lo sensible acompañado de –y unificado por– lo inteligible en la intuición intelectual que se dirige a la actividad. Y aunque cada uno puede y tiene que descubrir en sí mismo este primer principio, el Yo no equivale al individuo, sino a la razón en general y, en concreto, al Nosotros comunitario. El individuo surge como producto, como síntesis o resultado deducido de la contraposición con otros, es un accidente o expresión de la razón, una parte de la Yoidad. Por lo tanto, aunque el Yo sea universalmente accesible, no se convierte en propiedad del individuo, ni se reduce a él, ni excluye a otros; desde la unidad fundamental se deduce la interacción de los individuos en una comunidad. En la comunidad espiritual-sensible el individuo conserva

su particularidad y se unifica en la interacción con otros que también conservan su particularidad.

La deducción del individuo a partir de la Yoidad en la *Segunda introducción* presupone la interacción con otros individuos como sus semejantes, y expone uno de los lados de la articulación. Esta tesis resulta consonante con el procedimiento del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, que examinaremos en los primeros apartados del capítulo 4. La contracara de la misma articulación, lo que podríamos caracterizar como la horizontalización de la verticalidad universal-particular, Fichte la desenvuelve en la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* y en el *Fundamento del derecho natural*, como veremos entre los últimos apartados del capítulo 4 y el capítulo 6. En esta contracara necesaria, en vez de mostrar que el individuo surge como producto de la síntesis entre lo universal y lo particular y como si estuviera separado de los demás individuos, se muestra precisamente la inversa: que el individuo puede realizar esa síntesis porque para pensarse como individuo recibe justamente la exhortación del otro, esto es, se configura como tal en virtud de la influencia y del trato con otros seres semejantes, y sin esa reciprocidad no se podría siquiera pensar como individuo. La Yoidad no sólo no es exclusiva ni apropiable, sino también se manifiesta en otros seres, a tal punto que sin esta manifestación el individuo siquiera podría pensarse a sí mismo como racional. La verticalidad aparece ahora como un entramado de interacciones horizontales que denotan y despiertan esa referencia a lo universal.

Por último, insistimos en que la polémica con el dogmatismo se asemeja notoriamente a la polémica con el despotismo (2.5). El despotismo es la consagración de un poder supremo separado de lo social y se caracteriza por la opresión de la libertad, el determinismo, la negación de la voluntad y del consentimiento de los gobernados, el ejercicio de la fuerza, la negación de la igualdad, la no-responsabilidad de sus actos (la unilateralidad o la arbitrariedad) y la negación del progreso o conservadurismo. No obstante, observamos que bajo el despotismo subsiste el germe de la libertad y de la racionalidad, que pugnan por realizarse y desarrollarse en ciertas etapas o grados. Así como el dogmatismo subsiste negando al idealismo –y, en caso de sincerarse, tendría que asumirlo–, de la misma manera el despotismo, aunque alberga la libertad y la racionalidad, las reprime para no asumirlas. Y siguiendo con el paralelo, así como hay una suerte de inclinación natural hacia el dogmatismo, de la misma manera el despotismo se presenta como una suerte de organización primera, de la cual cabe en algún momento despertar, dando cauce a la lucha de la libertad y del Yo por realizarse, para nacer de nuevo en una organización más o plenamente racional.

De acuerdo con esto, Fichte concibe la política principalmente como conflicto (2.6): ante la acusación de ateísmo, imputa a sus perseguidores el ser doctos serviles al poder, contribuir a la dominación y a la impermeabilidad e impunidad de los poderosos, junto con el desorden y la ilegalidad que se

difunde al resto. Así como hay dos géneros principales de hombres, los dogmáticos-opresores y los idealistas-libres, del mismo modo hay dos partidos, los conservadores y los amigos de la luz, que se hallan en una contienda eterna, sin mediación y sin traducción posible, al estilo de la disyunción excluyente. La misma disyunción surge ante el pueblo oprimido, que puede utilizar la opresión para reaccionar y activar la libertad dormida en contra del poder opresor, o consentirla pasivamente. El desarrollo histórico ofrece dos alternativas para la elevación a la Yoidad–razón: revolución o reformismo. Se puede perderlo todo, dice Fichte, menos la libertad, pues la peor forma de despotismo es el espiritual, precisamente el que propone el dogmatismo.

CAPÍTULO 3

La concepción negativa del Estado

Tras examinar la polémica del idealismo frente al dogmatismo asociado al despotismo, contamos con una serie de elementos conceptuales para analizar los primeros textos de Fichte en el plano social y jurídico-político: *Reivindicación de la libertad de pensamiento* (1793), *Contribución para la rectificación del juicio del público sobre la Revolución Francesa* (1793) y *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (1794). En este conjunto también se ubica el *Ensayo de una crítica de toda revelación* (1792, 1795). En general, todas estas obras ofrecen una primera mirada sobre diversos temas, algunos de los cuales anticipan cuestiones del *Fundamento del derecho natural*, pero desde una perspectiva radicalmente diferente, dado que encontraremos una *concepción negativa del Estado*, en un doble sentido: en cuanto la palabra Estado se equipara con un régimen ilegítimo, excluyente, unilateral, cubierto por los doctos serviles –en suma, despótico–; y en cuanto se coloca el Estado al margen de las instancias de sociabilidad e intersubjetividad como mero poder coactivo. Éste es un aspecto fundamental: de ninguna manera se debe soslayar o minimizar que en los escritos mencionados Fichte critica el modelo despótico de Estado. Sólo a partir de este aspecto se comprende que más tarde, en el *Fundamento del derecho natural*, proponga un modelo de sociabilidad –no por fuera de, sino– *con* Estado, puesto que el Estado que se erige conforme a la razón ya no tiene nada que ver con el despótico. Pero por el momento nos instalamos de lleno en el problema de desentrañar las críticas de Fichte al Estado en los primeros escritos socio-jurídico-políticos.

Para horadar el despotismo, en estas obras tempranas Fichte apela a dos estrategias principales y simultáneas: por un lado, muestra el desgarramiento entre soberano y súbditos, y en contra de tal separación agita la libertad de pensamiento, el Yo puro o la ley moral –el “sello divino” de la libertad en cada individuo, como impugnación y acceso universal a la racionalidad–. Por otro lado, muestra que en el plano horizontal de sociabilidad, a través de la comunicación de conceptos y del vínculo que se profundiza, la sociedad se organiza también de modo a-estatal. En ambos casos, lo social se contrapone a un Estado concebido esencialmente como poder represivo-coactivo y ena-

jenado. De aquí surgen ciertas cuestiones: ¿cómo se armoniza esta concepción negativa del Estado con la concepción positiva que formulará en el *Derecho natural*? ¿Se trata de una crítica sólo al Estado despótico o de una crítica a toda forma de Estado en general? ¿Son dos visiones excluyentes o una se reduce a la otra? ¿Se puede decir, con la perspectiva de la superfluidad o con la perspectiva de la coacción (1.4), que el Estado siempre será un concepto negativo para paliar las deficiencias de la positiva sociabilidad horizontal? ¿Resulta ser esta negatividad inherente e inescindible del concepto de Estado?

En el presente capítulo (3.1) partimos del signo distintivo de la *Reivindicación*, esto es, la crítica al despotismo (en conexión con lo desarrollado en los dos últimos apartados del capítulo anterior), una crítica que se centra en la corrupción del espacio público y en el impedimento de pensar por sí mismo o despertar de la Yoidad, la libertad o la razón. Precisamente (3.2) en tal gesto se inscribe la restitución de la igualdad ante la verdad y la consagración de los derechos inalienables, porque allí, en tensión con el espacio público viciado y conservador, y como una sociabilidad donde el individuo está entramado en el compartir –en el dar y recibir espontáneo y sin cálculo–, se erige (3.3) el concepto de Yo puro o ley moral, un reducto interior que funciona simultáneamente como instancia de impugnación del despotismo y como instancia de exposición y fundamentación de un orden socio-jurídico diferente y legítimo. El Yo puro y la ley moral interpelan inmediatamente desde la interioridad subjetiva y en dirección a transformar lo dado y lo establecido. Así, esta primera estrategia para horadar el despotismo se complementa con una segunda (3.4): el tejido social –urdido desde la libertad individual, e intensificado en la colaboración recíproca–, expresa un contraste muy significativo respecto del estado de cosas, e incluso (3.5) lleva a considerar la (paradójica) perspectiva de la superficialidad del Estado y (3.6) la posible reversión de su negatividad.

3.1) EL ESPACIO PÚBLICO Y LOS “SATÉLITES DEL DESPOTISMO”

Como señalamos (2.5), la crítica de Fichte al despotismo se dirige a la miseria de las Constituciones existentes que consagran el desgarramiento entre el príncipe-soberano y los súbditos. Así como el dogmatismo parte de una cosa-en-sí trascendente y desde este principio suprime la autonomía del Yo (2.1), el despotismo parte de un poder soberano encerrado en sí mismo que suprime la libertad física y/o espiritual de los súbditos (2.4). Por tanto, una Constitución justa y conforme al principio idealista sería aquella que inmanentiza el poder soberano, que se abre a algún tipo de participación, que convierte a los súbditos también en ciudadanos, y que desde esta elevación conjunta a la racionalidad, al Nosotros compartido (2.3), construyendo un

régimen de mandato-obediencia caracterizado, no ya por la fuerza o la coacción (unilateral, arbitraria, etc.), sino por el consentimiento.

En la *Reivindicación*, el contraste entre una Constitución justa y una injusta conduce de una o de otra manera al incentivo revolucionario, al interés de Fichte en una transformación radical de la organización social y política. La época de la separación entre amos y esclavos, donde el despotismo se convalida por derecho divino y cuenta a los hombres como a sus propiedades, para Fichte forma parte del pasado. El presente ha descubierto el “sello divino” en cada uno (el Yo, la libertad) y, por ende, los individuos se vuelven dueños de sí:

Los tiempos de la barbarie han pasado, oh pueblo, cuando en nombre de Dios se atrevían a proclamar que ustedes eran un rebaño que Dios ha puesto sobre la tierra para servir como bestia de carga [...]. Ustedes saben o, si aún no lo saben, podrían convencerse de que no son propiedad de Dios, sino que él ha impreso su sello divino (*göttliches Siegel*) con libertad profundamente en su corazón, [como diciéndoles:] “no pertenecen a nadie más que a ustedes mismos”.¹

El concepto de Dios ya no remite a un ser trascendente, inexpugnable y caprichoso, que los conservadores interpretan y predicen en favor del estado de cosas existente, sino que se revela en sintonía con la autonomía del Yo. Y poner algo por encima del Yo y que elimine o inhiba esta autonomía resulta ser un signo del dogmatismo perimido. A partir de este gesto de máxima potenciación de la autonomía, junto con la accesibilidad universal al mismo, se comprende que Fichte haya elegido el Yo como la cumbre de su propuesta filosófica y lo equipare con el “sello divino”.

Luego, ¿cómo se justifica el mantenimiento de la dominación? En este punto Fichte cierra todos los posibles caminos de argumentación. (a) Si se pretende justificar la dominación por la fuerza, contra ello sostiene que la fuerza de los opresores está en los brazos de los oprimidos. (b) Si se pretende justificarla por el saber o la incapacidad e ignorancia de los dominados, como si éstos fueran niños, sostiene que los dominadores no son más sabios. (c) Y si se pretende justificarla por el derecho hereditario, la pregunta se traslada hacia el fundamento primero de la herencia: ¿quién otorgó el poder al primer príncipe?² Por lo tanto, no hay ningún argumento para defender la dominación: ni la fuerza, ni el saber, ni la herencia. Por contrapartida, un poder soberano legítimo sería aquel que unifica la fuerza de todos en una misma dirección, aprovecha el saber en beneficio del conjunto, y su poder lo recibe del

¹ Fichte, J. G., *Reivindicación*, FSW VI 10, trad. cit. pp. 12-13.

² *Ibíd.*, FSW VI 10-11, trad. cit. pp. 13-14.

pueblo. El legítimo poder soberano, entonces, no opprime, no excluye, no se ejerce unilateralmente; no se concibe como unidad separada de y opuesta a lo múltiple, sino como unidad que se articula con lo múltiple (2.3), y para ello es imprescindible la libertad y la igualdad de todos los miembros de la sociedad. El “sello divino” representa la línea de fuga inicial del régimen despótico-ilegítimo, la libertad negada u oprimida por los príncipes de Europa. Pero esa libertad que subvierte el orden dominante resulta inescindible de la igualdad, que también permite impugnar el mismo orden (porque de nada sirve que unos pocos sean libres y otros tantos no lo sean), y conduce al problema de la articulación social comunitaria, pues no basta con el simple descubrimiento de la libertad personal. La libertad política superior requiere de una coordinación de conjunto.

Ahora bien, la Constitución injusta contiene cierta ambigüedad: se puede referir tanto al despotismo tradicional como al sofisticado mediante la Ilustración. Aunque en la *Reivindicación* Fichte no los distingue –como sí sucederá en *Los caracteres* o en los textos sobre el espíritu y la letra (1.3, 2.4)–, concentra sus críticas al último, quizás presuponiendo –con justicia– que con él se desmorona argumentativamente también el primero, pues el sofisticado sería una manera de pervivir del tradicional. De ahí que pergeñe una explícita defensa de la Revolución Francesa: a los publicistas (*Zeitungsschreiber*) del principio les recuerda que los eventos más sangrientos correspondieron –no a la mencionada revolución, sino– al despotismo y al fanatismo, y que fueron “consecuencia de la larga y anterior esclavitud espiritual”, que como vimos (2.6) es la peor forma de despotismo.³ Junto con esta apología, desenvuelve una simultánea *recuperación* e *impugnación* del espacio público, en la medida en que éste no favorece la libertad, sino que colabora complaciente con el poder establecido. En el despotismo ilustrado, la libertad de pensamiento y de expresión se permite en tanto y en cuanto las ideas no se dirijan a la médula del problema, la desigualdad; de este modo, el principio y sus acólitos pueden permanecer firmes e indiferentes (2.5). El simple dejar-hacer sirve para simular transformaciones que en realidad son sólo superficiales.

En la *Reivindicación* Fichte evidencia ya en el título y en el subtítulo el motivo polémico, la opresión y el descubrimiento de aquello que abriría una nueva época: la obra se ofrece “...a los príncipes europeos, que hasta ahora

³ *Ibid.*, FSW VI 26, trad. cit. p. 35. Y así comienza en *Beitrag*: “La Revolución Francesa me parece importante para la humanidad completa [...]; me parece una rica pintura sobre un gran texto: el derecho y el valor de los hombres [...]. Los hombres se escaparon de la cárcel del déspota con los restos de sus grilletes rotos, asesinándose unos a otros” (FSW VI 39). En la *Contribución* Fichte se dirige contra la tendencia contrarrevolucionaria de A. Rehberg, que inspirado en E. Burke propone suplantar la soberanía popular por la autonomía de la razón. Sobre este tema y en relación con otros textos y con J.-J. Rousseau: Damiani, A., “La rectificación de la república moderna: Rousseau en los escritos del joven Fichte”, en *Revista de Ciencia Política*, vol. 35, n° 22, 2015, pp. 393-408.

la oprimieron”, y se presenta como: “*Heliópolis, en el último año de las antiguas tinieblas*”.⁴ Lo anterior, lo oscuro, la relación de opresión (el pecado, los fraudes), caducan ante el comienzo de lo nuevo, la luz, la razón. Se trata de un momento bisagra, con un espacio público viciado por los doctos serviles y por la censura. Lo que debería promulgar el progreso se revela, desde otra mirada, como lo que lo impide y lo que posibilita la persistencia de lo perimido. Aunque el texto haya sido publicado anónimamente, Fichte intentaba intervenir en ese espacio, al modo del uso público de la razón que Kant proclama de modo ilimitado. Pero Kant confía en que la simple supresión de la censura, o el solo permiso a los doctos para expresarse libremente, son suficientes para difundir el cultivo de la razón y ayudar a los menores de edad a pensar por sí mismos.⁵ Kant supone que unos pocos ilustrados, dispersos entre sí y con una total libertad para exponer sus ideas, impulsarían el

⁴ Fichte, J. G., *Reivindicación*, FSW VI 1, trad. cit. p. 1. También forma parte del subtítulo la siguiente sentencia de Horacio: “*Noctem peccatis, et fraudibus obice nubem*” (“La noche de los pecados, y los fraudes hasta la nube”; *Epístolas*, I, XVI). El pasaje refiere a un hombre que se muestra justo ante los demás y, por debajo, invoca a Laverna (diosa de estafadores y ladrones) para que omita y esconda sus pecados y fraudes. El contraste luz/oscuridad también en *Beitrag* (FSW VI 108) y en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (GA I/3 38, trad. cit. pp. 78-79).

⁵ Kant, I., “Respuesta a la pregunta qué es la Ilustración” (1784), en *Kants gesammelten Schriften*, *op. cit.*, t. VIII, pp. 35-37, 40-41; *Filosofía de la historia. Qué es la Ilustración*, trad. E. Estiú y L. Novacassa, La Plata, Terramar, 2004, pp. 33-35, 38-39. La condena de la censura en “Acerca del refrán: «Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica»” (1793), en *ibíd.*, t. VIII, p. 304; *Filosofía de la historia, op. cit.*, p. 126. En el “Estudio preliminar” a su traducción de la *Reivindicación* (*op. cit.*, pp. XVI-XXI), F. Oncina reconstruye el contexto histórico en torno de 1793: en 1788 se promulgan los Edictos de Religión y de Censura, en 1791 se agrava la vigilancia sobre las publicaciones con tonalidad política o religiosa. Los tiempos de Federico el Grande habían terminado. Aunque en 1791 Fichte se sitúa a favor de la censura estatal, en la *Reivindicación* cambia de posición y coloca la defensa de la libertad de pensamiento-expresión en el centro del problema. Según Oncina este cambio se explicaría, en parte, por la censura al *Ensayo de una crítica de toda revelación*, censura que finalmente fue sorteada, y en especial por la censura hacia la segunda parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón* de Kant. J. L. Villacañas subraya la formación religiosa y define a Fichte como “pastor” para explicar su inicial acuerdo con los edictos (“La experiencia de la revolución en Fichte”, *op. cit.*, pp. 200-201). También F. Oncina (“La recepción de la *Crítica del juicio*”, *op. cit.*, pp. 177-178) cita una carta donde Fichte se define como “predicador”, y afirma que Fichte rápidamente toma conciencia de que esos decretos denotaban un “paternalismo siniestro” para “exterminar la discrepancia” (p. 195), y que se dirigían contra la filosofía crítica y contra el *sapere aude* kantiano. Sobre el contexto histórico son valiosos los textos de M. Sauter, que inscribe a Fichte en las ambigüedades del espacio público ilustrado-prusiano que rastrea y especifica con detalle (“Las luces a prueba”, trad. L. Sanz, en, *Istor. Revista de Historia*, n° 19, 2004, pp. 31-48), y examina el cambio de posición de Fichte sobre la censura (*Visions of the Enlightenment. The Edict on Religion of 1788 and the Politics of the Public Sphere in Eighteenth-Century Prussia*, Leiden, Brill, 2009, pp. 105-140).

progreso de la Ilustración. Así, el espacio público aparece legitimado con independencia del Estado y en el plano horizontal auto-regulado de la sociedad. En *Idea de una historia universal* (1784), Kant concibe el progreso histórico en términos de rivalidad egoísta, o “insociable sociabilidad”,⁶ por ende, cabe suponer que el progreso de la Ilustración se produce por la libre competencia de las exposiciones individuales de los doctos.

Ahora bien, desde la perspectiva de Fichte, ni los doctos se constituyen con independencia de una visión social y política, ni se encuentran al margen del poder.⁷ Por lo tanto, aunque podría compartir la confianza de Kant en la libertad de pensamiento y expresión, introduce un problema que complica la ecuación entre el ilimitado uso público de la razón y el progreso: los doctos serviles tamizan el espacio público para proteger al príncipe, al modo de una malla de contención y un tendencioso asesoramiento administrativo. Fichte codifica el espacio público en clave de farsa, porque, al tamiz de los sabios se le suma el interés de los príncipes por ganar prestigio y reputación, para saldar la otraña “enorme brecha” respecto de sus súbditos. El espacio público sirve de fachada para conservar las desigualdades, para encubrir los “pecados y fraudes” en la oscura noche del pasado. De ahí que se proponga influir en el “público no-cultivado” en una época en la cual “la mayoría de los príncipes alemanes buscan distinguirse por su buena voluntad y popularidad; en la cual hacen mucho para aniquilar la etiqueta que antaño fortificaba la enorme brecha (*ungeheure Kluft*) entre ellos y sus conciudadanos”.⁸ Asimismo, el texto se cierra aludiendo a los “verdaderos enemigos” del príncipe: los que le aconsejan “dejar al pueblo en la ceguera y la ignorancia”, porque si el pueblo se ilustra y cultiva, se volverá contra el poder.⁹

En principio, entonces, el reclamo parece orientarse principalmente hacia los príncipes que oprimen la libertad de pensamiento. Sin embargo, la argumentación se bifurca y Fichte se dirige al gran público no-formado, al que insta a odiar, no sólo a los opresores, sino también *a sí mismo*, porque comete

⁶ Kant, I., *Idea de una historia universal* (1784), “cuarto principio”, *Kants gesammelten Schriften*, op. cit., t. VIII, pp. 20-22; *Filosofía de la historia*, op. cit., pp. 21-22.

⁷ De la praxis y del compromiso social del sabio Fichte se ocupa en *Algunas lecciones* (en especial: GA I/3 55-57, trad. cit. pp. 116-121), en *Sobre la diferencia* (trad. cit. pp. 165-166, GA II/3 341), y en *Ética* § 29 (FSW IV 346-347, trad. cit. pp. 346-347). E. Acosta explica y muestra la relevancia del intelectual en Fichte con sumo detalle (“Fichte: acerca del compromiso social del intelectual. Una aproximación genealógica”, en *Revista de estud(i)os sobre Fichte* [en línea], n° 8, 2014).

⁸ Fichte, J. G., *Reivindicación*, FSW VI 3, trad. cit. pp. 3-4.

⁹ Ibíd., FSW VI 34, trad. cit. pp. 46-47. En cambio, en *Beitrag* Fichte se dirige a cómo se forma el sistema de opiniones de un pueblo y encuentra en la experiencia, en la influencia de los sentidos, la base de juicios como “un hombre puede ser señor de otro hombre”, “un ciudadano puede recibir, por nacimiento, un derecho de preferencia respecto de sus conciudadanos”, o “un príncipe se determina a hacer felices a sus súbditos”. Estos juicios de experiencia son, en realidad, prejuicios políticos (FSW VI 50-52).

el error de sobrevalorar las capacidades de los poderosos.¹⁰ En rigor, sobre el verdadero destino, sobre el valor y los derechos del hombre, los últimos son más ignorantes que el pueblo llano, porque creen que la propia verdad particular se ubica por encima de los principios fundamentales de la verdad universal, como veremos en el apartado siguiente. Tal verdad particular, por ejemplo, lleva a que el príncipe crea en la máxima: “Todos los hombres que ve, majestad, son para usted, son su propiedad”.¹¹

Al mismo tiempo, la crítica se concentra en los asesores del príncipe. El pueblo podrá pensar, investigar y predicar por todas partes; mientras tanto, los “satélites del despotismo” se encargarán de cuidar la “oreja del príncipe”.¹² En este punto, dejar libre el espacio público no se traduce en progreso. Según Fichte el permiso para pensar y expresarse no basta para revertir el espacio público en favor del cultivo del pueblo, porque el poder se mantiene bien firme e indiferente.¹³ Que se deje libre el espacio público a la exposición de los doctos no conlleva la acción de una “mano invisible” formadora. Como observamos en los textos sobre el espíritu y la letra (2.4), lejos de contribuir a la propagación del cultivo, los pocos seres libres se vuelven superficiales, moralistas y colaboradores de los mismos superiores que los desprecian. Las transformaciones importantes se producen (2.5), no a partir de una flexibilización de lo existente, sino tensionando entre lo conservador y lo nuevo, lo que pugna por mantenerse y lo que pugna por realizarse.

En este caso, los tres estamentos involucrados son visibles: los príncipes, sus satélites, el pueblo. Los primeros tal vez resulten absueltos por la ignorancia, con los segundos se desencadena la batalla argumental más importante, y con el pueblo corresponde la exhortación a que se haga escuchar, pierda el temor de ofender la investidura y quiebre el “prejuicio primero, de donde se siguen todos nuestros males, aquella venenosa fuente de todas nuestras miserias, aquella proposición según la cual la destinación del príncipe sería proteger nuestra *felicidad*”.¹⁴ Bajo esta excusa se encubre la dominación:

¹⁰ Mientras que J. Villacañas sostiene que Fichte en esta obra caracteriza al pueblo como ciego y pasivo, y que el texto se dirige contra la nobleza (“Fichte y los orígenes del nacionalismo”, *op. cit.*, pp. 146-147 n), F. Oncina reconoce la dirección “popular” de la ilustración que propone Fichte (“La recepción de la *Crítica del juicio*”, *op. cit.*, pp. 178, 201) y afirma que esta obra tiene un “destinatario híbrido” (p. 197).

¹¹ Fichte, J. G., *Reivindicación*, FSW VI 7, trad. cit. p. 10.

¹² *Ibíd.*, FSW VI 8, trad. cit. p. 11.

¹³ Aunque no podemos descartar cierta confianza de Fichte en que, si el Estado permite la libertad de pensamiento y expresión, colaborará indirectamente con el progreso (*ibíd.*, FSW VI 31, trad. cit. p. 42), se suscita este problema: en cuanto la verdad a exponer al público concierne a la raíz intrínsecamente injusta de la Constitución y a la apuesta por el camino revolucionario, se tendrá que producir la censura. La alternativa es que el espacio público no tenga ninguna incidencia política y se auto-censure previamente.

¹⁴ *Ibíd.*, FSW VI 9, trad. cit. p. 12.

[Según el prejuicio primero] Nosotros no sabemos lo que promueve nuestra felicidad, el príncipe lo sabe; y si él es quien tiene que conducirnos hacia la felicidad, entonces tenemos que seguir a nuestro guía con los ojos cerrados. Él hace con nosotros lo que quiere, y si le preguntamos, nos asegura con su palabra que eso [que hace] es necesario para nuestra felicidad. Pone la soga sobre el cuello de la humanidad y grita: “calma, calma, todo sucede para tu bien”.¹⁵

¿Quién juzga o determina qué hace feliz a un pueblo? La potestad del príncipe y sus satélites se legitimaría por su saber, bajo la falsa rúbrica de la Ilustración: supuestamente el príncipe sabe y decide lo mejor para el pueblo. En este sentido, el pueblo no sabe lo que lo hace feliz, lo que concierne a su bienestar, y queda excluido de la esfera de decisiones y condenado a la heteronomía. En este desgarramiento –de tono incluso paternalista–¹⁶ reside la dominación despótica que subsume al espacio Ilustrado, no en la difusión de la luz, sino en la conservación de la oscuridad (2.5). Contra esta pretensión, Fichte abona la igualdad ante la verdad y la apología de los derechos inalienables.

3.2) LA IGUALDAD ANTE LA VERDAD Y LOS DERECHOS

El espacio público concebido como libre juego y competencia de las opiniones no hace más que reproducir y conservar la desigualdad imperante, porque los doctos se dedican a ensalzar el poder del príncipe. Coherenteamente, la equivalencia entre dogmatismo y despotismo se evidencia, desde el punto de vista del conocimiento y de la ontología, en la concepción de la verdad. Los “sabios sofistas del despotismo” –prosigue Fichte– sostienen que la verdad objetiva consiste en la concordancia entre las representaciones y las cosas-en-sí.¹⁷ La cosa-en-sí inaccesible y fundamento de la representación se traduce, en términos prácticos, en la sustracción de la verdad y de la capacidad del sujeto para constituir el objeto, teniendo que aceptar entonces como verdadero lo dado, o lo que dictaminan los “sabios sofistas”. El espacio público desregulado funciona, como la versión empirista del dogmatismo, del mismo modo que la verdad trascendente (como vimos en los primeros apartados del capítulo anterior): inhibe la capacidad de los sujetos de elevarse a la plena autonomía.

¹⁵ *Ibidem*. En nota Fichte aclara que la última expresión coincide con la del verdugo de la Inquisición en *Don Carlos*, la ópera de F. Schiller.

¹⁶ El tono paternalista se observa en distintos pasajes que citamos aquí, y resulta evidente en aquel donde Fichte sostiene que el príncipe le quita la libertad de pensamiento al pueblo tal como se le quita un juguete peligroso a un niño (*ibíd.*, FSW VI 26, trad. cit. p. 34).

¹⁷ *Ibid.*, FSW VI 18-19, trad. cit. pp. 24-25.

Por el contrario, el idealismo ofrece una doble concepción de la verdad: por una parte, la cosa (el fenómeno) está determinada por las leyes de la facultad del conocimiento (teoría); por otra, el objeto es lo producido según los conceptos de lo justo y lo injusto (práctica):

hay un cierto modo necesario sobre cómo se nos tienen que aparecer las cosas [...], a saber, cuando el objeto significa, no la cosa-en-sí, sino una cosa (fenómeno) determinada necesariamente mediante las leyes de nuestra facultad de conocimiento y mediante las leyes de la intuición. En este sentido, todo lo que se realiza conforme a una percepción correcta, mediante las leyes necesarias de nuestra facultad de conocimiento, es la verdad objetiva. Aparte de esta verdad aplicable al mundo sensible, hay incluso otra en el significado infinitamente superior de la palabra; a saber, no sólo conocemos mediante la percepción la constitución dada de las cosas, sino que las debemos *producir* nosotros mismos con la más pura y la más libre autoactividad, conforme a los conceptos originarios de lo justo y de lo injusto.¹⁸

Por ende, ni en la teoría ni en la práctica hay una instancia de referencia independientemente del actuar del sujeto. Esto significa que no hay un refugio desde el cual convalidar o impugnar arbitrariamente la concordancia, que en este caso depende sólo del actuar del sujeto, ya sea en cuanto armoniza sus representaciones con los fenómenos que percibe, ya sea en cuanto realiza lo que manda la ley moral. En el idealismo la concordancia, determinada o producida, no se legitima por las cosas, sino por el actuar del Yo. Y el Yo, o la razón, se encuentra en todos y cada uno (2.3). Así, los déspotas y sus satélites carecen de legitimidad para arrogarse la posesión exclusiva de la verdad. La verdad vale tanto para ellos como para el pueblo o para Dios: “Lo que es conforme a estos conceptos [originarios de lo justo y de lo injusto], es verdadero para todos los espíritus y para el Padre de los espíritus. La mayoría de las verdades de este tipo son muy fáciles y muy seguras de conocer, nuestra conciencia (*Gewissen*) nos las exclama”.¹⁹

Si la verdad muestra claramente lo que significa lo justo y lo injusto a cualquier conciencia, entonces el punto de vista gnoseológico-ontológico incluye también un punto de vista jurídico-político. Mientras el dogmatismo apela a una verdad trascendente para defender el fatalismo, el idealismo supone una igualdad absoluta en el acceso a la verdad. La verdad inaccesible

¹⁸ Ibíd., FSW VI 19, trad. cit. p. 25. Esta distinción entre lo dado (teoría) y lo producido (práctica) también está en el *Ensayo de una crítica de toda revelación*, tanto respecto de la representación (FSW V 16, trad. cit. p. 175), como respecto de las leyes (FSW V 18, trad. cit. p. 177).

¹⁹ Fichte, J. G., *Reivindicación*, FSW VI 19, trad. cit. pp. 25-26.

se revela como la guarida del dogmático para cobijar al despotismo, y el igualitarismo fichteano en la accesibilidad como la estrategia para horadarlo. El punto clave reside en la evidencia que posee el Yo, la transparencia de la ley moral, como observaremos más abajo.

En este sentido, Fichte cierra los caminos para la justificación del dominio despótico. Así como ni el derecho divino, ni la fuerza, ni la genealogía hereditaria, convalidan el poder del príncipe (3.1), tampoco el saber, ni la (presunta) posesión de la verdad. Si se destruye el “prejuicio primero” según el cual el príncipe cuida la felicidad del pueblo y todo lo que hace –por más absurdo que sea– sólo tiene ese motivo, entonces se descubre que el príncipe no está por encima de la racionalidad, sino al revés: Dios –es decir, la ley moral, la auto-legislación, el Yo, la razón– ocupa el lugar soberano. Por eso escribe Fichte: “No, príncipe, tú no eres nuestro *Dios*. De *él* esperamos la felicidad, de *ti* la protección de nuestros derechos. Ante nosotros no debes ser *bondadoso*, debes ser *justo*”.²⁰

La distinción entre príncipe y Dios expresa el rechazo de la prerrogativa de posesión exclusiva de la racionalidad y de la verdad por parte del príncipe y sus servidores, junto con la apertura de la ley moral accesible a todos los hombres. La evidencia de la ley moral soslaya el argumento paternalista. De ahí que Fichte rechace el Ser o cosa-en-sí como primer principio y proponga en este lugar el Yo, al que cualquiera puede acceder con solo pensarse a sí mismo y pensar su pensar. El príncipe, como un ser humano más, bien puede equivocarse. Por consiguiente, tendrá que descender de su recinto escindido de lo social y llegar al pueblo, para considerarse apenas –y no más que– un *primus inter pares*: “¿Por qué [los príncipes] no se quieren decidir a descender entre nosotros, para ser los primeros entre los iguales?”.²¹ Tendrán que desentenderse de la felicidad, que sólo consiste en la libre autoactividad:

Nuestra única felicidad para esta tierra –si, en efecto, debe existir la felicidad– es la libre autoactividad sin obstáculos [...]. Sí; nosotros miramos a este otro mundo, que no está tan radicalmente separado del presente como ustedes creen, [este otro mundo] cuyo derecho de ciudadanía ya portamos aquí, profundamente en nuestro pecho.²²

²⁰ *Ibíd.*, FSW VI 9, trad. cit. p. 12. Lo mismo vale al revés, de Dios no esperamos un legislador político, sino sólo un legislador moral (*Ensayo de una crítica*, FSW V 115-116 n, trad. cit. p. 117 n).

²¹ Fichte, J. G., *Reivindicación*, FSW VI 27, trad. cit. p. 37.

²² *Ibíd.*, FSW VI 29, trad. cit. pp. 39-40. En *Beitrag* la igualdad está signada por el mismo argumento de la felicidad, y la apuesta revolucionaria concierne a la educación: “En el despotismo no hay ningún medio que proteger; más bien hay que proteger aquello que es del déspota, que mediante el mal que nos inflige, se hace de infelices como nosotros, para decir que se entrega a sus largas miserias, para descender a nosotros y ser el primero entre

Al despojar al príncipe del lugar de Dios y de la verdad no sólo se lo restringe a lo terrenal-relacional y se lo iguala al resto de los hombres, sino también se habilita el acceso universal a la racionalidad en cuanto espacio de autolegalización inalienable. Esto no significa un rechazo a toda existencia de un poder soberano, sino una reformulación de su legitimidad. Lo que Fichte le pide al príncipe es que él mismo también se someta a la ley.²³ Sólo así comenzaría a ser un soberano legítimo.

En sintonía con el igual acceso a la verdad, Fichte rechaza que el hombre pueda ser reducido a la condición de cosa o propiedad del príncipe. La libertad –que el ser humano descubre a través de la conciencia– es un *derecho inalienable*. El fuego divino que se enciende en su pecho lo convierte en ciudadano de un mundo cuyo primero es Dios, la voz interior, la ley moral. Esta ley se manifiesta en el sí mismo (*Selbst*), y aquí y sólo aquí se justifica, pues no hay una instancia ulterior de fundamentación. Esta ley manda desde la interioridad de la conciencia, y manda incondicionalmente, sin permitir que ninguna otra ley (que, obviamente, será inferior) la suprima:

El hombre no puede ser heredado, ni vendido, ni regalado; no puede ser propiedad de nadie [...]. Lleva profundamente en su corazón una chispa divina, que lo eleva por encima de la animalidad y lo hace conciudadano de un mundo cuyo primer miembro es Dios – su conciencia (*Gewissen*). Ésta lo gobierna absoluta e incondicionalmente a querer esto y no aquello, y eso [sucede] *libremente y desde su propio movimiento*, sin ninguna coacción exterior. El hombre debe obedecer esta voz interior [...]; del mismo modo, tampoco tiene que ser coaccionado por algo exterior [...]. Por lo tanto, ningún extraño puede mandar sobre él; el hombre mismo tiene que hacerlo según la ley que se da en él. El hombre es libre y tiene que permanecer libre. Nada puede gobernarlo, salvo la ley que está en él, porque es su única ley; y contradice esta ley, y se aniquila la humanidad, cuando se deja imponer otra.²⁴

La sagrada figura humana resulta ser prístina, con connotaciones que atañen tanto al pasado (el despotismo, la esclavitud, y por qué no también la conquista y la colonización), como al futuro, esto es, a la explotación y la vida como bestia de carga que contrasta, como veremos en otro capítulo (9.4), con el poder vivir del propio trabajo, de la misma manera que contrasta

los iguales. Para evitar revoluciones violentas, hay un medio más seguro; pero es únicamente éste: enseñar al pueblo fundamentalmente sobre sus derechos y deberes” (FSW VI 41).

²³ Fichte, J. G., *Reivindicación*, FSW VI 31, trad. cit. p. 43.

²⁴ Ibíd., FSW VI 11-12, trad. cit. pp. 14-15.

el Estado real con el Estado racional (10.1-2). La sagrada se condice con la plena autonomía y, como insistimos, con la elección de la palabra Yo por parte de Fichte, no para enredarse en cuestiones subjetivistas que deberían ser neutralizadas y apartadas por la abstracción, sino para enfatizar en el rasgo eminentemente universal y accesible de la razón y de la ley moral.

Aunque del pasaje citado podría deducirse que el hombre no debe aceptar absolutamente *ninguna otra ley*, o que sólo en él se descubre la última ley, Fichte parece apuntar a otro aspecto: no que no pueda obedecer otra ley, sino que no hay ninguna ley más allá de la racionalidad, que desde luego no es potestad exclusiva de uno o de unos pocos, sino precisamente universal. Si la evidencia de esta ley fuera sólo para un sujeto, entonces no sería una ley, ni sería racional, ni tendría sentido toda la crítica al principio y sus servidores. Esta ley suprema no admite ninguna otra ley sobre ella, pero sí admite un plexo de leyes por debajo de ella: por ejemplo, las leyes positivas, que deben subordinarse coherentemente a la ley moral o, al menos, no contradecirla. En este sentido, no hay ninguna ley más allá de la instancia soberana o primer principio. Esto no significa, de ninguna manera, que el descubrimiento y conocimiento de la ley suprema sea una facultad exclusiva de unos pocos, sino que todos y cada uno pueden elevarse a ella.

La humanidad consiste, entonces, en auto-legislarse. Luego, todo lo que esta ley moral superior no prohíba, forma parte de lo permitido. Jamás puede permitirse la negación de esta ley, las condiciones bajo las cuales actuar y obedecer al deber; por consiguiente, tampoco puede transferirse a otro la capacidad de auto-legislación.²⁵ Este derecho es *inalienable*.

Además, hay otros derechos que sí se pueden transferir sin dañar con ello la libertad. Los *derechos alienables* conciernen únicamente a acciones exteriores, y sólo se pueden entregar de manera voluntaria y mediante *contrato*. De este modo, se funda una *sociedad civil* de uno con todos y de todos con uno, una totalidad inmanente en la que cada uno acepta la legislación positiva –coherente con la ley moral– y concede algunos derechos alienables. Dado que el ejercicio del *poder ejecutivo* no puede recaer en la sociedad entera, se nombra un principio, que recibe sus derechos de cada uno de los miembros a través del *contrato*. El contrato que funda la sociedad civil es “de todos los miembros con uno, o de uno con todos”.²⁶ Por lo tanto, el poder soberano no recibe su poder de otra instancia que no sea la sociedad misma, y la sociedad no puede transferir ningún derecho si ella no lo tenía. En este punto, el círculo se cierra sobre sí: el principio sólo resulta legítimo si su poder proviene de la transferencia voluntaria de derechos de los miembros de la sociedad, los cuales asimismo no pueden enajenar su autonomía, sino sólo aquello que

²⁵ *Ibid.*, FSW VI 12, trad. cit. pp. 15-16.

²⁶ *Ibid.*, FSW VI 13, trad. cit. pp. 16-17.

se condice con la auto-legislación. Luego, en cuanto uno que sintetiza legítimamente el todo social, el principio se convierte en “sublime intérprete”²⁷ de la sociedad que representa y de la cual recibe su poder.

Con esta explicación, no se puede justificar el poder del principio de otra manera que no sea mediante la sociedad misma. Además, queda fundamentalmente desacralizado su modo de operar, puesto que los mandatos del soberano resultan legítimos sólo en la medida en que sean coherentes con la ley moral. Incluso, dado que Fichte coloca la conciencia moral o auto-legislación sobre las leyes positivas, deja siempre entreabierta la posibilidad, ante una disposición que podría contradecirla, de la reactivación del fermento revolucionario.

La distinción entre derechos alienables e inalienables se enmarca en la pregunta: ¿en cuál de los dos debería incluirse la libertad de pensamiento y de expresión? Sobre este tema volveremos más abajo (3.4). A continuación ampliamos la mirada sobre el Yo puro y la ley moral en otras obras del mismo período.

3.3) LEY MORAL, YO PURO Y (NO-)CONCORDANCIA

La verdad y los derechos inalienables son para Fichte instancias a las que todo ser racional puede acceder examinándose a sí mismo. Junto con el presupuesto de la evidencia establece el presupuesto de la universalidad. La ley moral, en cuanto ley suprema, se convierte en criterio último para examinar el actuar y las leyes positivas. Todos estos elementos (la verdad, lo inalienable, la ley moral, la auto-legislación, etc.) convergen en el Yo puro y configuran una de las estrategias argumentativas para horadar la dominación despótica e instigar la conquista de la libertad. En algunas obras del mismo período Fichte caracteriza a la ley moral como *concordancia del Yo consigo mismo* o autonomía. Aunque difieren los contextos temáticos de cada obra, se destaca una nota común: la elevación a la ley moral, al plano de la universalidad, no es patrimonio exclusivo de unos pocos, sino que está *a la base de todo ser racional*, lo que significa que cada uno posee la semilla del Yo.

En el *Ensayo de una crítica de toda revelación* equipara la ley moral directamente con Dios, en el sentido de que la moralidad, lo justo, impera necesariamente sobre la naturaleza o ámbito sensible.²⁸ Pero esta unidad, que es absoluta en Dios, en el hombre aparece como escisión y como búsqueda de concordancia o conformidad con los fines, lo cual conlleva la exigencia de realizar lo justo.²⁹ ¿Cómo se compatibiliza esta concepción de Dios como “legislador moral” con la libertad del hombre para cumplir con la ley? Dios determina la naturaleza a través de la causalidad de su voluntad, lo que no

²⁷ Ibíd., FSW VI 30, trad. cit. p. 41.

²⁸ Fichte, J. G., *Ensayo de una crítica*, FSW V 40 n, trad. cit. p. 59 n.

²⁹ Ibíd., FSW V 44, 47, trad. cit. pp. 62, 64, respectivamente.

incluye los efectos de esta causalidad, que se distinguen de la voluntad de Dios. No se da, entonces, una correlación directa. Así, la voluntad de los seres racionales no puede ser necesariamente determinada por un legislador universal (pues en tal caso, se reproduciría el dogmatismo y la acción carecería de valor moral),³⁰ sino que el ser racional tiene que determinarse a sí mismo libremente. Dios se presenta ante el hombre como idea, como aquel que determina la naturaleza según fines morales, es decir, como ley moral o razón *compartida con todos los seres racionales*. No se trata de una entidad más allá de la ley moral o de la razón, sino que se identifica con ellas; Dios no es más que la razón o ley moral:

aquí la religión ya está fundada en la idea de Dios como determinador de la naturaleza según fines morales. Dios nos ordena (*richtet*) según una ley que no puede serle dada sino por su razón y, consecuentemente, según su voluntad determinada mediante la ley moral. [...] La razón no puede contradecirse a sí misma jamás, sino que expresa lo mismo en todos los seres racionales [...]. Además, la razón nos obliga a obedecer sus leyes, sin consideración de un legislador sobre ella; si se admite que hay algo, que no sea la razón misma, que impere sobre ella, entonces la razón yerra, está totalmente aniquilada y suprimida. Ahora bien, si nos presenta la voluntad de Dios como completamente idéntica con sus leyes, nos obliga de modo mediato a obedecer también a aquélla [= voluntad de Dios]. Pero esta obligación no se funda sino en la concordancia [de la voluntad de Dios] con sus propias leyes [= de la razón], y no es posible ninguna obediencia a Dios sin una obediencia a la razón.³¹

Por ende, de la idea de Dios no se sigue el cumplimiento inmediato de la ley, sino sólo la exigencia del deber. La razón o ley moral ordena al hombre cumplir con la ley, en aras de la plena concordancia que expresa la máxima auto-legislación, que él tiene que esforzarse por alcanzar en el ámbito de la práctica. El incumplimiento conlleva una ruptura consigo mismo, una falta de respeto hacia sí, una discordancia interna. La idea de Dios como legislador

³⁰ “¿Queremos tener un concepto DETERMINADO de Dios, conocer su esencia, tal como es EN SÍ? [...] Un ser infinito que conozcamos, [...] nos impulsaría con su poder y nos opri-miría para cumplir con sus mandatos. La libertad habría sido suprimida [...]; habríamos perdido todo mérito y todo ejercicio, el fortalecimiento y el amor por la lucha, y [...] habríamos devenido máquinas morales” (*ibid.*, FSW V 118, trad. cit. pp. 120-121).

³¹ *Ibid.*, FSW V 51-52, trad. cit. pp. 67-69. La identidad entre Dios, la ley moral y la razón-unidad, también en: FSW V 121, trad. cit. p. 123.

moral no convierte al hombre directamente en un ser moral, sino que colabora como contrapeso de las inclinaciones sensibles.³² En otras palabras, para Fichte la religión fundamentalmente conduce a un fin moral, la exigencia de cumplir con el deber. Así como la “voz de nuestra conciencia”³³ atrae lo justo y lo bueno, y así como el impulso moral constituye un “rayo divino en nosotros”,³⁴ la idea de un legislador moral estimula el esfuerzo por abrazar la concordancia absoluta, que para un ser finito resulta inalcanzable.

En la *Contribución* también considera que la moral permite ir más allá de la sensibilidad o de la necesidad férrea y abrir un campo de posibilidades (*Andersseynkönnen*), el de la libertad, el de las decisiones de los seres racionales,³⁵ que a la vez permiten transformar la naturaleza. La ley que ordena el deber se encuentra en el sí mismo (*Selbst*) o forma originaria del Yo puro, y la experiencia se presenta como un conjunto de exteriorizaciones particulares del deber.³⁶ Además, lo que la ley no prohíbe, lo permitido, constituye nuestro poder, y de aquí se deriva el derecho:

Todo lo que esta ley [moral] no prohíbe, lo podemos hacer. Lo que podemos hacer lo tenemos como un derecho, porque este poder es legal. [...] Por tanto, así como podemos decir “tenemos un derecho a ser seres racionales, tenemos un derecho a hacer nuestro deber”, también podemos decir “tenemos un derecho a hacer lo que permite la ley moral”.³⁷

³² *Ibíd.*, FSW V 54-57, trad. pp. 70-72. El tema continúa en: FSW V 60-61, trad. cit. pp. 76-77; FSW V 112, trad. cit. p. 113. Sobre el respeto: FSW V 27-29, trad. cit. pp. 184-186. En la “Introducción” a la traducción de esta obra, V. Serrano (pp. 35-36) enfatiza el papel del sentimiento, que en los escritos previos funcionaría como refuerzo sensible de la ley moral a través de la revelación y de las religiones positivas, compensando así la carencia propia de la inclinación.

³³ *Ibíd.*, FSW V 88, trad. cit. p. 94.

³⁴ *Ibíd.*, FSW V 30, trad. cit. p. 186. En *Beitrag*: “en nuestros corazones ciertamente arde aquel rayo de la divinidad, y así el mismo nos orienta ciertamente hacia un justo todopoderoso” (FSW VI 40).

³⁵ Fichte, J. G., *Beitrag*, FSW VI 55-56.

³⁶ *Ibíd.*, FSW VI 58-59.

³⁷ *Ibíd.*, FSW VI 60. “En efecto, tenemos un derecho a hacer lo que la ley moral meramente nos permite; pero también tenemos un derecho, contrapuesto al primero, a no hacerlo. La ley moral calla, y permanecemos meramente bajo nuestro arbitrio. [...] Tengo un derecho a hacer lo que la ley moral permite significa que el hacer o el abstenerse dependen meramente de mi arbitrio. Tengo un derecho a ser libre y a hacer mi deber, significa sólo que no hay nada, que no tengo ningún derecho, que pueda impedírmelo [...]. Éstos son los principios fundamentales desde los cuales tienen que conducirse todas las investigaciones sobre la legalidad (*Rechtmäßigkeit*) o ilegalidad de algunas acciones libres” (FSW VI 60-61).

De este modo, el derecho se deduce indirectamente de la ley moral. Ahora bien, el ser racional finito, en la contraposición entre lo espiritual y lo sensible, despliega una lucha, que aquí Fichte denomina *Cultur zur Freiheit*, una “cultura para la libertad” que implica ocupar todas las fuerzas en la realización de los fines superiores de la libertad. El fin último de esta formación consiste en la perfecta concordancia de la voluntad del hombre con la ley de la razón, y no se puede realizar sino libremente, mediante la autoactividad.³⁸ Prosigue:

nada se cultiva, salvo aquello que tiene que cultivarse a sí mismo. Todo contenido meramente padecido es, precisamente, lo contrario de la cultura. La formación (*Bildung*) sucede mediante la autoactividad, y finaliza desde la autoactividad. Por lo tanto, ningún plan de la cultura puede ser establecido, de modo que sea necesaria su consecución; se efectúa desde la libertad, y depende del uso de la libertad.³⁹

Por ende, aquellas sociedades en las que se erige como fin la esclavitud de la mayoría ante la libertad de unos pocos, y donde los primeros están al servicio de los últimos, tiene que producirse efectivamente un cambio de raíz, para que la humanidad se acerque cada vez más al fin final. Si esta gran meta fuera alcanzada, entonces –dice Fichte– la Constitución (el Estado) sería absolutamente innecesaria:

Si el fin final alguna vez pudiera ser alcanzado completamente, no sería necesaria en absoluto ninguna Constitución (*Staatsverfassung*) más; la máquina permanecería en silencio, porque no se efectuaría ninguna resistencia más. La ley universalmente válida de la razón reuniría a todos en la más elevada unanimidad de convicciones, y no tendrían ninguna otra ley más para vigilar sus

³⁸ Ibíd., FSW VI 86-89. En *Algunas lecciones* Fichte agrega que la cultura para la libertad, en cuanto habilidad para modificar las cosas externas, admite grados de desarrollo (GA I/3 31, trad. cit. pp. 50-51). En referencia a la *Contribución*, F. Oncina sostiene que esta *Kultur zur Freiheit* “sirve exclusivamente para fundamentar el derecho de quebrar y destruir por la vía revolucionaria el Estado existente, pero no esboza una comprensión positiva del Estado” (“La recepción de la *Crítica del juicio*”, op. cit., p. 203, subrayado nuestro). Es evidente que suscribimos plenamente esta tesis que recorre todo el presente capítulo. En la misma sintonía, R. Schottky afirma que el liberalismo de Fichte es tan extremo que se asemeja al anarquismo (*Untersuchungen*, op. cit., p. 136). A. Damiani analiza la conexión entre trabajo y ciudadanía en la *Contribución* y en *Algunas lecciones* (“Trabajo y ciudadanía”, op. cit., pp. 286-291), y considera a la cultura para la libertad como un proceso que permite al hombre emanciparse del despotismo (pp. 289-290).

³⁹ Fichte, J. G., *Beitrag*, FSW VI 90.

acciones. No habría que determinar ninguna norma más, [...] porque ninguno exigiría más ni daría menos que lo que fuera necesario; ningún juez más tendría que decidir sus disputas, porque ellos estarían siempre de acuerdo.⁴⁰

Cabe preguntarse si ese silencio significa exactamente que la máquina estatal ya no funciona más, o solamente funciona sin hacer ruido, sin conflictos resonantes. Desde luego, el elevamiento moral implica un nivel de concordancia tal que las leyes penales y las sanciones se desharían en la superfluidad. Pero enfaticemos que se trata sólo de una suposición, de un eventual estado de cosas futuro. Sobre este aspecto volveremos abajo (3.5).

En suma, la cultura para la libertad no admite exclusiones. La libertad trascendental es un rasgo compartido por todos los seres espirituales. Aunque para el Estado la igualdad sea un presupuesto –o porque no exista aún y haya que cambiar la Constitución, o incluso porque existe conforme a la razón y no se necesite cambiar la Constitución–, de cualquier manera, desde el punto de vista de la ley moral todos los seres espirituales son iguales.⁴¹

En *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* Fichte caracteriza al “Yo puro” como principio fundamental, el sello de la espiritualidad, y considera al hombre en su abstracción, separado de las relaciones con otros. Al hombre en general le corresponde el ser “para sí”, el carácter absoluto de la racionalidad, la Yoidad; se pone a sí mismo y contiene un fin en sí mismo. Desde luego, dado que se trata del Yo puro, no cabe confundirlo con un sujeto empírico; pero el Yo puro está en el interior de todo hombre.⁴² Además, el hombre es algo, un ser sensible, y entonces su *ser* deviene *deber*: en cuanto ser inteligible y racional, el hombre es *porque es* (en el sentido de que no tiene un fin más allá de sí, sino en sí mismo), y en cuanto sensible es *porque debe ser* (en el sentido de que el fin de lo sensible está en lo racional, en el deber).⁴³ Así se entiende: “*El hombre debe ser lo que él es absolutamente*

⁴⁰ *Ibíd.*, FSW VI 101-102.

⁴¹ *Ibíd.*, FSW VI 108-109. Fichte distingue tres sentidos de libertad: “la *trascendental*, que en todos los espíritus racionales es la misma, la facultad de ser causa primera e independiente; la *cosmológica*, el estadio que, dado que [aquí] no se depende efectivamente de nada externo, nadie más que el espíritu infinito la posee, pero es la meta última de la cultura de todo espíritu finito; la *política*, el *derecho*, que no reconoce ninguna ley más que aquella que se da a sí misma” (FSW VI 101 n).

⁴² Fichte, J. G., *Algunas lecciones*, GA I/3 28, trad. cit. pp. 40-41. J. Villacañas sostiene que este Yo puro de las lecciones se distingue del Yo de los escritos de revolución (*Reivindicación* y *Contribución*) en que deja de lado la subjetividad individual y pasa a una genérica (“La experiencia de la revolución en Fichte”, *op. cit.*, pp. 203-204, 206, 209). Este señalamiento no contradice nuestro enfoque, que sólo trata la transparencia o accesibilidad de la ley moral.

⁴³ Fichte, J. G., *Algunas lecciones*, GA I/3 29, trad. cit. pp. 44-47.

por esto, porque él es; lo que significa que todo lo que él es debe ser referido a su Yo puro".⁴⁴

Dicho de otra manera, la libertad del punto de partida lo orienta a actuar: el hombre debe determinarse a sí mismo y, en este sentido, el deber moldea su querer y éste se dirige hacia aquél. Así, en el plano moral el Yo puro funciona como cielo de la unidad perfecta, la identidad o concordancia total consigo, un cielo que moviliza las aspiraciones del ser racional finito, lo conduce a la transformación de la naturaleza (No-Yo) según sus propios conceptos.⁴⁵ Pero si el fin final del hombre consiste en la concordancia entre el Yo y lo que todavía no lo es (el No-Yo), tal meta permanece siempre inalcanzable, pues si fuera alcanzable el hombre se convertiría en Dios. La aproximación a lo infinito signa su camino (*Bestimmung*). El hombre está llamado a un perfeccionamiento cuya coronación última es imposible, dada su finitud y su condición sensible:

El último fin final del hombre es someter a sí a todo lo carente de razón, dominarlo libremente y según sus propias leyes. Este último fin final es completamente inalcanzable, y tiene que permanecer eternamente inalcanzable, si el hombre no debe dejar de ser hombre y si no debe devenir Dios. Está en el concepto de hombre el que su meta última tenga que ser inalcanzable y su camino hacia ella infinito. Por tanto, no está en la destinación del hombre alcanzar esta meta. Pero puede y debe acercarse a esta meta cada vez más; por lo tanto, la *aproximación infinita a esta meta* es su verdadera destinación como *hombre* [...]. Entonces, la *perfección* es la meta suprema inalcanzable del hombre; pero el *perfeccionamiento infinito* es su destinación.⁴⁶

La plena concordancia que el hombre encuentra en el Yo puro y como ser inteligible representa un desafío en el plano de lo sensible: esa perfección deviene perfeccionamiento o perfectibilidad, fruto del esfuerzo por transformar el No-Yo según los parámetros del Yo. Y este camino se extiende al infinito. La libertad infinita del Yo puro inteligible implica una transformación de lo finito-sensible cuya meta última (la plena concordancia entre Yo y No-Yo) resulta inalcanzable, pues de ser alcanzada se quiebra la distinción entre Yo y No-Yo en una unidad indiferenciada, tan indiferenciada que ya no podrían llamarse así ni distinguirse y que absorbería en su indiferenciación incluso toda o cualquier diferencia o determinación.

En suma, el Yo puro o ley moral que cada uno puede descubrir en sí-mismo revela una instancia inalienable, un "rayo divino" que coloca a todo

⁴⁴ *Ibíd.*, GA I/3 29, trad. cit. pp. 46-47.

⁴⁵ *Ibíd.*, GA I/3 30, DS 46-49.

⁴⁶ *Ibíd.*, GA I/3 32, trad. cit. pp. 58-59.

hombre en condición de estricta igualdad, a pesar de las Constituciones y divisiones injustas, que deberán ser transformadas. Ahora bien, el Yo puro o ley moral *en el ser racional finito* se presenta paradójicamente como fundante y como concordancia absoluta inalcanzable (si lo finito debe permanecer como tal y no ser absorbido y liquidado en la absolutez de la unidad indiferenciada). Por consiguiente, la unidad entre Yo y No-Yo, por un lado, implica heterogeneidad irreductible, enlace entre lo múltiple diferente, pluralidad de elementos, etc.; por otro lado, se presenta como idea, como tarea que estimula la autoactividad, a la vez que proyecta un tránsito infinito. Funda una acción, porque ordena actuar y transformar la naturaleza; pero abre un horizonte infinito, porque el cumplimiento absoluto es inalcanzable y, no obstante, el sujeto debe tender y esforzarse por ir hacia esa meta, en una suerte de dramatismo sístico (o, en términos contemporáneos, en un sinsentido productor de sentido, un sentido que a la vez se va creando y que significa, y se resignifica en el propio caminar). El hombre no será perfecto; sin embargo, *debe perfeccionarse*. Lo importante, lo decisivo, no es el resultado, sino el punto de partida, *la auto-activación*, la asunción por sí de la libertad, y sus consecuencias, las diferentes activaciones que se producen en la práctica. Lo decisivo no es el fin final, sino la *Bestimmung* que abre un horizonte de posibilidades,⁴⁷ que incita a transformar lo dado y a mejorarse paulatina y sostenidamente en ese proceso.

En consecuencia, en los textos examinados (el *Ensayo*, la *Contribución* y *Algunas lecciones*) la ley moral se arraiga en un impulso que auto-activa al individuo y que lo lleva a socializar con otros y a transformar la realidad en un sentido igualitario, dejando siempre abierto un resto, una suerte de cielo para impugnar aquello que la contradiga (por ejemplo, la Constitución injusta). Por lo tanto, la ley moral no conduce a la inactividad, a la resignación o a la dulce espera de que las cosas mejoren por sí solas. La inactividad total es imposible para Fichte; a lo sumo, podrá darse una disminución del esfuerzo –por ejemplo, con la pereza,⁴⁸ esto es, el disfrute egoísta del trabajo

⁴⁷ Este mismo camino argumentativo se muestra en las distintas formulaciones del imperativo categórico en *Algunas lecciones*: (i) el actuar moral –dice Fichte– tiene que regirse como si estuviera bajo una ley eterna (GA I/3 30, trad. cit. pp. 46-47); (ii) el impulso a la concordancia constituye el impulso supremo (GA I/3 35, trad. cit. pp. 64-65); (iii) este impulso conduce necesariamente a la sociabilidad, una de las perfecciones a desarrollar (GA I/3 37-38, trad. cit. pp. 74-79); (iv) este desarrollo se produce según las capacidades de cada uno, pero de modo equitativo (GA I/3 43, trad. cit. pp.); (v) la ley moral o imperativo categórico permite que las determinaciones de la voluntad nunca lleven a una auto-contradicción (GA I/3 48, trad. cit. pp.). La tercera formulación (iii) contiene el sentido del imperativo kantiano de no tomar al otro como medio, sino siempre como fin (GA I/3 39-40, trad. cit. pp. 80-81).

⁴⁸ Fichte critica la pereza en articulación con el compromiso social (*ibíd.*, GA I/3 47-48, trad. cit. pp. 98-99), la asocia con la materia y la define como “fuente de todo vicio”,

de otros-. La fuerza de la ley moral reside en su capacidad productiva de acciones, en la exhortación a la actividad. Ahora el desafío consiste en articular esta evidencia y llamado de la ley moral a la conciencia con una dinámica compartida.

3.4) LA INTERSUBJETIVIDAD: DEL INTERCAMBIO AL VÍNCULO

Una cuestión pendiente (3.2) era determinar si la libertad de pensamiento y expresión constituye un derecho alienable o inalienable, y en esta cuestión se juega y manifiesta la relevancia de la comunicación con el otro. El Yo puro y la ley moral parecieran configurar más una exhortación individual y una asunción de la libertad en primera persona, antes que invitar a la sociabilidad y a las relaciones entre los individuos. Sin embargo, Fichte presenta en sus primeras obras una versión incipiente de la teoría de la intersubjetividad o de la interpersonalidad que desenvolverá posteriormente en el *Fundamento del derecho natural*.⁴⁹ En la perspectiva de una apertura al intercambio de conocimientos con el otro y que se intensifica con el vínculo recíproco, traza una armonización espontánea de la sociedad que se erige con independencia y aparte del Estado y que, al igual que el Yo puro y la ley moral, contribuye a horadar el régimen despótico y a la concepción negativa del Estado. En este apartado observaremos que la intersubjetividad parte de un anclaje atomista-individualista y deviene en una estructura organicista.

En la *Reivindicación* Fichte se pregunta si la libertad de pensamiento y expresión es un derecho alienable o inalienable. En una primera instancia se inclina por lo segundo, porque: “Poder pensar *libremente* es la diferencia distintiva del entendimiento humano respecto del entendimiento animal”.⁵⁰ La superioridad del hombre se muestra en lo que concierne a la personalidad, a la autonomía y al decir *Yo soy*; se muestra en que *quiere* y *manifiesta* ese querer y esa libertad.⁵¹ Por lo tanto, pensar libremente equivale ponerse a sí mismo como *Yo* y expresarse. Dado que de ninguna manera –ni física ni espiritual– se puede sustraer la libertad y autonomía del *Yo*, la libertad de pensamiento es un derecho inalienable.

Ahora bien, el problema se desplaza hacia la libertad de expresión, que ya no trata meramente de la interioridad, sino de la relación exterior con el otro, la comunicación (*Mittheilung*), el compartir o “dar y tomar [o recibir]”

porque apunta a gozar lo máximo posible haciendo lo mínimo posible (GA I/3 66, trad. cit. pp. 144-145).

⁴⁹ Nos referimos a los primeros párrafos (1-4, o 1-7) de esta obra, en paralelo con la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, y lo examinaremos abajo, en el capítulo 6. A este tema le dedicamos: “La génesis de la intersubjetividad en la *Reivindicación* de Fichte”, *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 56, 2017, pp. 83-102.

⁵⁰ Fichte, J. G., *Reivindicación*, FSW VI 13, trad. cit. p. 18.

⁵¹ *Ibid.*, FSW VI 14, trad. cit. p. 18.

(*Geben und Nehmen*) libremente. A la base de esta relación está la voluntad o consentimiento, la coincidencia de dos sujetos en un mismo querer. Pero aquí el anclaje en la individualidad se convierte en una suerte de salvavidas de hierro para Fichte, porque el ámbito de lo compartido aparece, desde el punto de vista de una individualidad atómica e independiente, como un agregado, un ensamble forzado en el mapa de sujetos que ocasionalmente se relacionan y ocasionalmente se dejan de relacionar. Si el derecho a la comunicación no se funda en un mandato, sino sólo en lo permitido por la ley moral (y que, por ende, no la contradice), entonces será un derecho alienable.⁵²

En este nivel incipiente y débil de intersubjetividad, la relación con el otro sucede de modo contingente e inesencial, presuponiendo que cada uno se constituye por sí, separado de los demás. Aunque Fichte lo considere como “el enlace más bello” o el “intercambio más digno”,⁵³ este compartir aún no implica un *hacerse uno con el otro* (y, valga la redundancia, partirse para compartir y ser parte del uno-común), porque la relación pareciera derivarse de la esfera autónoma del sujeto como una relación secundaria, transaccional y utilitaria. Sin embargo, esta intersubjetividad débil cede paso a un sentido más profundo, donde el vínculo con el otro resulta *constitutivo de la propia personalidad*, y renunciar a este derecho sería equivalente a renunciar a sí mismo, lo que desde luego no está permitido:

El derecho a recibir todo aquello que sea utilizable para nosotros, es una parte constitutiva de nuestra personalidad [...]. Una de las fuentes más ricas de nuestra instrucción y formación es la comunicación de espíritu a espíritu. No podemos renunciar al derecho de recoger lo que proviene de esta fuente, sin renunciar a nuestra espiritualidad, a nuestra libertad y personalidad. Por tanto, no podemos renunciar a ese derecho –el otro, por ende, tampoco puede renunciar a su derecho– de recoger lo que proviene de esa fuente.⁵⁴

Así, Fichte concluye que el derecho a dar y recibir conocimientos es inalienable.⁵⁵ Pero en esta segunda dimensión el otro ya no aparece como obstáculo o inhibición a sortear, sino como esencial al y constitutivo del carácter del sí mismo; por consiguiente, ambos, sí mismo y otro, forman parte de un compartir que atraviesa las relaciones sociales.

En *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, el problema también se inicia con una definición atomista de la sociedad, en cuanto “agregación” de seres racionales que viven en un espacio y mantienen relaciones o referencias

⁵² *Ibíd.*, FSW VI 15-16, trad. cit. p. 20. En *Algunas lecciones*, Fichte caracteriza al dar/recibir en el marco de una habilidad cultural (GA I/3 41, trad. cit. pp. 82-83).

⁵³ Fichte, J. G., *Reivindicación*, FSW VI 16, trad. cit. p. 21.

⁵⁴ *Ibíd.*, FSW VI 16-17, trad. cit. pp. 21-22.

⁵⁵ *Ibíd.*, FSW VI 23-24, trad. cit. pp. 31-32.

mutuas.⁵⁶ La nota distintiva de la sociedad no reside en el aspecto relacional, sino en la conglomeración de hombres ya formados que se suman unos a otros. Ahora bien, el mismo Fichte aclara que, para explicitar la destinación del sabio, considera sólo al hombre *en general*, abstraído de sus relaciones intersubjetivas. Esto no significa que el hombre se caracterice por estar aislado, sino que se trata solamente de una abstracción, pues en realidad el hombre siempre se encuentra vinculado con otros, sus iguales.⁵⁷ Coherenteamente, en una segunda instancia señala dos cuestiones centrales que tratará luego en el *Derecho natural* (5.1): en primer lugar, la legitimación del cuerpo propio, que permite anclar el Yo en la individualidad/persona y, en segundo lugar, el reconocimiento de otros seres racionales. En este punto, redefine a la sociedad como relación o referencia mutua de seres racionales; es decir, deja de lado la abstracción inicial y enfatiza el aspecto relacional, en busca de aquellas “notas características” que permitan diferenciarlos de lo no-racional (No-Yo):

Llamo “sociedad” a la relación de seres racionales unos con otros. El concepto de sociedad no es posible sin la presuposición de que efectivamente se den seres racionales fuera de nosotros, ni sin las notas características desde las cuales podamos diferenciarlos de todos los otros seres que no son racionales.⁵⁸

Por lo tanto, para la realización de la razón en el mundo sensible, el ser humano necesita hallarse con otros seres racionales. Y lo que lo distingue, el carácter de la racionalidad, consiste en que actúa causalmente según conceptos, esto es, en que su acción efectiva contiene un significado, una finalidad. Sin embargo, la naturaleza también posee finalidad; entonces, ¿cómo se capta la médula de libertad (el Yo *en el otro*)? La respuesta de Fichte presupone la trabazón recíproca: tan cierto como soy consciente de mi acción libre, y de los efectos de ésta en la transformación de las cosas, puedo comprender y distinguir de la naturaleza otro actuar según conceptos, que no se sigue de la mecánica, sino de la libertad. En consecuencia, la sociedad es “una *acción recíproca según conceptos*, una comunidad conforme a un fin”.⁵⁹

La simple agregación de partes coexistentes se ha convertido ahora en la comunidad de seres que interactúan, se entienden y establecen fines comunes. Según Fichte, la acción recíproca mediante libertad constituye el carácter positivo de la sociedad. Aquí los ideales particulares son compartidos y conllevan el perfeccionamiento mutuo. Hay un fin común que imanta y que

⁵⁶ Fichte, J. G., *Algunas lecciones*, GA I/3 27, trad. cit. pp. 38-39.

⁵⁷ Ibíd., GA I/3 27, 32, trad. cit. pp. 162-163, 58-59, respectivamente.

⁵⁸ Ibíd., GA I/3 34, trad. cit. pp. 62-63. Estos dos temas también se hallan en *Sobre la diferencia entre el espíritu y la letra*, trad. cit. pp. 140-141, GA II/3 319.

⁵⁹ Fichte, J. G., *Algunas lecciones*, GA I/3 37, trad. cit. pp. 68-69.

mueve al trabajo cooperativo. La unidad última, la concordancia absoluta del Yo consigo mismo, se erige en ideal supremo e inalcanzable que estimula a los hombres –no a la *subordinación*, como en el despotismo, sino– a una acción conjunta y *coordinada*, en condiciones de igualdad. Pues dominar por la fuerza al otro significa contradecirse a sí mismo, quebrar la búsqueda de concordancia del Yo; significa, o bien destruir la reciprocidad, o bien rebañarse a sí mismo a la condición de mera fuerza física. Someter al otro como si fuera una cosa (No-Yo, un medio y no un fin en sí mismo) implica, además de contradecir el impulso social, degradarlo y a su vez degradarse a sí mismo. Esclavizar es esclavizarse; liberar, es liberarse, incluso intrínsecamente.⁶⁰ Si se carece de este impulso social, argumenta Fichte, entonces aún se está en un grado de semihumanidad o esclavitud, de inmadurez del sentimiento de libertad o autoactividad. Y agrega:

Rousseau dijo: quien se tiene por señor de otros, es aún más esclavo que ellos, y podría haber dicho incluso más correctamente: todo el que se tiene como un señor de otros es él mismo un esclavo. Si no siempre lo es también efectivamente, seguramente tiene alma de esclavo [...]. Sólo es libre aquel que quiere hacer libres a todos los que lo rodean.⁶¹

La trabazón recíproca presupone que no hay uno sin otro, es decir, que no puede ser libre uno solo, y que no existe la sociedad sin igualdad. Llevada a su máxima intensificación, la reciprocidad establece que únicamente el sujeto se puede comprender a sí mismo *tal y como* comprende al otro, y si no concibe al otro (o no lo concibe como ser libre), no se concibe a sí mismo (no se reconoce como Yo, no se concibe como ser libre). Este tema que comenzamos a trazar en el capítulo anterior (2.3) será crucial en el *Fundamento del derecho natural* (6.3 a 6.5). Al respecto resulta importante destacar que el procedimiento argumentativo parte de lo más fácilmente admisible para luego, mediante profundización, mostrar el entramado de implicancias y revelar que el simple intercambio de conocimientos expone apenas una cáscara exterior de un compromiso subyacente que entrelaza y configura el propio sí mismo en un vínculo relacional y orgánico, vínculo concreto del que sólo se puede desprender por abstracción.

Para expresar la interdependencia de la acción recíproca mediante conceptos, Fichte apela a dos metáforas. La primera reza así: “Conozco pocas ideas más sublimes que [...] este engranaje universal de incontables ruedas unas con otras, cuyo móvil común es la libertad, y la bella armonía que surge de eso”.⁶² Aunque parece destacar el aspecto mecánico y la independencia

⁶⁰ *Ibíd.*, GA I/3 37-40, trad. cit. pp. 76-83.

⁶¹ *Ibíd.*, GA I/3 39, trad. cit. pp. 80-81.

⁶² *Ibíd.*, GA I/3 41, trad. cit. pp. 84-85.

de las piezas que se engarzan, al mismo tiempo subraya el aspecto relacional, la intervención en la interrelación, y la libertad como aquello que permite la compleja armonía resultante (no dada). La segunda metáfora, en cambio, sí incluye componentes organicistas: por una parte, la naturaleza presenta una multiplicidad de individuos diversos, únicos, cada uno con capacidades y disposiciones específicas; por otra, la ley moral o Yo puro exige la concordancia absoluta, que conduce a la formación cultural en distintos grados de desarrollo.⁶³ Por ende, la sociedad compensa las insuficiencias de la naturaleza y, mediante el dar / recibir, forma uniformemente, porque reúne lo disperso y proporciona una *Bildung* equitativa.⁶⁴ En otras palabras, la cultura completa al ser humano. Luego Fichte se pregunta si el individuo ha de cultivar todas sus facetas o una en especial, y si esa elección es sólo suya o del conjunto. Y aclara que el hombre actual se encuentra ya inserto en una determinada sociedad y con un determinado grado de cultura; por tanto, nace con un compromiso que lo vincula. Si se dedicara a cultivar todas sus facetas, perdería el tiempo; por consiguiente, conviene que se dedique a una actividad específica y conviene que la elija libremente. Así el individuo devuelve a la sociedad lo que ésta ha depositado en él. Aunque la relación parece signada por el intercambio, manifiesta la prioridad de la totalidad frente a la parte, que no obstante siempre es libre; manifiesta que, antes de ser individuo, ya está involucrado en una organización comunitaria. Además, la retribución a la sociedad excluye por completo el interés egoísta, porque el egoísta surge como un ser anti-social que sobrepone lo personal.⁶⁵ En última instancia, el egoísta niega que su existencia fue posible gracias a la sociedad, y que sin ésta no sería nada. En este contexto Fichte expone la segunda metáfora:

Si consideramos la idea desarrollada, además, sin ninguna relación con nosotros mismos, entonces vemos, al menos fuera de nosotros, un vínculo en el que ninguno puede trabajar para sí sin trabajar para todos los otros, o trabajar para todos los otros sin al mismo tiempo trabajar para sí; un vínculo en el cual la prosperidad de un miembro es la prosperidad de todos, y la pérdida de uno la pérdida de todos; un panorama, que ya mediante la armonía que vemos en la máxima multiplicidad toda, nos complace intrínsecamente y exalta poderosamente nuestro espíritu.

El interés aumenta, cuando uno se mira a sí mismo y se considera como miembro de este gran enlace intrínseco.⁶⁶

⁶³ *Ibid.*, GA I/3 43, trad. cit. pp. 88-89.

⁶⁴ *Ibid.*, GA I/3 44-45, trad. cit. pp. 90-93.

⁶⁵ *Ibid.*, GA I/3 46-49, trad. cit. pp. 94-101.

⁶⁶ *Ibid.*, GA I/3 49, trad. cit. pp. 102-103. No hay que distraerse con la primera parte de la cita (“sin relación con nosotros mismos” o “al menos fuera de nosotros”), porque es precisamente donde propone separarse (tal como procede la abstracción) del vínculo para

Cada uno trabaja –es decir, desarrolla una actividad, promueve el progreso de la cultura–, no en función de sí, sino en función de una totalidad que se introyecta y colabora con todos y cada uno. En esta segunda metáfora el sujeto se reconoce partícipe de una organización conjunta y reconoce en la sociedad –en el otro y en los otros– un sentido de compromiso, pertenencia y colaboración, aquello que le ha permitido ser lo que es y estar donde está. Se reconoce a sí mismo exactamente en la medida en que reconoce a los otros. El organicismo expresa esta interconexión del sí mismo atravesado y constituido por el otro.

En suma, al igual que en *Reivindicación*, en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* Fichte parte de la concepción de la sociedad anclada en la individualidad, para luego abonar y reforzar el vínculo intersubjetivo. Esta profundización le permite considerar al Yo desde otra perspectiva, la de una dimensión compartida que involucra intrínsecamente la actividad de cada individuo. En rigor, no lo reemplaza (no anula su libertad, ni su capacidad de captar la ley moral, etc.), sino que lo muestra entrelazado socialmente, sin lo cual nunca hubiera llegado a ser lo que es y reconocerse libre. Así como la evidencia de la ley moral constituía un primer paso en la deslegitimación del despotismo (3.2–3.3), la organicidad social constituye un segundo paso, porque contrasta con la articulación unilateral del poder y gesta un sustituto del espacio público viciado por los doctos serviles (3.1), un ámbito de colaboración recíproca al servicio del progreso cultural de todos. Mientras el Yo puro abre una línea de fuga de la dominación despótica, el vínculo social muestra que el camino no se transita solo, que la tarea se realiza de modo colectivo, y que en ella se enriquece y potencia el individuo.

Resta examinar una cuestión, si el Yo puro y el organicismo social surgen y se sitúan *fuera* e incluso *contra* el Estado. ¿Se trata sólo del Estado estructurado despóticamente, o de cualquier Estado en general? Además, ¿qué función cumpliría el Estado, si la tuviere, en una sociedad bien organizada y con individuos que inmediatamente se elevan a la ley moral?

3.5) LA SUPERFLUIDAD DEL ESTADO

En los primeros escritos sociales y jurídico-políticos de Fichte que examinamos hasta aquí prevalecen los rasgos negativos de un Estado fuertemente asociado al esquema despótico. Tanto el descubrimiento del Yo puro como la organicidad social forman parte de la estrategia para horadar el despotismo y constituyen una apuesta (a- y contra-estatal) por el perfeccionamiento moral de la sociedad, cuyo avance volvería gradualmente superfluo

contemplarlo como objeto y, con ello, lograr el efecto del giro final del pasaje, es decir, dar a entender que, en verdad, estamos dentro de ese mismo vínculo.

cualquier tipo de coacción, de gobierno y, por tanto, de Estado –considerado sólo en este aspecto negativo–. Se presentan dos cuestiones: si la crítica al Estado despótico se extiende al Estado en general, y si el desarrollo cultural torna superfluo cualquier tipo de Estado. Analicemos estas cuestiones en las obras tratadas.

En la *Reivindicación* Fichte se dirige al príncipe enfatizando la igualdad respecto de los súbditos: “Tus conciudadanos no son tales meramente en el Estado, ellos también lo son en el mundo espiritual, en el cual no te reviste ningún rango más elevado que ellos. [...] Sabemos, además, que en el mundo espiritual eres igual a nosotros”.⁶⁷ De este modo, Fichte socava la posesión natural de la verdad en el príncipe y sus satélites. La verdad, como la sociedad entera e incluso el poder y los bienes del príncipe, se funda en el consentimiento de cada uno de los miembros. Ahora bien, en esta consideración el plano del ser se mezcla con el plano del deber. En el ámbito sensible, los súbditos o “conciudadanos” aportan al poder y a la fortuna del príncipe; fácticamente no son iguales, moralmente sí. En el ámbito espiritual-inteligible, en cambio, los particulares se sustraen a ese sometimiento estatal-coactivo y reina la estricta y universal igualdad. En este sentido, el príncipe, más allá del trabajo espiritual de los doctos, podría utilizar al Estado sólo en el mundo sensible, sin ninguna efectividad en el inteligible.

En la *Contribución* Fichte ofrece quizás la versión más liberal de su pensamiento, porque deduce la sociedad directamente de los átomos individuales que se suman y establecen relaciones mutuas, poniéndose cada uno como fuente de la ley moral:

La pregunta “¿cuál es el fin último firme del vínculo estatal?”, depende de la respuesta a la siguiente: “¿cuál es el fin último de cada individuo?”. La respuesta a esta pregunta es puramente moral, y se tiene que fundar en la ley moral, que domina únicamente al hombre como hombre y establece para él un fin final.⁶⁸

Y en otro pasaje, afirma:

si el hombre, como ser racional, permanece absoluta y únicamente bajo la ley moral, no puede estar bajo ninguna otra, y ningún ser puede atreverse a imponerle otra ley [...]. Ahora bien, ¿quién me impone en este contrato la ley? Evidentemente yo mismo. Ningún hombre puede ser vinculado sino mediante sí mismo, a ningún hombre le puede ser dada una ley sino desde él mismo.⁶⁹

⁶⁷ Fichte, J. G., *Reivindicación*, FSW VI 30-31, trad. cit. p. 42.

⁶⁸ Fichte, J. G., *Beitrag*, FSW VI 62.

⁶⁹ *Ibid.*, FSW VI 81-82. La ley sólo enlaza a partir del sí mismo, que en este caso se circunscribe a la moral. En la *Reivindicación* (3.2) al menos deja abierta la posibilidad de

El estado de naturaleza, en cuanto se identifica con la ley moral, no se elimina jamás, y en él los hombres trabajan y legitiman un derecho de propiedad independiente del Estado.⁷⁰ Cuando se reúnen, lo hacen prescindiendo del Estado. En este contexto Fichte distingue dos sentidos de “sociedad”: por un lado, las relaciones físicas y espaciales de muchos individuos unos con otros y, por otro lado, las relaciones morales, que involucran deberes y derechos recíprocos y que surgen mediante el contrato. En el segundo sentido, los hombres pueden vivir en sociedad sólo con respetar la ley de libertad-reciprocidad: no impedir la libertad del otro, en la medida en que el otro no obstaculice la suya. En consonancia con el individualismo, lo importante es lo último: no inhibir la libertad personal. Así, el hombre puede vivir en una sociedad moral, sin Estado.⁷¹

Desde el punto de vista del perfeccionamiento moral, el Estado se torna superfluo e innecesario, pese a que el individuo está efectivamente en un Estado existente. Pero ni siquiera la formación cultural corresponde al Estado, sino a la simple interrelación horizontal de los individuos atómicos. Al igual que la moral, la sociabilidad se sustraerá de la órbita institucional. Dado que el único juez supremo que admite el individuo es su consentimiento en concordancia con la ley moral, se puede escapar del Estado. Pero ¿por qué se ha de escapar? Básicamente porque el Estado no concuerda con su querer. Entonces, ¿qué sucedería si el Estado coincidiese con su querer? Ante todo, observemos este derecho a salirse del Estado:

Cada uno, tan pronto como quiera, tiene el perfecto derecho a escapar del Estado; o bien mediante el contrato civil, que sólo vale tanto como cada uno lo quiere, y cuyo cálculo se puede cerrar en cada instante; o bien mediante un contrato particular que contiene su propiedad o su cultura adquirida. Su propiedad permanece suya. Su cultura [...] no proporciona al Estado ninguna autorización para quejarse de la violación de un contrato o de ingratitud.⁷²

compatibilizar la ley moral con la ley positiva. Pero en la *Contribución* defiende el regreso al estado de naturaleza, pues considera que la ley natural es la ley moral (también en FSW VI 131), y aunque el estado de naturaleza no exista, se erige como idea y debería existir. Y aunque el hombre nazca en determinado Estado con el que está enlazado y vinculado, el fundamento de la obligación sólo es el consentimiento: “Ninguna voluntad extraña es ley para nosotros, ni siquiera la de la divinidad, si pudiese ser distinta de la ley de la razón” (FSW VI 82).

⁷⁰ *Ibid.*, FSW VI 114-126. Esta perspectiva del estado de naturaleza insuprimible reaparece como ideal en la quinta de las *Lecciones sobre el destino del sabio*, en el marco de la interpretación de Rousseau; se trata de un estado que no está detrás, en el pasado, sino delante y en el futuro (GA I/3 65-66, trad. cit. pp. 144-145).

⁷¹ Fichte, J. G., *Beitrag*, FSW VI 129-131, 144.

⁷² *Ibid.*, FSW VI 147.

Es decir, no hay ningún impedimento para romper el contrato y salir del Estado. Luego, cabe preguntarse qué sucede en tal caso:

Si uno puede escapar del Estado, muchos lo pueden hacer. Ahora bien, éstos permanecen unos contra otros y contra el Estado que ellos abandonan bajo el mero derecho natural. Aquellos que se han aislado en virtud del derecho natural, en cuyo ámbito se habían retirado, tienen el perfecto derecho a querer reunirse entre sí y cerrar un nuevo contrato civil en condiciones cualesquiera. – Ha surgido un nuevo Estado.⁷³

Una vez afuera del Estado, los individuos retornan a la situación natural y pueden (o no) formar un nuevo Estado. Aquellos que quieren fundar un Estado y elevar su voluntad al plano universal no podrían, después de fundar ese nuevo Estado, alegar que el mandato de éste contradice su querer o la ley moral. En rigor, sí podrían, porque este punto de vista, llevado al extremo, legitima cualquier acción revolucionaria y contraria al orden establecido. Pero si se encontraran muchos individuos en un nuevo Estado fundado acorde a la razón y a la ley moral, y si fueran consecuentes o coherentes, deberían someterse a las leyes racionales establecidas por ellos mismos. De no ser así, entonces la razón, la verdad, la ley moral, etc., no serían transparentes, ni accesibles, ni serían Una (razón, verdad, ley moral, etc.).

Así, en la obra más individualista y donde resplandece absolutamente la concepción negativa del Estado, Fichte deja abierta la posibilidad de un Estado distinto al existente, un Estado no despótico, sino racional. La lógica del Estado racional sería totalmente distinta a la del existente, sería tal que el individuo nunca podría no estar de acuerdo y, si lo estuviere, dejaría de ser Yo para convertirse en sujeto empírico egoísta. De todos modos, en esta obra Fichte se aferra al carácter ineliminable del estado de naturaleza, es decir, sobrepone y consagra la instancia moral irreductible a toda organización jurídico-política; por ende, cualquiera sea el contrato que se suscriba, la impugnación desde el punto de vista moral permanece intacta.

En *Algunas lecciones* diferencia entre Estado y sociedad, y caracteriza al primero como un tipo empírico, particular y condicionado de la segunda, un tipo que no pertenece a los fines del hombre, sino que funciona como: “*medio para la fundación de una sociedad perfecta*. El Estado se dirige, ciertamente como todas las instituciones humanas, que son meros medios, hacia su propia

⁷³ *Ibid.*, FSW VI 148. J. Villacañas reconoce aquí la fundación de un nuevo Estado, pero insiste en su línea interpretativa del individualismo moral, anti- y supraestatal: “Resulta evidente que la revolución de Fichte es casi una revolución *contra* el Estado más que una revolución para fundar un Estado” (“Fichte y los orígenes del nacionalismo”, *op. cit.*, pp. 148-150, la cita en p. 150).

aniquilación”; y remata: “*el fin de todo gobierno* (Regierung) *es hacer superfluo el gobierno*”.⁷⁴

En este pasaje –muy citado por aquellos que abonan una interpretación anti-estatal de Fichte–⁷⁵ se destacan varios matices. Ante todo, aquí Estado significa gobierno, administración y, en términos de gradación moral, poder coactivo que castiga las infracciones a la ley (positiva). En el progreso moral –prosigue Fichte– la razón ocupará el lugar supremo, sustituyendo a la fuerza o la astucia.⁷⁶ Si se reduce el Estado al componente represivo y policial (la fuerza y la astucia), el razonamiento de Fichte resulta claro y aceptable. Pero el pasaje citado no se puede separar de aquello que lo explica, la inscripción del ideal de sociedad perfecta en una gradación infinita cuyo eslabón último permanece inalcanzable. En este mismo pasaje en el que nuestro filósofo aboga por la supresión del Estado, a la vez insiste en que ese ideal de perfección es inalcanzable, o también en que su cumplimiento llevaría una infinidad: “miríadas de años, o miríadas de miríadas” de años.⁷⁷ La prescindibilidad del Estado parece, si no imposible, por lo menos muy lejana.

En otras palabras, si el poder coactivo acepta su funcionamiento y contribuye firmemente al progreso moral, se volverá innecesario en cuanto fuerza (o uso legítimo de la fuerza para enderezar, coercitivamente, las voluntades contrarias a la ley), con la paradoja de que el medio se destruye a sí mismo en aras del propio fin. Cuanto mejor cumpliese su función, más superfluo sería. Ahora bien, ¿qué sucedería si ésa no fuera la única función del Estado? ¿Valdría también el paradójico argumento de la superfluidad? Al respecto, ya en el añadido del propio Fichte a la edición danesa (1796) se observa un desplazamiento semántico sutil:

En la medida en que el Estado hace referencia a la falibilidad de los hombres y, en última instancia, resuelve sus disputas jurídicas,

⁷⁴ Fichte, J. G., *Algunas lecciones*, GA I/3 37, trad. cit. pp. 74-75. En la primera diferenciación entre sociedad y Estado (GA I/3 27, trad. cit. pp. 38-39) también concibe al último como un tipo especial de la primera, y a ésta en un sentido amplio, como “agregación” de seres racionales, como observamos arriba (3.4).

⁷⁵ Por ejemplo, G. Geismann (*op. cit.*, pp. 93-94), V. López Domínguez (“Individuo y Comunidad”, *op. cit.*, p. 222), L. Fonnesu (“Die Aufhebung des Staates”, *op. cit.*, pp. 85-87) T. S. Hoffman (*op. cit.*, p. 224), y E. Acosta (“L’annihilation de l’État”, *op. cit.*, pp. 401 ss.).

⁷⁶ Fichte, J. G., *Algunas lecciones*, GA I/3 37, trad. cit. pp. 76-77.

⁷⁷ *Ibídem*. Sobre la meta última inalcanzable: *ibíd.*, GA I/3 32, 40-41, trad. cit. pp. 58-59, 82-85, respectivamente; en la última página citada refiere a “millones y billones de años”. Además, la razón lucha contra la naturaleza en una guerra que nunca puede terminar (GA I/3 44-45, trad. cit. pp. 90-93). Al mismo tiempo, el camino no está asegurado: tras describir la sociedad y sus estamentos, cuyo fin último reside en “ennoblecer siempre más al género humano”, y que éste se vuelva “más autónomo y autoactivo” según el “progreso uniforme de la cultura”, confiesa: “No digo que sea siempre así, como lo he descrito aquí; pero así debería ser” (GA I/3 49, trad. cit. pp. 100-103).

es absolutamente necesario y en ningún tiempo puede suprimirse. Pero, en cuanto hace referencia a la voluntad mala y es un poder coactivo, su fin último es, indudablemente, hacerse a sí mismo superfluo; esto significa, hacer prescindible toda coacción. Y él [= el Estado] puede alcanzar este fin incluso sin que la buena voluntad y la confianza en ella sean universales.⁷⁸

Fichte admite sin más que el argumento de la superfluidad o supresión sólo se aplica al Estado como poder coactivo, y lo distingue de otro sentido de Estado, el de juez o árbitro de las disputas entre particulares. Este aspecto administrativista resulta insuprimible. El pasaje ofrece un matiz importante: hay otra función del Estado más allá de la de castigar las infracciones a la ley. También aclara que se puede lograr que la coacción sea superflua sin que se necesite para ello de un pueblo de santos. Por lo tanto, la superfluidad del Estado implica expresamente la aniquilación paulatina del aparato represivo o de la fuerza –para lo cual no requiere de ciudadanos con perfectas cualidades morales–, pero no implica la aniquilación del Estado o de toda la institución Estado, pues subsiste en otro sentido, el de juez o árbitro.

En suma, resulta al menos muy dudoso que la crítica al Estado, que se aplica nítidamente al despótico, se extienda también a cualquier Estado; para ello, habrá que estrechar y condensar al Estado únicamente a la función coactiva, y apelar, al igual que la perspectiva de la coacción (1.3), a una antropología negativa en contraste con un perfeccionamiento moral que debería darse incluso a pesar de presuponer una maldad de base. Mientras la perspectiva de la coacción considera insoslayable ese punto de partida, la de la superfluidad echa mano argumentativamente de ella, para dejarla de lado de inmediato y sin explicar cómo se daría el proceso de reversión de una antropología negativa a una positiva, es decir, sin explicar cómo es que los seres humanos, siendo desde el comienzo eventualmente malos, de pronto se harían buenos, se mejorarían y perfeccionarían unos a otros. Desde la perspectiva de la superfluidad se podría argüir una suerte de moralidad mágica que operaría por sí misma, como si la bondad conllevara progreso, pero con ello no se explica la necesidad y se soslaya por completo el problema político. La perspectiva de la superfluidad deja más cuestiones sin resolver que las que aparentemente lograría comprender. Además de tomar como literales ciertos pasajes retóricos de Fichte (pues no puede darse por conceptual la confusión entre Estado y gobierno, ni tomarse seriamente la auto-disolución del último en el propio ejercicio, o repentinamente identificar la concordancia absoluta con la finitud, etc.), no atiende suficientemente el problema de la consistencia y parece quedar atrapada en una esperanza ético-religiosa desligada totalmente de la transformación de lo existente.

⁷⁸ *Ibid.*, GA I/3 37, trad. cit. pp. 166-167.

Más allá de todo esto, la tesis de la superfluidad, tomada en sí misma, es contradictoria, porque postula en términos de actualidad o de actualización un ideal que permanece siempre inalcanzable. Y si lo importante del ideal reside en su capacidad impulsora (en el perfeccionamiento que genera), entonces el mero “medio” (el Estado) cumple una función crucial, insuprimible en ese tránsito infinito. Además, si se concibe al Estado, no sólo como mero juez o árbitro, sino también como institución que activa el desarrollo de la cultura, de la educación o formación, que sustenta la organización social, la dinámica económica, o la justicia –es decir, que aparece sosteniendo un abanico de funciones posibles, todas las cuales por otra parte resultan ser fundamentales en el proceso de perfectibilidad y mejoramiento moral, y en las transformaciones que ese proceso trae consigo–, entonces se tiene que ampliar esta concepción negativa inicial (tan estrecha, tan pobre y tan poco sustentable en obras posteriores de este mismo filósofo) en función de una concepción positiva del Estado acorde a la racionalidad, donde lo social no aparezca ya escindido sino realizado y amalgamado en y con lo estatal, donde el aparato gubernamental no se contraponga a los gobernados ni tenga como principal finalidad coaccionarlos, sino organizar el entramado de relaciones sobre el que se sustenta y al cual sustenta, procurando una organicidad horizontal y vertical (entre pares y con una autoridad legítima), una institucionalización lo suficientemente consistente para garantizar la conducción y la armonía del tejido.

Así, aquellos elementos que en estos primeros escritos Fichte coloca *por fuera* y *en contra* del Estado, el Yo puro o racionalidad y la intersubjetividad, tienen sentido únicamente en el marco de una concepción negativa y como crítica a un estado de cosas existente y esencialmente injusto, pero no tienen sentido o no tienen la misma fuerza en el marco de una concepción positiva del Estado que ha de contener y desarrollar esos elementos. Sólo *dentro del* Estado racional tienen sentido para el individuo la plena libertad y autonomía (el Yo puro, la ley moral) y la organicidad social intersubjetiva.

3.6) LA INVERSIÓN DE LA CONCEPCIÓN NEGATIVA

En el presente capítulo analizamos la concepción negativa del Estado en los primeros escritos sociales, jurídicos y políticos de Fichte. De acuerdo con el capítulo anterior, la disputa contra el dogmatismo equivale, en términos de filosofía política, a la disputa frente al despotismo, y en efecto encontramos que tal contienda atraviesa estas primeras obras. En la confrontación con el despotismo se destacan dos ejes para impugnar el régimen de dominación: la ley moral y la sociabilidad. La ley moral se vincula con el acceso del sujeto a la razón (verticalidad), o con su propia elevación a la condición de Yo, y la sociabilidad se vincula con la instancia de interacción recíproca (horizontalidad) con los pares. Ambos ejes vertebradores se distinguen y se

contraponen al espacio público cooptado por los doctos “satélites” que sirven a la dominación y contra la farsa del “dejar-hacer” (3.1). La ley moral y la razón evidencian una verdad que se sitúa por sobre la autoridad, que se sustenta por sí misma y a la cual el poder tiene que atenerse. En este sentido, Fichte defiende una estricta igualdad ante la verdad (3.2), de modo que no hay argumento válido para justificar la dominación unilateral y arbitraria del principio y sus secuaces. En consonancia, el descubrimiento de los derechos inalienables legitima la plena autonomía del sujeto para elevarse a la racionabilidad y llevar a cabo una auto-legislación. Al fin y al cabo, la accesibilidad universal al Yo puro o a ley moral, o la igualdad ante la verdad y el descubrimiento de derechos inalienables, conforman una interioridad (la “espina que moviliza”, el *Selbst*, el “sello” o la “chispa divina”) sustraída del poder despótico (3.3). Sin embargo, este reducto no representa un gran logro en relación con el espacio público si se separan pensamiento y expresión, es decir, si esa interioridad inalienable o si esa búsqueda de concordancia con la ley moral no pueden manifestarse exteriormente. Por ende, Fichte debe compatibilizar el acceso a la ley con la interrelación social, y entonces la visión atomística de lo social cede paso a una visión de tipo organicista (3.4), donde el *Selbst* se constituye en una interrelación recíproca que no merma, sino que potencia, la libertad o el auto-determinarse del sujeto. Aquí se erige un segundo reducto a-estatal, un espacio público completamente horizontal e inconciliable con el modelo despótico (meramente vertical y unilateral).

Ahora bien, todo esto funciona en oposición al Estado opresor. Si se presupone que éste es el único modelo posible de Estado, o si se lo circunscribe a su negatividad como poder coactivo o incluso como árbitro de las disputas, entonces claramente tal Estado estará condenado a la superfluidad, en la medida en que la cultura, la moral, la libertad, etc., perfeccionen las voluntades particulares y neutralicen precisamente el particularismo incapaz de elevarse a la instancia universal-común. Dejando de lado todos los reparos que pusimos a esta perspectiva (3.5), si el Estado mismo fuese el pilar de ese perfeccionamiento moral, que se torne superficial sería equivalente a suponer la autonomización de lo social, al modo de una mano invisible o de una concordancia espontánea tan plena y unánime que cabe dudar del mantenimiento de las subjetividades. Pero este presupuesto de la superfluidad no incluye necesariamente *toda* forma de Estado, ni todas las funciones del Estado. El marco polémico requiere de una distinción cuidadosa entre lo que Fichte critica y lo que propone, y cuáles aspectos subraya en cada caso.

Dicho de otra manera, si la cuestión del Estado en Fichte se agotara en las obras analizadas en este capítulo (principalmente la *Reivindicación*, la *Contribución*, y *Algunas lecciones*, todas ellas de los años 1793-1794), entonces predominaría una concepción negativa, una crítica sin contrapropuesta, y aunque se deslizaran varias inconsistencias, lo estatal aparecería como completamente enajenado de lo social y de lo individual. Por cierto, en estas

obras la dimensión individual y la instancia de sociabilidad meramente horizontal parecieran resolver todos los problemas de organización que necesita el conjunto, es decir, parecieran absorber y soslayar el momento de la institucionalización. Pero el problema es que el asunto no termina en y con estos textos, sino que incluso –como señalamos (3.4)– ya en las *Lecciones* y en *Sobre la diferencia* Fichte anticipa los dos temas que le preocupan y que serán relevantes para la elaboración del *Fundamento del derecho natural*: el cuerpo propio y la relación con el otro a través del reconocimiento. Por lo tanto, no sólo resulta imprescindible continuar la indagación, sino también articularla con este primer panorama. No sólo no es la última palabra de Fichte sobre el asunto (ni sobre el Estado, ni sobre el cuerpo propio, ni sobre el reconocimiento), tampoco queda tal como aparece, sino que se inscribe en un proceso de resignificación.

Por lo tanto, la concepción negativa del Estado se entrelaza directamente con la crítica al despotismo. Si se invierten las características negativas del despotismo, entonces habría que pensar otra noción de Estado, un Estado racional. De ahí que lo negativo tenga que revertirse en positivo. En efecto, tal reversión se observó incluso en el texto más individualista de Fichte, la *Contribución* (3.5), con el “nuevo Estado”, donde las condiciones cambian radicalmente respecto de la situación anterior, pues en el nuevo Estado lo subjetivo y lo objetivo tendrían que coincidir. Ahora bien, ¿en qué se caracteriza el despotismo? (a) En que un grupo específico del conjunto social se arroga una serie de derechos (o libertades, o prerrogativas) exclusivos que denotan una fractura sobre el resto y sin el consentimiento de ese resto; (b) en el ejercicio unilateral del poder del grupo específico, sin participación y a costa del otro grupo; (c) en la inexistencia o falsedad de una voluntad común, que sólo es común al grupo privilegiado, y coherentemente, en una oposición social interna; (d) en la elaboración de un espacio público con ambigüedades respecto del pensamiento/expresión, en cuanto permite/censura, y que trata de preservar lo establecido; (e) en la pretensión de poseer exclusivamente la verdad y aquello que conviene al todo.

Por el contrario, un Estado racional será aquel (a') en que todos tengan iguales derechos y libertades, (b') el poder se constituya como una totalidad y (c') a partir de la voluntad común que unifica lo particular en lo universal, y sólo así sea posible deducir un legítimo régimen de mandato-obediencia, y una unicidad tal que el mandato de lo común comprenda y contenga a lo particular; que organiza y potencia la sociabilidad interna y (d') el espacio público en aras del progreso y del fomento de la cultura, y que se atribuye (e') la posesión de la verdad sólo desde el punto de vista de la racionalidad a la que todos acceden.

En consecuencia, la nota distintiva del despotismo, a saber: el desgarraimiento entre un poder soberano que trata de legitimarse independientemente

de los súbditos y que procede de manera unilateral y como poseedor exclusivo de la verdad, etc., condensa lo opuesto a la concepción racional del Estado. La contraposición nos permite vislumbrar el tono preciso del concepto de Estado en el *Fundamento del derecho natural*: así como esta institución no ha de escindirse originariamente (en el plano de la fundamentación) de los miembros que conforman la sociedad –como sucede con el despotismo-dogmatismo–, tampoco cabe disolverla en la misteriosa interacción concordante de sujetos que, guiados por la sola ley moral y constituidos recíprocamente, armonicen de manera espontánea entre sí y con prescindencia de una mirada universal. Y para eso no se necesita apelar a la maldad, ni al conflicto total, sino que basta con contraponer (o mejor, asumir la pluralidad de) dos miradas diferentes sobre una misma situación a decidir: un daño o una diferencia sobre algo requieren un juez o árbitro; pero, más aún, por ejemplo, determinar lo más conveniente para la comunidad (el cultivo, la ganadería o la industria) requiere interpretación, conducción, decisión y responsabilidad, y todo esto no lo resuelve la moralidad.

El sujeto particular capaz de elevarse a la Yoidad originaria debe encontrar en esta universalidad, que lo trasciende en cuanto ser racional finito, la posibilidad y necesidad de realización de aquello que lo mancomuna con otros. Sin una concreción o institucionalización de esa instancia universal en la forma del Estado racional, el ser racional finito no sólo queda supeditado al Estado empírico en el que vive, sino también se aparta de su función constitutiva y transformadora de la realidad, renuncia a su libertad, y se aleja del ideal de concordancia y del camino de perfeccionamiento moral. El Estado racional ha de configurarse como vertebración de lo universal y lo particular –ambos insuprimibles, e insuperables, si el Yo no debe convertirse en Dios, ni lo múltiple subsistir caóticamente–, como expresión de la Yoidad común de un determinado conjunto de seres finitos reunidos. Y para que la voluntad común no sea una simple palabra vacía, o producto de una moralidad perfecta (y, por lo tanto, no-humana), es necesario concretizarla en una institución. Pues sin ese acto de legitimación de un poder constituido desde un movimiento constituyente, sólo habría espontaneísmo social, una armonía meramente horizontal, una comunidad pura y moral, etc., todo lo cual implica no-conducción y, por consiguiente, no-responsabilidad en la orientación de las acciones comunes, una suerte de –si pudiera existir algo así en la práctica– “todos” y “nadie” tal que, ni bien surge el conflicto, explota en caos y destrucción y, lejos de la estabilidad, resulta ser completamente inconsistente. La concretización de la voluntad común en una institución es, precisamente, el Estado racional.

En suma, la clave para invertir la concepción negativa del Estado reside en afrontar la situación –pos-revolucionaria o pos-reformista (2.5) desde el punto de vista histórico, pero originaria y primordial desde la óptica filosó-

fico-metafísica– de fundamentar el Estado racional. En tal caso, si lo absoluto no subsume y aniquila la particularidad, y si ésta no se sustrae a cualquier organización supraindividual, entonces tiene que organizarse en un Estado.

Los principios y la unidad en la Doctrina de la Ciencia

Con el presente capítulo completamos la primera parte del desarrollo, esto es, el periplo de elementos filosófico-jurídico-políticos que atañen a la comprensión del *Fundamento del derecho natural*. Se trata de un periplo necesario para la elaboración de una interpretación no-descontextualizada ni sesgada. En los capítulos anteriores, tras enfocarnos en los aspectos implicados en la articulación metafísico-jurídico-política de lo Uno y lo múltiple, la disputa contra el dogmatismo y el despotismo se reveló como el gesto clave para explicitar el posicionamiento de Fichte y, desde allí, situar la concepción negativa del Estado en el marco de los primeros escritos. Ahora nos resta consumar el panorama con la sistematización de la Doctrina de la Ciencia en la etapa de Jena, con los primeros pasos que conducen a la primera formulación del sistema y cuyo clímax se da en 1794 con *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia* y, en especial, con el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, y que Fichte comienza a reformular o problematizar más aún con los cursos de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* (1796 ss.) y en paralelo con el *Fundamento del derecho natural*.

Una de las preguntas que orientan la indagación y reconstrucción de la primera elaboración del sistema de Fichte en Jena, y que ya fue sugerida en los capítulos anteriores, es por qué elige el Yo como concepto fundamental y primero de su filosofía. De alguna manera, las polémicas y la concepción negativa del Estado ya han anticipado una respuesta a este asunto desde una mirada más estratégica o integral. Aquí buscamos completar la ilación desenvolviendo los elementos genéticos que desembocan en el Yo, ya tempranamente en la *Reseña de «Enesidemo»* (4.1). Luego, hay una pregunta concomitante, pero que excede la delimitación de este libro, a saber, por qué Fichte abandona el concepto de Yo, o mejor, por qué deja de colocarlo en un lugar central por qué lo desplaza a un segundo plano. Más allá de esto, una vez – por así decir – hallado y puesto el primer principio (en el entramado fundacional), el resto se sigue deductivamente, con seguridad y con organicidad, tal como se observa en la unidad sistemática de *Sobre el concepto* (4.2).

Con estos elementos conceptuales nos instalaremos en dos obras cruciales, las más importantes del considerado período de Jena de Fichte, a saber:

el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (1794-5) y la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* (1796 ss.). En la primera analizaremos el entramado fundacional de los principios (4.3), la parte teórica (4.4) y la parte práctica (4.5), con la intención de enfatizar la organicidad del sistema y el meollo argumentativo del mismo, aspectos reveladores para la concepción jurídico-política del filósofo. Luego examinaremos algunos rasgos salientes de la *Nova methodo*: la unicidad teoría-práctica o praxis (4.6), la primacía de la voluntad y del querer (4.7), y el reino de seres racionales desde el cual se desprende el individuo en una interacción social signada por la exhortación (4.8). Todos estos aspectos también se están íntimamente ligados con las problemáticas del *Fundamento del derecho natural* y nos permiten –en particular el último– trazar un periplo que va del Yo al Nosotros (4.9) y que enriquece la perspectiva inicial de la Doctrina de la Ciencia.

4.1) UNA PRIMERA APROXIMACIÓN

La primera elucidación de los principios fundamentales de la Doctrina de la Ciencia de Fichte surge en el marco de la polémica con el kantismo por la búsqueda de unificación entre teoría y práctica. Esta polémica se presenta en la *Reseña de «Enesidemo»* (1794), obra que encabeza el primer tomo de la edición de las obras completas del hijo de Fichte, y que perfila la estructura del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*.¹ En ella se abren dos frentes: por un lado, Fichte reconstruye y critica los argumentos escépticos con los cuales G. E. Schulze (1761-1833) embate contra la exposición más aceptada de la filosofía de Kant, la Filosofía de los Elementos de K. L. Reinhold (1758-1823); por otro lado, recupera del último el desafío de explicitar el principio fundamental que permite unificar la teoría y la práctica, pero al

¹ V. López Domínguez y J. Rivera de Rosales señalan que en la *Reseña de «Enesidemo»* se halla, en germen, la estructura del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (“Introducción” a la traducción de Fichte, J. G., *Reseña de «Enesidemo»*, Madrid, Hiperión, 1982, pp. 9-25). Por otra parte, V. Serrano subraya que la elaboración de la Doctrina de la Ciencia previa a 1794 se puede encontrar en otras reseñas de Fichte (“Las tres «Reseñas» de Fichte del otoño de 1793”, en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, nº 11, 1994, pp. 171-184). En otros trabajos, Serrano también estudia estos primeros desarrollos de Fichte: *Metafísica y filosofía trascendental en el primer Fichte*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 2004; y “Un paso en el lento ascenso hacia la DC. Introducción a J. G. Fichte, *Reseña de Creuzer*”, en *Revista de estud(i)os sobre Fichte* [en línea], nº 9, 2014. Otra obra que antecede temáticamente al *Fundamento* de 1794-5 es la no publicada *Eigne Meditationen über Elementarphilosophie* (GA II/3 1-266). Sobre ella: Lauth, R., “Genèse du «Fondement de toute la Doctrine de la science» de Fichte à partir de ses «Méditations personnelles sur l’Elementarphilosophie»”, en *Archives de Philosophie*, nº 34, 1971, pp. 51-79; Duso, G., *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*, Urbino, Argalia, 1974, pp. 188-214; Serrano, V., “Reflexiones acerca del papel de las *Eigne Meditationen* para la formación del sistema transcendental de Fichte”, en *Daimon. Revista de filosofía*, nº 9, 1994, pp. 39-49.

mismo tiempo lo lleva más allá, en cuanto considera insuficiente el principio de conciencia propuesto por Reinhold.

Así, contra el escepticismo del *Enesidemo* de Schulze, Fichte argumenta que esta posición se convierte en dogmatismo, porque al dudar y escindir la facultad de representación y el objeto, junto con la confianza en la realidad e independencia de lo dado, termina inevitablemente legitimando una cosa en sí.² A la vez, contra el principio de conciencia de Reinhold, Fichte observa la dependencia respecto de la representación: “Si todo lo que hay que descubrir en el ánimo es efectivamente un representar, y todo representar es innegablemente una determinación *empírica* del ánimo, el representar mismo, con todas las condiciones puras, es dado a la conciencia sólo mediante su representación, por tanto, *empíricamente*”.³ Según Fichte, en la perspectiva de Reinhold lo empírico deviene determinante, por cuanto constituye lo fundamental del principio de conciencia. Si en la reflexión sobre la conciencia sólo se encuentran determinaciones empíricas, y si sólo desde éstas se legitima la propia dinámica de la conciencia (o la representación del representar), entonces Reinhold postula una mera autoobservación empírica, un principio formal dependiente de lo dado, de los contenidos. Por eso Fichte rechaza el hecho de conciencia (*Thatsache*) de Reinhold como lo más alto, como “principio fundamental real” (*realen Grundsatz*), y propone, en cambio, la *That-handlung*, subrayando en el original el reemplazo de *Sache* por *Handlung*, es decir, enfatizando la acción (en lugar de la cosa) en lo actuado o en el acto, en lo hecho (*Tat*).⁴

Ahora bien, para llevar adelante esta operación argumentativa, Fichte tiene que marcar la diferencia entre el nivel de la conciencia referida a las determinaciones empíricas, y el nivel de la conciencia en la instancia reflexiva de pensarse a sí misma, o lo que es lo mismo, redefinir el lugar del No-Yo, de los objetos, lo dado, los contenidos, etc. La reflexividad no puede estar al mismo nivel que la referencia a las cosas; sin embargo, tampoco pueden no tener ninguna relación. Y dice Fichte: “antes de toda percepción distinta, la intuición puede ser referida a un objeto originariamente contrapuesto al sujeto, el No-Yo, No-Yo que en general no es *percibido*, sino originariamente *puesto*”.⁵ La limitación originaria, desde la cual se pueden legitimar todas las restantes limitaciones empíricas, no es algo dado ni percibido, sino puesto,

² Fichte, J. G., *Reseña de «Enesidemo»*, GA I/2 49-50, trad. cit. pp. 70-71. Este aspecto ya lo anticipamos en 2.1, especialmente en la nota 17.

³ *Ibíd.*, GA I/2 46, trad. cit. p. 65.

⁴ *Ibíd.*, GA I/2 46, trad. cit. p. 66. Desde luego, este pasaje resulta muy familiar al de la *Segunda introducción* § 5, analizado en 2.3.

⁵ *Ibíd.*, GA I/2 47, trad. cit. p. 67. Y agrega poco más abajo, contra Reinhold: “la representación no es el concepto supremo para pensar todas las acciones en nuestro ánimo”, GA I/2 48, trad. cit. p. 68.

puesto por la actividad misma del Yo, puesto como contra-puesto. En consonancia: “El sujeto absoluto, el Yo, no es dado mediante la intuición empírica, sino puesto mediante la intelectual; y el objeto absoluto, el No-Yo, es lo contrapuesto a él”.⁶ Desde luego, así como el No-Yo no se justifica sino desde el propio Yo que lo pone (aquí el quiebre con el empirismo de Reinhold resulta irreconciliable), de la misma manera, o más aún, el Yo no puede tener ninguna dependencia respecto de la intuición empírica, sino que ha de involucrar a una intuición de otro nivel, la intelectual, y justificarse por sí (sin nada por encima), poniéndose a sí mismo.

La doble contienda de Fichte se articula entre sí: la crítica de Schulze a Reinhold solamente adquiere sentido y justicia en la medida en que el principio de conciencia aparece colocado como primer principio:

todas las objeciones de Enesidemo, en cuanto deben ser consideradas como dirigidas contra la verdad del principio de conciencia *en sí*, son sin fundamento; pero ellas lo combaten sin duda en cuanto *primer* principio fundamental de toda la filosofía, y lo combaten sin duda en cuanto mero hecho; y hacen necesaria una nueva fundamentación del mismo.⁷

La crítica de Schulze a Reinhold carece de eficacia si el principio de conciencia está ubicado en el justo lugar, en la referencia a objetos; sin embargo, la crítica adquiere fuerza y contundencia si el principio aparece ubicado como primero, precisamente porque allí la justificación no puede apelar a las determinaciones empíricas. Y de este doble rechazo se sigue la tarea de la filosofía para Fichte: mostrar el auténtico principio fundamental supremo.

La captación de la propia actividad, la representación del representar, o el pensar que vuelve sobre su pensar, implica para Fichte un cambio de nivel respecto de la referencialidad horizontal empírica y, como señalamos, un paso que convalida la intuición intelectual, que se realiza mediante: “el Yo soy, y en verdad, yo soy sin más porque soy. [...] El Yo es *lo que* es, y *porque* es, para el Yo. Más allá de este principio no puede ir nuestro conocimiento”.⁸ Todos estos rasgos del Yo denotan la instancia suprema y soberana: el “sin más”, el “porque”, la internalización de la referencia, el para-sí, el regreso o la vuelta sobre sí, la negación de un más allá; denotan que el Yo es lo último / primero, el buscado principio fundamental. El Yo se pone por sí, se justifica por, mediante y para sí. No se trata de una cosa o un ser puesto más allá (y si fuera puesto, ya tendría que ser referido al ponente), sino de una actividad: “Yo soy vale también sólo para el Yo; [...] todo No-Yo es sólo para el Yo; [...] este No-Yo recibe *a priori* todas las determinaciones de su ser sólo

⁶ *Ibid.*, GA I/2 48, trad. cit. p. 69.

⁷ *Ibid.*, GA I/2 48-49, trad. cit. pp. 69-70.

⁸ *Ibid.*, GA I/2 57, trad. cit. pp. 77-78.

mediante su referencia a un Yo”.⁹ Con estos elementos, Fichte dispone ya de los principios fundamentales de su Doctrina de la Ciencia de 1794: el Yo que se pone a sí mismo, el No-Yo pre-su-puesto como referencialidad hacia las determinaciones empíricas y, a la par de éste, el equivalente al principio de conciencia de Reinhold, el Yo que es puesto como contrapuesto al No-Yo. Se trata de una misma articulación en estructura triádica y con dos lados: el Yo en relación con el No-Yo (paridad, lo que aparecerá como reciprocidad), y el Yo poniéndose a sí mismo en la instancia soberana y en relación vertical con el Yo y el No-Yo contrapuestos.

No obstante, Fichte no se atiene solamente al problema de la fundamentación teórica, sino que lo entrelaza con lo que para él es lo más importante, la práctica. Por consiguiente, se ocupa de las críticas de Schulze a la exposición de Reinhold de la filosofía práctica kantiana, y argumenta que la ley moral no opera directamente sobre lo sensible, sino sobre lo inteligible:

La ley moral no se dirige, ante todo, a una fuerza física como causa productora de algo efectivo y exterior a sí, sino a una facultad suprafísica de apetencia o tendencia [...]. Esa ley debe producir [...] la tendencia (*Streben*) constante hacia una acción [...]. [S]i el Yo, en la intuición intelectual, *es porque* es, y *es lo que* es, entonces es, en cuanto *poniéndose a sí mismo*, absolutamente autónomo e independiente. Pero en la conciencia empírica el Yo, como inteligencia, *es sólo* en relación a un inteligible, y en esta medida existe dependientemente. Ahora bien, este Yo contrapuesto a sí mismo no debe constituir por ello un segundo [Yo], sino sólo Un único Yo; y la medida exigida es imposible, pues dependiente e independiente están en contradicción. Pero, como el Yo no puede renunciar a su carácter de autonomía absoluta, entonces surge una tendencia a hacer lo inteligible dependiente de sí mismo, para llevar a unidad, de este modo, el Yo que representa lo inteligible y el Yo poniéndose a sí mismo. Y éste es el significado de la expresión: *la razón es práctica*.¹⁰

En este pasaje se condensan todos los aspectos que Fichte explora en el curso de la *Reseña* y que conducen a su propia formulación y complejización del primer principio fundamental, ahora entramado en forma triádica. Analicemos la concatenación. En primer lugar, la ley moral no produce el objeto efectivo, sino que se dirige a la facultad de tender, aspirar o esforzarse por realizar un objeto exterior, lo que significa que mueve –no físicamente, sino

⁹ *Ibid.*, GA I/2 62, trad. cit. pp. 82-83.

¹⁰ *Ibid.*, GA I/2 64-65, trad. cit. p. 85.

intelectualmente— hacia la transformación de lo dado, es decir, produce acciones. En segundo lugar, el Yo de la conciencia empírica se relaciona no sólo con el objeto sensible, sino también y fundamentalmente *con lo inteligible*. Lo teórico no constituye un ámbito completamente independiente de lo práctico. Por un lado, la facultad de aspiración o tendencia requiere del conocimiento del objeto para realizar las acciones que se proponga en base a la ley moral; por otro, y al mismo tiempo, el conocimiento también es actividad, es una modalidad peculiar de la acción. En base a esta inescindibilidad entre el ámbito teórico y el ámbito práctico, Fichte puede presentar el conflicto entre los Yoes, el —por así decir— absoluto y el relacional. La referencia del Yo de la conciencia empírica a lo inteligible es lo que permite ver lo horizontal como entramado con lo vertical. Si fueran dos Yoes extrínsecos y separados, entonces no habría conciliación entre lo horizontal y lo vertical y, por tanto, tampoco entre teoría y práctica. Pero, dado que se trata de una dualidad interna, porque los dos son Yo —considerados desde distintas perspectivas—, son “Un único Yo”, lo dependiente y lo independiente resultan conciliables. La contradicción entre la absolutez y la relationalidad del mismo Yo se resuelve con la tendencia, esfuerzo o aspiración, por realizar lo inteligible en lo sensible, esto es, por la transformación del No-Yo. La autonomía soberana (la verticalidad) imanta la heteronomía horizontal, y así la contradicción se reconfigura como tensión interna e incitación a la acción. La unidad entre el Yo finito relacionado con los objetos y el Yo infinito autoponente se erige en tarea, en idea, en concordancia a realizar, como veíamos en el capítulo anterior (3.3). En tercer lugar, en este plano de mediación entre lo finito y lo infinito se sitúa, precisamente, la razón práctica, que prima sobre la teórica.

De ahí que Fichte agregue más abajo: “Por lo tanto, no es verdadero que la razón práctica tenga que reconocer el primado de la teórica; más bien, [es verdadero] que toda su existencia se funda en el *conflicto* (Widerstreit) entre lo autodeterminante en nosotros y lo cognosciente-teórico, y [...] ella misma sería suprimida si este conflicto fuera suprimido”.¹¹ La razón práctica prima sobre la teórica (afirmación que parece directamente dirigida contra la empirización del kantismo), pero descansa en este conflicto entre el Yo como autodeterminación absoluta (Yo puro) y el Yo cognosciente o inteligencia referida objetos, entre la libertad y la limitación. La razón práctica constituye la razón en sí misma, que contiene y que, de alguna manera, necesita a la razón teórica (así como la libertad necesita de la limitación para abandonar la abstracción absoluta y convertirse en una libertad concreta), pero al modo de una contradicción interna, de una tensión consigo misma, un conflicto que caracteriza a la razón como tal, y que abre camino a la transformación de lo dado y a una tarea infinita, a una no-concordancia entre lo racional y lo real.

¹¹ *Ibíd.*, GA I/2 66, trad. cit. pp. 87-88.

Dicho de otra manera, la razón práctica instituye la tendencia o esfuerzo del Yo que, en parte anclado en la finitud, en parte sustraído de ella (poniéndose y realizándose libremente), se alza sobre lo dado, se reconoce autónomo (enciende en él la chispa divina), y entonces abre una tarea infinita en su destinación. La instancia intelible se ofrece como fundamento y como exhortación a la transformación de lo sensible. En esta articulación asoman ya los tres principios fundamentales de la Doctrina de la Ciencia en su etapa de Jena, así como la compleja trama que involucra a la teoría como un momento necesario y específico, pero a la vez contenido y comprendido, dentro de una instancia fundamental y que la abarca, como es la práctica. El Yo que se pone absolutamente expresa la *That handlung*, el primer principio fundamental de la Doctrina de la Ciencia. En su configuración originaria, al Yo se contrapone algo, el No-Yo, no como un producto directamente suyo, sino como límite del actuar; tampoco como algo dado y determinado (tal o cual objeto), sino como una condición a priori que se desprende de la propia trama de los principios fundamentales y que permite legitimar cualquier ulterior concreción en términos del pasaje de la determinabilidad a la determinación, como veremos abajo en la *Nova methodo*. En relación con este No-Yo opera la inteligencia o conciencia (Yo finito) en cuanto referida al conocimiento y a la multiplicidad de representaciones. Tal conocimiento del objeto se subsuime en la práctica, que oscila entre su raigambre sensible-finita y la aspiración a la concordancia plena del Yo puro o ideal; ponerse a sí mismo, auto-determinarse a actuar, constituyen la re-creación (la expresión) que el Yo realiza desde su finitud concreta –pero que no lo determina totalmente–, para transformar lo dado y realizar lo intelible en lo sensible.

Consumada esta primera presentación de la trama fundacional de los principios de la Doctrina de la Ciencia subsiste una pregunta: ¿por qué, y en qué sentido, configuran un sistema?

4.2) LA UNIDAD SISTEMÁTICA¹²

Entre otros aspectos destacables del denominado “escrito programático”, *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia* (1794), se halla sin duda el de ofrecer una sistematización de los principios fundamentales. Se trata de un texto de presentación, con el cual Fichte asume la cátedra de Reinhold en Jena y como introducción al *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*

¹² Los temas de este apartado los trabajamos en: “La unidad sistemática y los principios de la Doctrina de la Ciencia de Fichte”, en López, D. M. (comp.), *Ciencia, sistema e idealismo. Investigaciones y debates*, Santa Fe, Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral, 2016, pp. 177-194.

del mismo año, esto es, como propedéutica que ensaya una exposición hipotético-problemática de los principios.¹³ Así, *Sobre el concepto* compensa el comienzo del *Fundamento*, cuyo proceder se asemeja a un sistema axiomático-dogmático que directamente parte del primer principio indemostrable y, desde allí, efectúa deducciones. Pero la ambigüedad del tono hipotético o ensayístico genera dudas, porque sugiere o da a entender una postergación de la exposición definitiva. En este apartado nos centraremos en la unidad sistemática y en la relación forma-contenido, aspectos que prefiguran la elucubración del primer principio y una somera presentación de los restantes.

En general y contra el escepticismo, dice Fichte, los filósofos presuponen que la filosofía constituye *una ciencia, un sistema*, aunque disienten respecto de su objeto. Para que la filosofía constituya un sistema, es necesario –agrega, desenvolviendo así su propia presuposición– que todas las proposiciones contenidas en ella se conecten con una, primera y fundamental, y se reúnan configurando un todo.¹⁴ Un sistema tiene que mostrar un punto supremo de unificación (primer principio) y la vinculación intrínseca de cada uno de sus componentes. Esto significa que lo múltiple se concilia en un (único) todo. Un sistema equivale a un primer principio, a partir del cual el resto se obtiene por deducción; si tuviera dos principios, se obtendrían dos sistemas, y si hubieran muchos principios sin unificar, muchos sistemas. La unidad sistemática consiste, entonces, en dar con un primer principio, y que en efecto sea uno equivale a unificar todos los elementos.

Además, si la filosofía implica una totalidad, cada parte sólo puede ser lo que es en su lugar en el todo y a través de las relaciones con las demás partes, y no puede prescindir de estas relaciones sin dejar de ser tal, ni puede prescindir del lugar en el todo a partir del cual recibe su significado preciso. Cada parte se enlaza deductivamente al modo de un condicional: si se da la condición, se da lo condicionado; y cada parte transmite o comunica a otra parte la certeza o verdad.¹⁵ Un sistema tiene que conformar un todo centrado en un primer punto fontanal y mostrar el articulado intrínseco de sus partes.

¹³ “La investigación no ha de pretender ninguna otra validez que una hipotética”, Fichte, J. G., *Sobre el concepto*, GA I/2 110, trad. cit. p. 10. R. Lauth señala que este “escrito programático” no alcanza a completar el concepto fichteano de filosofía, prometido en el subtítulo (“*oder sogennanten Philosophie*”), todo lo cual contribuye a debilitar o postergar la exposición definitiva (Lauth, R., “Idea total de la filosofía”, en *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*, trad. B. Navarro, México, UNAM, 1968, pp. 5-6; también en GA I/2 93).

¹⁴ “Una ciencia tiene forma sistemática; [esto significa:] todas las proposiciones (*Sätze*) en ella se conectan en una única proposición fundamental (*Grundsätze*) y se reúnen en ella para un todo”, Fichte, J. G., *Sobre el concepto*, § 1, GA I/2 112, trad. cit. p. 13. También en § 2, GA I/2 124, trad. cit. pp. 24-25. Continuamente en este texto Fichte juega con el significado de *Satz* (proposición o principio) y *Grundsatz* (proposición o principio fundamental).

¹⁵ *Ibíd.*, § 1, GA I/2 114-115, trad. cit. pp. 14-16.

Ahora bien, surgen aquí dos cuestiones: la relación forma-contenido y la justificación del primer principio. Ante todo, la unidad sistemática no se puede disociar del contenido, pues de lo contrario se lograría solamente una estructuración coherente, pero formal, vacía y abstracta. Tampoco se puede presentar una serie de contenidos sin forma, pues en tal caso se caería en una colección fragmentaria, asistemática y desarticulada.¹⁶ En segundo lugar, si las proposiciones se entrelazan y dependen mutuamente, tiene que haber al menos una que sea absolutamente cierta en sí misma, que transmita tal certeza a las demás, y cuya certeza provenga –no de afuera, o de otra proposición, sino– de la unidad interna e inseparable entre forma y contenido. Si las partes sólo estuvieran enlazadas y ninguna de ellas contuviera una certeza en sí, se suscitaría el formalismo indicado. Pero, al mismo tiempo, si la certeza de la primera proposición fundamental procediese del enlace subordinado, entonces el círculo se cerraría tautológicamente y no probaría lo que se pretende probar. Lo que se pretende probar es el fundamento de todo enlace; por tanto, el conjunto de enlaces (lo fundado) no puede oficiar de fundamento.¹⁷

La connotación jurídico-política de la metafísica fichteana comienza a vislumbrarse: el mero darse de un múltiple no hace un sistema, el agregado de partes no hace un todo y, de la misma manera, la simple sociabilidad horizontal no alcanza para configurar una unificación estable, porque el momento de la totalidad implica un plus, una verticalización de la horizontalidad. En el pasaje señalado Fichte sostiene que de la sola compilación de partes no surge, ni puede surgir, un todo con algo que no esté en ninguna de ellas (2.3). Incluso aunque esas partes sean enlaces (es decir, un múltiple que abre otras multiplicidades), la totalidad no se deriva de la sumatoria, porque –por así decir– *el enlace de enlaces* no está en ninguno de ellos. Así, el fundamento se separa de lo fundado, pero al mismo tiempo se vincula con el último, porque lo funda. Lo funda y, sin embargo, no es un elemento más, ni es un elemento cualquiera. Más aún, si el fundamento (o el enlace de enlaces) fuera o pudiera ser un elemento (o enlace) más, o uno cualquiera, entonces Fichte convalidaría la elevación de la parte al lugar de la totalidad (convertiría lo particular en presunto universal), justo lo que hacen el dogmatismo y el despotismo. Por consiguiente, el fundamento o enlace de enlaces, el primer

¹⁶ *Ibíd.*, § 1, GA I/2 113, trad. cit. p. 14. Con la consideración de la inseparabilidad de forma y contenido, Fichte ya anticipa dos cuestiones: la distinción entre la Doctrina de la Ciencia y la lógica, que es puramente formal; y, que sólo la Doctrina de la Ciencia (y no la lógica) se ocupa de la instancia fundamental (*ibíd.*, § 6, GA I/2 137-140, trad. cit. pp. 38-51). Este tema reaparece en el § 1 del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (4.3). A la vez, este aspecto se cristalizará en la crítica al “formulismo” o “formalismo” de la filosofía y del derecho en el *Fundamento del derecho natural* (5.3, 5.4).

¹⁷ Fichte, J. G., *Sobre el concepto*, § 1, GA I/2 114-115, trad. cit. p. 15. El organicismo se acentúa en WLnm-H § 16, GA IV/2 207, 226, DCnm 200, 219.

principio, no puede deducirse, pero tampoco sustraerse completamente, de aquello que funda.

Dicho de otra manera, un tanto problemática o exploratoria: entre todas las partes del sistema necesariamente tiene que haber una que sea absolutamente cierta por sí misma, que fundamentalmente a las demás y cuya certeza no se derive del enlace con las restantes. Para que haya un sistema, debemos encontrar aquel elemento o enlace que se sustente por sí mismo y, a la vez, se vincule con los demás, que siendo fundante no se escinda de lo fundado, pero tampoco se equipare con él; que entre en reciprocidad, pero a la vez lo unifique y fundamente. Se trata de una –valga la metáfora– punta del iceberg (lo Uno) desde la cual reconstruir y alumbrar por deducción todo lo que está entramado gracias a esa instancia fundamental y fontanal (el Todo). De ahí la citada (1.6) organicidad del sistema: “la Doctrina de la Ciencia tiene totalidad absoluta. En ella Uno conduce a Todo, y Todo conduce a Uno”.¹⁸ Lo Uno resulta ser clave para que el Todo sea Todo, y la doble remisión implica tanto horizontalidad como verticalidad, es decir, implica que lo Uno se sustrae, se distingue por el solo hecho de ser el que sosteniéndose a sí mismo permite sostener a los demás, y a la vez se vincula precisamente por ser el enlace de enlaces, lo que posibilita el entrelazamiento y convierte al múltiple de enlaces en Una totalidad.

De lo anterior se sigue que la Doctrina de la Ciencia –en cuanto sistema, o en cuanto filosofía consumada en sistema– necesita un principio fundamental y primero, cuyo contenido sea cierto en sí mismo y con independencia del enlace (el fundamento no puede fundarse en lo fundado (2.1)) y de cualquier otro principio (de lo contrario, no sería primero), para que a través de la forma sistemática este contenido se comunique al resto de los principios.¹⁹ La unidad inseparable entre forma y contenido significa no sólo que se dan conjuntamente, sino también que determinada forma y determinado contenido son inseparables, de modo que a cierta forma sólo puede corresponder cierto contenido, y viceversa. Es decir, la unidad no se podría suscitar de otra manera; no se asocian una forma cualquiera y un contenido cualquiera, sino una forma y un contenido que son inescindibles.²⁰

Así, por ejemplo, el principio lógico de identidad ($A = A$) representa una forma cierta que puede recibir cualquier contenido, mientras que el principio fundamental “ $Yo = Yo$ ” no admite cualquier contenido, sino uno específico, que desde luego no es el yo personal o de cada uno (2.3), sino el Yo trascendental que muestra la accesibilidad de la conciencia a lo universal. Sólo el Yo puede pensarse a sí mismo y ser consciente de su pensar. Sólo el Yo puede decir *soy, soy Yo; y soy Yo porque Yo me he puesto, o soy porque*

¹⁸ *Ibíd.*, § 4, GA I/2 131 n, trad. cit. p. 33 n; véase también § 3, GA I/2 127, trad. cit. p. 29.

¹⁹ *Ibíd.*, § 2, GA I/2 120-121, trad. cit. p. 21.

²⁰ *Ibíd.*, § 2, GA I/2 121-123, trad. cit. p. 24.

soy. La lógica muestra una relación condicional: si se da A, se da A; la Doctrina de la Ciencia, en cambio, va más allá y explica: se da el Yo *porque el Yo se pone*. Éste es el principio fundamental, y sólo a partir de este principio pueden ser puestos los contenidos. Por tanto, la proposición “A = A” se funda en “Yo soy Yo”.²¹

Como señalamos, Fichte sostiene que los filósofos coinciden en que la filosofía ha de ser una ciencia, pero disienten sobre su objeto. El objeto de la Doctrina de la Ciencia o “ciencia de la ciencia”²² es el saber humano y, más específicamente, el conjunto de acciones (*Handlungen*) que existen y se dan en el espíritu humano y que ella muestra de manera sistemática.²³ No obstante, con la simple disposición de acciones no basta para captar el proceso de fundamentación que la Doctrina de la Ciencia lleva a cabo; para esto se necesita una acción peculiar, no contenida en las anteriores, a saber, una “acción de la libertad” o “determinación de la libertad”.²⁴ Se trata de la acción libre de volverse sobre sí mismo (2.1), *la reflexión*, el pensarse y ver cómo piensa el pensar. En virtud de esta acción fundacional, el resto de las acciones se convierten en su contenido, y el saber se torna saber del saber. La reflexión duplica la forma, y así la Doctrina de la Ciencia se ocupa de *la forma de la forma*, es decir, se ocupa de explicar las acciones contenidas en el espíritu humano desde la fundamental y primera, la autodeterminación o libertad.²⁵

Con estas consideraciones Fichte indica –de modo colateral o elíptico– algunos rasgos del primer principio: Yo = Yo, Yo soy, es porque es, se pone a sí mismo, acción suprema de libertad o autodeterminación, reflexión sobre sí. Sin embargo, dice muy poco sobre los otros principios; dice que también implican una unidad de forma y contenido, que están enlazados con –aunque

²¹ *Ibid.*, § 6, GA I/2 139-140, trad. cit. pp. 40-41.

²² *Ibid.*, § 2, GA I/2 119-120, trad. cit. p. 20.

²³ “La Doctrina de la Ciencia debe ser una historia pragmática del espíritu humano” (GWL § 4, GA I/2 365, FDC 96). “La materia de la filosofía entera es el espíritu humano, considerado en todas sus operaciones, actividades y modos de actuar. Sólo tras hacer un exhaustivo inventario de esos modos de obrar, la filosofía es Doctrina de la Ciencia. El filósofo observa las operaciones del espíritu humano, lo congela e inmoviliza en el proceso de su ejecución” (Fichte, J. G., *Sobre la diferencia*, trad. cit. p. 147, GA II/3 324-325). “La filosofía es la historia sistemática de los modos universales de acción del espíritu humano” (*ibíd.*, p. 157, GA II/3 334).

²⁴ Fichte, J. G., *Sobre el concepto*, § 7, GA I/2 140-141, trad. cit. pp. 41-42.

²⁵ *Ibid.*, § 7, GA I/2 142, trad. cit. p. 43. En este pasaje Fichte denomina “abstracción reflexiva” a la acción originaria que contiene al resto. En el parágrafo anterior (§ 6, GA I/2 138, trad. cit. p. 39) distingue entre *abstracción*, definida como la acción libre de separar forma y contenido, y *reflexión*, en cuanto acción libre que convierte a la forma en contenido. La abstracción se asocia a la lógica, la reflexión a la Doctrina de la Ciencia; en cuanto acciones de la libertad, ambas se dan conjuntamente, pero la reflexión permite cerrar la fundamentación, y la lógica se explica desde la filosofía, así como “A = A” se explica desde “Yo = Yo”.

no completamente determinados por el primero, y que en cierto aspecto son incondicionados. De la distinción entre forma y contenido se desprende una trama de principios fundamentales: uno primero absolutamente incondicionado tanto respecto de la forma como respecto del contenido; un segundo, en parte condicionado y en parte incondicionado; y un tercero, condicionado e incondicionado en el sentido inverso al anterior. Así, el primer principio en parte condiciona a los otros dos, que en parte se mantienen incondicionados.

Por otra parte, si el primer principio lo determinara absolutamente todo, se produciría una mera repetición del mismo, y los restantes no serían principios. Y si no se articulara con éstos, no conformaría un sistema, ni sería un principio de. Por ende, el segundo y el tercero configuran un despliegue parcial del primero y una diferencia específica que les otorga el estatus de principios.²⁶ En suma, los principios son tres: (1º) absolutamente incondicionado según la forma y el contenido; (2º) incondicionado según la forma y condicionado según el contenido; (3º) condicionado según la forma e incondicionado según el contenido. Hasta aquí reconstruimos la presentación de Fichte, siempre signada por el estilo hipotético-problemático;²⁷ luego, sin especificar por qué a cada uno corresponde tal o cual caracterización, los expone así:

Supone que el Yo sea el concepto supremo, y que al Yo le sea contrapuesto un No-Yo; entonces es claro que el último no puede ser contrapuesto sin ser *puesto*, y precisamente, puesto en el concepto supremo del Yo. Por lo tanto, el Yo sería considerado en una perspectiva doble: como aquello *en* lo cual el No-Yo es puesto, [y] como aquello *que* sería contrapuesto al No-Yo y, por tanto, asimismo puesto en el Yo absoluto. En cuanto ambos están puestos en el Yo absoluto, el último Yo debería ser en esto igual al No-Yo, y a su vez debería ser contrapuesto a él en la misma perspectiva. Esto podría pensarse sólo bajo la condición de un tercero en el Yo, en el cual ambos sean iguales, y este tercero sería el concepto de cantidad.²⁸

El pasaje traslucce el carácter procesual de los principios: el Yo absoluto se pone a sí mismo por sí mismo, a éste se contrapone un No-Yo, y en la contraposición entre Yo y No-Yo se produce una fintización en reciprocidad. A la vez, el No-Yo no constituye una cosa-en-sí, sino sólo una negación *del*

²⁶ *Ibíd.*, § 2, GA I/2 123, trad. cit. p. 24; § 3, GA I/2 128, trad. cit. p. 30.

²⁷ *Ibíd.*, § 2, GA I/2 122, trad. cit. pp. 22-23.

²⁸ *Ibíd.*, § 8, GA I/2 150, trad. cit. p. 51. Aunque Fichte anticipa en cierto sentido este pasaje (§ 4, GA I/2 132, trad. cit. pp. 33-34; § 5, GA I/2 135-136, trad. cit. p. 37), no explica claramente por qué el No-Yo es determinado según el contenido y el tercer principio según la forma, así como no explicita si uno es segundo y el otro tercero (ni por qué); simplemente los expone en esta interrelación (puesto, contrapuesto, divididos).

Yo, que en virtud del tercer principio deviene determinada; y el *Yo*, siendo uno, deviene doble: *infinito* en el ponerse absolutamente, *finito* en la relación con el *No-Yo*. En el tercer principio, *Yo* y *No-Yo* se igualan y distinguen según la cantidad o divisibilidad. Un último aspecto a subrayar: en el marco del tercer principio, si el *Yo* es determinado por el *No-Yo*, el primero se define como inteligencia que opera con representaciones (parte teórica); en cambio, si el *No-Yo* es determinado por el *Yo*, éste se caracteriza como tendencia, aspiración o esfuerzo (*Streiben*) por transformar el *No-Yo* (parte práctica). En esta segunda parte –aclara Fichte– la teoría alcanza su delimitación y justificación.²⁹ Sobre este tema volveremos abajo.

4.3) LA TRAMA FUNDACIONAL

Con los aspectos anteriores, el comienzo de la principal obra de Fichte en Jena, la más conocida y oscura, el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (1794), no resulta novedoso, porque se desprende de la necesidad de enlazar toda la filosofía en un primer principio, la *Tathandlung*, el *Yo* que se pone a sí mismo, que se descubre por abstracción o reflexión, que es actividad que se activa a sí misma. A este primer principio se le opone un segundo, el *No-Yo*, que no equivale a la cosa-en-sí, y que es parcialmente incondicionado. Finalmente, *Yo* y *No-Yo* se relacionan a través de un tercer principio, la limitación recíproca. Los tres principios fundamentales constituyen el tema de la primera parte de esta obra que analizamos aquí.

De acuerdo con *Sobre el concepto*, el primer principio de todo el saber tiene que ser absolutamente primero e incondicionado, esto es, no supone nada anterior, ni nada que lo condicione. No se lo puede demostrar ni determinar,³⁰ porque ambos procedimientos manifestarían una instancia previa,

²⁹ *Ibid.*, § 8, GA I/2 150-151, trad. cit. pp. 51-52.

³⁰ Que no se pueda demostrar ni determinar conlleva la circularidad propia de la Doctrina de la Ciencia, que significa que las leyes o reglas del propio pensar se tienen que presuponer y hallar en (y legitimar con) la deducción. Se trata, dice Fichte, de un “círculo inevitable” (GWL § 1, GA I/2 256, FDC 14), y remite al § 7 de *Sobre el concepto*. Según Ch. Asmuth (“Logik, Sprache, Wissenschaftslehre: Jena (1794) – Erlangen (1805) – Berlin (1812)”, en *Fichte-Studien*, nº 34, 2009, p. 330), esta cuestión de la lógica general que Fichte presupone aquí no se explica en la Doctrina de la Ciencia de Jena, sino en obras posteriores. Sobre este § 1: Baumanns, P., *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1974, pp. 139-213). Sobre el § 1 en conexión con los restantes y con la reflexión: Janke, W., *Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlín, W. de Gruyter, 1970, pp. 69-108. Sobre la génesis y las críticas al primer principio: Rivera de Rosales, J., “El primer principio en Fichte”, en Market, O. –Rivera de Rosales, J. (coords.), *El inicio del idealismo alemán*, Madrid, UNED y Complutense, 1996, pp. 63-102.

mientras que al primer principio concierne la instancia más originaria y soberana. Este primer principio “debe expresar aquella *That handlung*”,³¹ es decir, no un contenido de conciencia, sino el fundamento de toda la conciencia.

¿Qué significa aquí “expresar”? ¿Acaso indica una distinción entre la *That handlung* y el modo como se muestra? Por cierto, en cuanto proposición fundamental (*Grundsatz*), el primer principio expresa algo, pero este “algo” parece ser diferente (como si hubiera una separación entre –por así decir– lo expresante y lo expresado), y en tal caso la *That handlung* se sustraería del saber de ella (la Doctrina de la Ciencia). Tal disociación atenta contra la originariedad del primer principio, porque habría algo más allá y lo primero no sería primero. Desde el punto de vista inmanente y trascendental, lo expresado no puede ser algo distinto de lo que se expresa. Esto significa no sólo que la proposición fundamental y la *That handlung* son –o deben ser– lo mismo, sino también que hay una relación directa entre la actividad que se genera a sí misma y el descubrimiento de esta actividad en el sujeto que piensa su pensar (el saber del saber) hasta las últimas / primeras condiciones. El sujeto constituye una *expresión* de la razón (2.3), en su propia persona se muestra y realiza la libertad primigenia. En este sentido, el primer principio recepta la *That handlung* que el sujeto descubre en su propio pensar, al ponerse a sí mismo, y que de ese modo lleva a cabo. Lo expresado concretiza la expresión y significa una manifestación indisociable de la razón o Yoidad.

Para elevarse a este principio –prosigue Fichte– se requiere una “reflexión abstractiva”, que vuelve sobre sí y despeja aquello que se tiene que pensar necesariamente de aquello que resulta accesorio o no corresponde (por ejemplo, las determinaciones empíricas). En efecto, la propuesta hacia sus oyentes (/estudiantes) consiste en separar todas las determinaciones de la conciencia hasta hallar lo absolutamente imprescindible, más allá de lo cual no se puede ir y que permanece sobre sí. La reflexión se orienta libremente a la búsqueda de un primer principio que cualquiera –en especial, un eventual interlocutor reticente: empirista o escéptico– pudiera conceder.³²

El ejercicio parte de la proposición “A es A”, que todos admiten como cierta sin exigir un fundamento ulterior. Sin embargo, esta proposición (el principio de identidad) no afirma que A efectivamente exista o sea; sólo afirma un condicional, “si se da A, se da A”, una “*conexión necesaria*” = X. Ahora bien, si A no se afirma a sí misma, ¿bajo cuál condición puede aparecer como algo afirmado o, dicho de otra manera, cómo se puede afirmar que A exista? Sólo bajo la condición de que sea puesta en el Yo, por el Yo, que juzga la conexión necesaria (= X) según una ley o regla que encuentra en su operar; sólo de este modo se puede decir que A sea. Por lo tanto, A = A (o

³¹ GWL § 1, GA I/2 255, FDC 13.

³² GWL § 1, GA I/2 255-256, FDC 14.

“A es”) presupone una proposición fundamental anterior: Yo = Yo (o “Yo soy”). Con este desarrollo –dice Fichte– llegamos a la proposición “Yo soy”, pero aún como un hecho de la conciencia (*Thatsache*) y no como expresión de una *Thathandlung*.³³ Las connotaciones empíricas se despejan en la medida en que se comprende la importante diferencia entre “A es A” y “Yo soy Yo”: mientras que la primera deja indeterminado el que A sea puesta (y, por consiguiente, conserva una validez meramente formal), la segunda afirma un Yo que se pone absolutamente (y no bajo una condición, como A; pues el Yo se da a sí mismo) y cuyo predicado, la identidad consigo, conlleva una validez completa, respecto de la forma y respecto del contenido. La ley de conexión necesaria (= X) no se funda en los hechos de la conciencia empírica (A = A), sino en la autoposición del Yo.³⁴ En otras palabras:

el poner del Yo por sí mismo es la actividad pura del [Yo] mismo.
 – El Yo se *pone a sí mismo*, y es, en virtud de este mero poner por sí mismo; y al revés: el Yo es, y *pone* su ser, en virtud de su mero ser. – Es igualmente el actuante y el producto de la acción; lo activo (*Thätige*) y lo producido mediante la actividad. Acción y acto (*Handlung und That*) son uno y lo mismo; y, según esto, *Yo soy* es la expresión de una *Thathandlung*.³⁵

El ponerse a sí mismo, el carácter puro de la actividad en sí, equivale al ser del Yo, y sólo en este sentido cabe referirse a un ser. No se trata de una entidad o cosa-en-sí, sino de una actividad que se pone y activa a sí misma, que en la misma acción produce directamente su objeto. Tampoco se trata de una actividad que no es o no existe, en el significado que se le podría adjudicar desde una acusación de solipsismo; por el contrario, se trata de un *ser* que consiste en *actividad*, en *ponerse* y *producir*, y en captar el producto como resultado de su acción. Además, este ponerse a sí, por sí y mediante sí mismo, incluye otro aspecto, la auto-referencialidad; sólo el Yo es “para sí”:

³³ GWL § 1 (puntos 1-5), GA I/2 256-257, FDC 14-15. Sobre el tema: Stolzenberg, J., “Fichtes Satz »Ich bin«. Argumentanalytische Überlegungen zu Paragraph 1 der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95”, en *Fichte-Studien*, n° 6, 1994, pp. 10 ss.; “Fichtes Deduktionen des Ich 1804 und 1794”, en *Fichte-Studien*, n° 30, 2006, pp. 9-11; y Vodret, P., “L’impostazione logica della teoria dei principi nella *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* e il rapporto con una possibile ontologia”, en AAVV, *Leggere Fichte*, vol. I, París, EuroPhilosophie Editions, 2008, pp. 38-43.

³⁴ GWL § 1 (5), GA I/2 258, FDC 15-16.

³⁵ GWL § 1 (6), GA I/2 259, FDC 16. Antes del pasaje citado, afirma: “*lo absolutamente puesto y fundado desde sí mismo*, es el fundamento de un cierto [...] actuar del espíritu humano, por tanto, de su puro carácter, el carácter puro de la actividad en sí, prescindiendo de las condiciones empíricas particulares” (GA I/2 258-259, FDC 16).

El Yo se pone a sí mismo absolutamente *porque es*. Él se *pone* por su mero ser, y *es* por su mero ser-puesto. Y esto clarifica completamente el sentido en que aquí usamos la palabra Yo, y nos lleva a una explicación determinada del Yo como sujeto absoluto. *Aquello cuyo ser (esencia) consiste solamente en que se pone a sí mismo como siendo*, es el Yo como sujeto absoluto. Así como se *pone, es*; y así como *es, se pone*. Y, por lo tanto, el Yo es absoluta y necesariamente para el Yo. Lo que no es para sí mismo, no es Yo.³⁶

Por ende, lo que no sea Yo, no será para-sí, sino para-otro. A nuestro entender, la auto-referencialidad constituye el dato más relevante del primer principio, no porque los otros rasgos no sean importantes, sino porque del énfasis en el “para-sí” depende la no-confusión entre Yo y yo, o entre Yo y cosa. La palabra Yo genera equívocos de todo tipo; por ejemplo, la aclaración recurrente de independencia respecto del ser, la identidad con la actividad, la distinción con la individualidad, etc. Lo que enfatiza la palabra Yo, a saber, la accesibilidad de la conciencia a la instancia suprema y fundante, puede convertirse –a pesar de todas las insistencias de Fichte– en un encierro exclusivo (2.3), no tanto por la cuestión teórica del solipsismo, sino ante todo por la consecuencia práctica de la apropiación subjetiva de la *Thathandlung*. Si un sujeto determinado se considera portador único de la *Thathandlung*, no sólo excluye a los demás de la elevación, sino que también encuentra un expediente para el sometimiento. La auto-referencialidad permite, por una parte, encontrar en el Yo un punto de convergencia; por otra, permite comprender que ese punto se relativiza: es un “yo” entre tantos otros. La convergencia y la relativización articulan lo universal y lo particular, lo vertical y lo horizontal.

Tras afirmar que sólo el Yo es para sí, Fichte se formula esta pregunta: “*¿qué era yo, precisamente, antes de llegar a la autoconciencia?* La respuesta natural a esto es: *yo no era en absoluto, porque no era Yo*”.³⁷ El ser sólo surge con el poner, “antes” no es nada. Por más que se quiera presuponer un cuerpo

³⁶ GWL § 1 (7), GA I/2 259-260, FDC 17. Sobre el tema del ser: Villacañas, J., “Ser y Existir: la estrategia de Fichte contra el Nihilismo”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 9, 1994, pp. 135-154. Véase también: WLnm-H, GA IV/2 24, 30-31, DCnm 8-9, 15-16.

³⁷ GWL § 1, GA I/2 260, FDC 17. Más abajo Fichte sostiene que un individuo se acerca más a la autoconciencia pura en la medida en que se abstrae de sí y de su autoconciencia empírica, como el niño que deja la cuna y la distingue de sí mismo, o el filósofo popular que se vale de imágenes para llegar al alma, o el filósofo trascendental que, a partir de reglas, piensa y demuestra el Yo puro (GWL § 4, GA I/2 384, FDC 110). En otro texto también señala la vida pre-reflexiva del niño y la filosofía como “segundo nacimiento” (*Sobre la diferencia*, trad. cit., pp. 149-150, GA II/3 327). En el *Derecho natural* afirma que, antes de la influencia del otro, “*yo no soy en absoluto Yo*” (GNR § 6.VII, GA I/3 375, FDN 162). Sobre este tema volveremos en 6.5.

o un sustrato de la actividad, la legitimidad proviene de la actividad que vuelve a sí misma. No hay ninguna determinación dada que lo lleve a ser *esto* o *aquello*. Entonces, el yo particular *es* en cuanto asume su dimensión originaria, su ponerse. Este acto –el “sello” o “rayo divino” (3.1, 3.3)– no lo puede delegar ni transferir. Pero tampoco lo puede reducir a la particularidad. Si esto sucediese, la reflexión abstractiva no habría cumplido la función que debía cumplir: despejar las connotaciones empíricas. Por tanto, el Yo absoluto no constituye una instancia cerrada al sujeto racional finito. Ciertamente, introducir la finitud en este § 1 no resulta adecuado, porque entonces el Yo se cierra a una referencialidad exclusiva, circunscribe el “para-sí” al “para-mí”. Y esto no es Yo, es nada. Así como para elevarse al Yo hay que despojarse de las connotaciones empíricas, del mismo modo para deducirse como sujeto particular hay que sintetizarse en contraposición con otros (2.3). En un proceso de universalización-particularización, la referencialidad absoluta deviene relativa: el sujeto particular sigue siendo autoconciencia, autoposición, etc.; pero, en cuanto deducido como ser racional finito, lo es en un entramado intersubjetivo.

El Yo se convierte (en rigor, se descubre) en centro de referencialidad, un ponerse que no puede provenir de afuera, de nada extrínseco. Esto significa que la libertad se conquista, se hace, se legitima, se recrea en primera persona. Significa también que el Yo es, en principio, nada; aunque en un sentido diferente al anterior. No sólo es nada porque, si no se pone, no es, sino que también es nada en el sentido de *nada determinado*, nada concreto, nada que sea prefijado por el ser, la esencia determinante, la fatalidad o el destino. *El Yo es su hacerse*.³⁸ Como el Yo se da a sí mismo, en el darse está la actividad, y de la propia actividad depende lo que sea. De ahí la frase con la que concluye la exposición del primer principio: “*El Yo pone originaria y absolutamente su propio ser*”.³⁹

Dejamos de lado los comentarios al § 1, en los cuales Fichte aclara que el Yo absoluto equivale a la *realidad* (“todo lo que es, sólo es en cuanto es puesto en el Yo, y fuera del Yo es nada”)⁴⁰ y la sucinta genealogía de antecesores,⁴¹ para examinar los otros principios que conforman el entramado

³⁸ Esto se condice con los juicios téticos, que Fichte analiza en las observaciones al § 3: toda antítesis y toda síntesis presuponen una tesis absoluta, que no admite nada idéntico-distinto y nada opuesto, sino sólo la identidad consigo mismo. El juicio tético no admite ningún fundamento de relación ni de distinción, sino sólo la tarea de buscar un fundamento: “El juicio originario y supremo de este tipo es: Yo soy, en el cual no se dice absolutamente nada del Yo, sino que el lugar del predicado se deja vacío para la posible determinación del Yo al infinito” (GWL § 3 (7), GA I/2 277, FDC 30).

³⁹ GWL § 1 (10), GA I/2 261, FDC 18.

⁴⁰ GWL § 1, GA I/2 261, FDC 18.

⁴¹ GWL § 1, GA I/2 261-264, FDC 19-20. En este breve recorrido Fichte pasa revista a Maimon (que cuestiona la realidad de los principios de la filosofía crítica), Kant (que entrevió el principio en la deducción de las categorías, pero no lo expuso como principio

fundamental. El segundo principio, incondicionado según la forma y condicionado según el contenido, tampoco puede ser plenamente demostrado ni derivado. Fichte procede del mismo modo que en el primero: parte de un contenido de la conciencia empírica, “–A no = A”, que no puede deducirse de “A = A”, pues en tal caso se daría una repetición del mismo principio y se soslayaría la fuerza del segundo, esto es, la “forma de la oposición”, que consiste en contraponerse.⁴² Si la negación se desprende de la identidad, la oposición pierde su fuerza originaria, la de oponerse sin más al poner. La forma del segundo principio, entonces, se mantiene incondicionada. A este segundo principio, la forma de la oposición, corresponde la categoría de *negación*.

Sin embargo, el oponer presupone la identidad de la conciencia, el primer principio. Para poder oponer algo se requiere, a su vez, la autopercepción de aquello a lo cual se opone: “El ser-contrapuesto en general es absolutamente puesto por el Yo”.⁴³ La misma acción de oponer, que aparecía como incondicionada, desde otra perspectiva aparece condicionada, puesta en contraposición a la acción de poner. Así, el contenido del segundo principio es condicionado. Si se considera la forma originaria que le corresponde al producto del segundo principio (–A), la negación, refiere igualmente a un contenido determinado (A), aunque –A no equivale a algo determinado. Para poder conocer o delimitar –A, se requiere conocer A. En los términos de la Doctrina de la Ciencia: el No-Yo sólo puede ser contrapuesto en cuanto presupone un Yo puesto por sí mismo, y la proposición “–A no = A” equivale a que al Yo se contrapone absolutamente un No-Yo.⁴⁴ De acuerdo con lo presentado, el

fundamental), Descartes (que considera al pensamiento como una determinación del ser), Reinhold (que considera a la representación también como una determinación del ser, sin tener en cuenta otras determinaciones) y Spinoza, que busca un fundamento para el Yo fuera del Yo, y construye un sistema coherente e irrefutable (el dogmatismo perfecto) pero sin fundamento, o mejor, impulsado por la necesidad práctica de la unidad suprema en el conocimiento, confundió el ideal con lo dado.

⁴² GWL § 2 (1-4), GA I/2 264-265, FDC 20-21.

⁴³ GWL § 2 (5), GA I/2 266, FDC 22. Por eso más abajo y con motivo de la *Nova methodo* insistiremos en que el No-Yo es otra manera de ver el Yo. Aquí también lo subraya (GWL § 4, GA I/2 289, FDC 41): poner un No-Yo significa limitar al Yo (GWL § 5, GA I/2 389, FDC 118); lo distinto, extraño, diferente o heterogéneo, se da en y con el Yo (GWL § 5, GA I/2 405-406, FDC 130-131). Sobre las significaciones del No-Yo: E. Acosta, “Sobre las determinaciones del término No-Yo en el periodo de Jena de la filosofía de J. G. Fichte”, en López, D. M. – Yuan, M. – Lammertyn, C. (comps.), *Experiencia y concepto*, Santa Fe, Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral, 2011, pp. 209-216.

⁴⁴ GWL § 2 (7-10), GA I/2 266, FDC 22. El poner (*setzen*), un hallazgo de la filosofía de Fichte, contiene un doble sentido: (a) como negar o no-poner, suprimir; (b) como negación-ante, o poner-parcial (GWL § 4, GA I/2 326, FDC 69). El Yo puede poner el objeto, y entonces suprime el sujeto (padecer), o poner el sujeto y suprimir el objeto, y entonces el padecer refiere a la actividad (GWL § 4, GA I/2 338, FDC 77). De este modo, el poner se extiende al No-Yo y a la reciprocidad: “El Yo se pone a sí mismo absolutamente, y

No-Yo se distingue de la cosa-en-sí, porque carece de un sustento ontológico propio y se erige, en rigor, sólo como mera negación del Yo, sólo como límite llevado a la instancia originaria.

El tercer principio, condicionado según la forma e incondicionado según el contenido, significa la apertura de una tarea para la acción, una tarea cuya solución el principio no garantiza, sino que “sucede incondicional y absolutamente mediante un decreto de la razón”.⁴⁵ Según Fichte, la deducción de este principio se puede realizar hasta cierto punto y, donde se interrumpe, surge lo incondicionado o dictamen de la razón. La deducción se divide en cuatro partes (A, B, C, D), con sus respectivos pasos.

(A) Ante todo, Yo y No-Yo se anulan recíprocamente, uno excluye al otro. No obstante, el No-Yo es puesto *en el Yo*, y entonces el Yo no es puesto en el Yo (si uno es puesto, el otro es excluido). Pero si el Yo no es puesto en el Yo, el No-Yo no puede ser puesto en el Yo; por lo tanto, el Yo también tiene que ponerse en el Yo junto con el No-Yo. Las dos proposiciones (el No-Yo es puesto en el Yo, y el Yo es puesto en el Yo) se siguen del análisis del segundo principio, que entonces se contradice y anula a sí mismo, porque afirma algo y lo contrario. Ahora bien, este principio se anula, y a la vez se convalida, porque “No-Yo no = Yo” sostiene que lo puesto (Yo) resulta anulado por lo opuesto (No-Yo). Esta validez / anulación se produce también respecto del primer principio, pues en el Yo están el Yo y el No-Yo. En consecuencia, el tercer principio se expresa así: “Yo = No-Yo, y No-Yo = Yo”.⁴⁶ En otras palabras, la exclusión total entre Yo y No-Yo ofrece matices que conducen a un tipo de conciliación en la cual los dos subsisten en la posición/oposición.

La cuestión lleva a lo siguiente (B): “¿cómo pueden pensarse juntos A y –A, Ser y No-Ser, realidad y negación, sin que ellos se aniquilen ni supri- man?”⁴⁷ Para que puedan pensarse juntos sin anularse, Yo y No-Yo se tienen que *limitar* mutuamente. El límite comprende la realidad y la negación conciliadas, bajo la divisibilidad o capacidad de cantidad. Dice Fichte:

esto es en sí mismo perfecto y cerrado a toda impresión exterior. Pero si debe ser un Yo, también tiene que ponerse como puesto por sí mismo; y, por este nuevo ponerse referido a un poner originario, se abre [...] a la influencia del exterior [...]. Ambos tipos de poner son la condición de una influencia exterior; sin el primero, no se presentaría ninguna actividad del Yo que pudiese ser limitada; sin el segundo, esta actividad no sería limitada para el Yo. [...] Así surge el Yo, como Yo, originariamente en acción recíproca consigo mismo” (GWL § 5, GA I/2 409, FDC 133-134). Véase también: GWL § 10, GA I/2 430, FDC 149; *Grundriss* § 3, GA I/3 173,178-179; WLnm-H § 16, GA IV/2 216, DCnm 209.

⁴⁵ GWL § 3, GA I/2 268, FDC 23.

⁴⁶ GWL § 3 (A.5), GA I/2 269, FDC 24.

⁴⁷ GWL § 3 (B.5), GA I/2 269, FDC 25.

Limitar algo significa: suprimir la realidad del mismo no *totalmente*, sino sólo en *parte*, mediante la negación. Por tanto, en el concepto de límite está, además del concepto de realidad y del concepto de negación, el de *divisibilidad* (la *capacidad de cantidad* en general, no ciertamente el de una cantidad *determinada*).⁴⁸

Esto significa que tanto el Yo al que se le contrapone un No-Yo, como el No-Yo contrapuesto, *son puestos como divisibles*. Así se resuelve la contradicción inicial: Yo y No-Yo pueden ser puestos en el Yo en cuanto divisibles (C). Por lo tanto, Yo y No-Yo no son lo mismo que eran en sus respectivos principios (Yo absoluto, la realidad completa; el No-Yo, la negación absoluta); ahora son *algo*. En consecuencia, el Yo (divisible) opuesto al No-Yo, a su vez se contrapone al Yo absoluto, que es indivisible.⁴⁹ Según el tercer principio, Yo y No-Yo divisibles se concilian en el Yo. Fichte concluye (D) “con la siguiente fórmula: *Yo pongo en el Yo un No-Yo opuesto al Yo divisible*”.⁵⁰

Aquí se cierra la deducción y la exposición completa de los principios fundamentales de la Doctrina de la Ciencia.⁵¹ En el resto del § 3 presenta una serie de comentarios.⁵² En relación con la naturaleza de este principio, así como al primero correspondía el principio lógico de identidad y al segundo el de oposición, al tercero corresponde el *principio de fundamento*, “A en parte = $-A$, y al revés”,⁵³ que expresa que los contrapuestos se igualan en una nota (*relación*) y se oponen en una nota (*distinción*). Por ende: “Sólo en una parte son contrapuestos los iguales, e iguales los contrapuestos”.⁵⁴ En el último comentario señala la categoría originaria del tercer principio: la *determinación* o delimitación.⁵⁵ Con esto se clarifica que el carácter procesual del entramado de principios fundamentales consiste, no en una superación donde el tercero engloba y sintetiza la contradicción entre los dos primeros (al modo

⁴⁸ GWL § 3 (B.8), GA I/2 270, FDC 25.

⁴⁹ GWL § 3 (C.1-2), GA I/2 271, FDC 26.

⁵⁰ GWL § 3 (D), GA I/2 272, FDC 26.

⁵¹ R. Lauth subraya la distinción entre el fundamento y la Doctrina de la Ciencia en sentido estricto, pues al fundamento debe seguirle la exposición de las “cuatro disciplinas materiales” (naturaleza, derecho, moral y religión), a deducir sistemáticamente mediante la quintuplicidad (Lauth, R., “Idea total de la filosofía”, en *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*, trad. B. Navarro, México, UNAM, 1968, pp. 26 ss.).

⁵² GWL § 3, GA I/2 272-282, FDC 26-34. Los temas son: el principio de fundamento (en los puntos 1 y 2), análisis –o antítesis– y síntesis (3, 4 y 5), teoría y práctica (6 y 8), tesis, sistema y juicios téicos (7), conceptos superiores e inferiores, contraposición con dogmatismo y Spinoza (8), categoría del tercer principio: determinación (9).

⁵³ GWL § 3, GA I/2 272, FDC 26.

⁵⁴ GWL § 3, GA I/2 273, FDC 27.

⁵⁵ GWL § 3, GA I/2 282, FDC 34.

de una visión simplificada del hegelianismo), sino en la ampliación y especificación de lo que ya está en juego con los dos anteriores, que permanecen indeterminados y sin relación. Recién con este tercer principio surge –se deduce y se legitima– la finitud como tal, y recién con este tercer principio (aunque, es evidente, no hay temporalidad entre los principios) los primeros cobran sentido y fuerza, se amalgaman con los elementos finitos.

Hasta aquí, reconstruimos la primera parte del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*; ahora podemos trazar algunas observaciones. Ante todo, cabe señalar que los principios fundamentales constituyen un entramado, que si bien parten de o conducen a uno primero, de manera –por así decir– casi inmediata este primero lleva a dos más, y los tres están profundamente relacionados entre sí. Libertad y sistema (2.6) pululan en este tejido: la primera resulta impensable sin limitación, pero a la vez la limitación implica vínculo. El tercer principio es muy significativo para la mirada jurídico-política, porque por un lado conlleva división o limitación de un conjunto de elementos en reciprocidad y, por otro, conlleva unidad de fondo y articulación. La categoría de fundamento –tan relevante para el *Derecho natural*– expone esa identidad parcial, la relación y la distinción, que concierne al múltiple de elementos contenidos en una totalidad: lo finito aparece aquí como resultante de un doble vector, la libertad de la cual participa y con la cual se libera del dogmatismo de la mera finitud (o la sombra de un No-Yo que lo subyuga), y la reciprocidad en la cual necesariamente tiene que articularse, tanto para determinarse a sí mismo como para proponerse una tarea, seguir los dictámenes de la razón y asumir su mera condición en la horizontalidad. Estos dos vectores son inseparables y se refieren uno al otro. En la mera verticalidad, el Yo carecería de límites y sería una abstracción indistinta, una absolutez carente de concreción y del desafío de realizarse; por contrapartida, en la mera horizontalidad el Yo quedaría entrampado en el yugo de la cosa-en-sí, de la finitud como resistencia absolutamente insuperable. Justo porque puede elevarse por sobre la finitud, pero al mismo tiempo que se entrevera con ella, el Yo asume el desafío de transformarla, de proponerse ideales y reconfigurar lo dado como puesto. Este desafío es tanto teórico como práctico, o mejor, es teórico por cuanto es práctico, pues el conocimiento constituye una modalidad de la acción.

4.4) LA TEORÍA

Si seguimos el orden de exposición del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, una vez completada la trama fundacional de los principios (primera parte), el texto/curso de Fichte incluye dos partes más: la teoría (§ 4) y la práctica (§§ 5-11). Si hubiera elegido, en lugar del camino axiomático, la vía fenomenológica, probablemente debiera haber comenzado por esta segunda parte, luego ascender a la práctica y finalmente llegar a la cumbre de

los principios. Sin embargo, el camino inverso tampoco parece cumplirse aquí, pues la teoría antecede a la práctica, y lamentablemente, por la división de la publicación, la última salió aparte y al año siguiente. De todos modos, al final de la primera parte, Fichte ofrece un itinerario: mientras que la parte teórica procede a la búsqueda de lo idéntico o igual a través de lo contrapuesto, hasta llegar a un punto donde no se pueda enlazar más y se tenga que pasar a la parte práctica,⁵⁶ esta última consuma la unificación superior, pues “nuestro sistema agrega una parte práctica, que fundamenta y determina a la primera”.⁵⁷ La expresión es, por lo menos, poco feliz: la práctica aparece como un suplemento o corolario más allá de la teoría. Pero al mismo tiempo pone de manifiesto su carácter decisivo: la teoría no puede subsistir ni ser determinada sino mediante la práctica. El agregado, entonces, señala precisamente la distinción (o la relación y distinción) entre lo fundante y lo fundado.

Ahora bien, ¿por qué Fichte elige continuar la exposición por la teoría y no por la práctica? ¿Por qué antepone lo fundado al fundamento? Por el momento sólo podemos afirmar que la teoría constituye una parte incompleta del sistema, cuya explicación última se encontrará recién en la práctica, y aunque haya una suerte de necesidad mutua, a la vez se establece una jerarquía, una primacía de la práctica sobre la teoría. Por otra parte, la teoría retoma inmediatamente lo establecido en el § 3 de la primera parte, la quíntuple síntesis, lo que connotaría una organicidad expositiva y una continuidad en la deducción, pues el § 4 se presenta como “primer teorema”, es decir, como consecuencia de los principios fundamentales o axiomas.⁵⁸

En efecto, Fichte propone reflexionar sobre los tres principios: el de identidad, desde el cual todo lo demás está fundado; el de oposición y el de fundamento, que se fundan en el primero, y que permiten dar con –valga la redundancia– la “síntesis fundamental” con la que se desenvuelve la teoría.⁵⁹ No nos interesa tanto la deducción de los conceptos o categorías que operan en el conocimiento, que en última instancia son acciones, sino antes bien el resultado al que llega Fichte. En este sentido, procederemos a reconstruir esquemáticamente el desarrollo –a seguir la ilación de la reflexión que presenta analíticamente acciones que son sintéticas–, para luego enfatizar la necesidad de la práctica.

⁵⁶ GWL § 3, GA I/2 273-276, FDC 27-29.

⁵⁷ GWL § 3, GA I/2 282, FDC 34.

⁵⁸ Sobre este aspecto seguimos la interpretación de E. Acosta, cuyo artículo recomendamos para todo el apartado: “La deducción de las categorías en el *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* de Fichte”, en Gaudio, M. – Solé, M. J. (eds.), *Fichte en el laberinto del idealismo*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019, p. 126, y nota 53. También J. Cruz Cruz ofrece un cuadro didáctico sobre el § 4, en *La subjetividad como manifestación de lo absoluto*, Navarra, Eunsa, 2003, p. 119.

⁵⁹ GWL § 4, GA I/2 283, FDC 37.

En consonancia con el párrafo anterior, la síntesis A reza así: “El Yo, tanto como el No-Yo, son puestos ambos mediante el Yo y en el Yo, como limitables *recíprocamente uno por otro*; esto significa que la realidad de uno suprime la realidad del otro, y al revés”.⁶⁰ De esta consideración se abren dos caminos: (1) el Yo pone al No-Yo como limitado (práctica), (2) el Yo se pone a sí mismo como limitado por el No-Yo (teoría). Ya en el primer punto de la parte teórica Fichte está advirtiendo que va a seguir uno de los dos caminos, y que la necesidad mutua no declina la primacía: “la razón en sí es sólo práctica [...], y únicamente en la aplicación de sus leyes a un No-Yo que la limita deviene teórica”.⁶¹ Y como dirá al comienzo de la tercera parte: “la razón misma no puede ser teórica, si ella no es práctica”.⁶²

En la síntesis B, la última proposición, “el Yo se pone como *determinado* por el No-Yo”,⁶³ se desdobra en dos: el No-Yo determina al Yo, y el Yo se determina a sí mismo. La conciliación de ambas significa la conciliación y división entre realidad y negación: lo que en el Yo es puesto como realidad, en el No-Yo es puesto como negación, y al revés, lo puesto en el No-Yo como realidad equivale a lo puesto en el Yo como negación. De la misma manera, la determinación tiene un doble filo: así como el Yo determina algo exterior, una parte del No-Yo, igualmente se determina a sí mismo.

La tercera síntesis (C), o síntesis de la causalidad, va de lo general a lo particular, por determinación recíproca.⁶⁴ Siguiendo con la proposición que establece que el No-Yo determina al Yo, Fichte abre dos posibilidades: el No-Yo tiene realidad, pero toda realidad es puesta en el Yo. La conciliación, por tanto, consiste en aunar y dividir realidad y negación, que es lo que prescribe la determinación recíproca, y que es precisamente lo que permite ver lo dividido al mismo tiempo como relacionado y co-relacionado. De ahí que Fichte refiera a la “realidad relativa”,⁶⁵ subrayando justamente la relationalidad. Este carácter relacional implica que la misma actividad (*Thatigkeit*) se revierte correlativamente en padecer (*Leiden*), en el sentido de que la realidad del No-Yo, o la negación del Yo, significan un padecer por parte del Yo, una afeción de algo que no es él mismo. En este caso, entonces, ya no da lo mismo cuál de los elementos afecta a cuál, como sucedía con la generalidad de la determinación recíproca, sino que se establece uno de ellos como causa y el otro como efecto, y por eso se trata de la síntesis de la causalidad.⁶⁶

⁶⁰ GWL § 4, GA I/2 285, FDC 38.

⁶¹ GWL § 4, GA I/2 286, FDC 39.

⁶² GWL § 5, GA I/2 399, FDC 126.

⁶³ GWL § 4, GA I/2 287, FDC 39. Cambiamos el énfasis de la cita: en el original, toda la oración está en cursiva, y lo dejamos sólo en la sustitución de *limitado* por *determinado*.

⁶⁴ GWL § 4, GA I/2 290-292, FDC 42-43.

⁶⁵ GWL § 4, GA I/2 292, FDC 43.

⁶⁶ GWL § 4, GA I/2 294, FDC 45. A partir de aquí Fichte trata la doble cara de la actividad en la oposición/relación entre *Thätigkeit* y *Leiden* o *Ruhe*, donde el padecer es una actividad disminuida (*verminderte*) (GA I/2 311-312 y 328, FDC 58-59 y 71). La misma

La síntesis D también avanza por determinación recíproca considerando la segunda proposición que se desprende de la síntesis B, el Yo se determina a sí mismo. Uno de los ejemplos que propone Fichte es “*Yo pienso*”,⁶⁷ donde además de la actividad, del carácter determinante del actuante, se determina una especificidad, la de pensar entre tantas otras acciones posibles y, por lo tanto, se delimita una esfera determinada dentro de la totalidad. En este caso, determinante y determinado coinciden, y en el Yo mismo se distinguen sustancia (la totalidad) y accidente (la esfera determinada dentro de esa totalidad). “La sustancia es *toda la reciprocidad* (Wechsel) *pensada en la universalidad*; el accidente es una [reciprocidad] *determinada*, que *reciproca con otro reciprocante* (mit enim andern wechselnden wechselt)”.⁶⁸ El nivel de organicidad del pasaje es llamativo y sugerente: lo determinado, en cuanto parte de una totalidad, aparece en un entramado relacional, en una trabazón mutua donde, dado que hacer y padecer son dos caras de lo mismo y hasta podrían confundirse, la reciprocidad teje y destije los roles de sujeto y objeto, o mejor, determinante y determinado. El flujo de acciones pareciera perder los vértices desde los cuales se realizan y, sin embargo, afianzan entre sí un compromiso profundo.

La articulación totalidad-partes conduce a uno de los puntos nodales de este desarrollo: “la auténtica y suprema tarea, la que contiene debajo de sí a todas las demás”,⁶⁹ dice Fichte, consiste en cómo pueden operar e influir inmediatamente el Yo sobre el No-Yo y el No-Yo sobre el Yo. Si se ensaya resolver la mediación con un tercer elemento, se abre un regreso al infinito. En cambio, si se considera el asunto de otra manera, sucede que: “En la medida en que el Yo está delimitado por el No-Yo, es finito; pero en sí, en cuanto está puesto por su propia actividad absoluta, es infinito. Estos dos en él, la infinitud y la finitud, deben ser conciliados. Pero semejante conciliación es en sí imposible”.⁷⁰ La infinitud aparece como una puerta de salida

actividad orientada al objeto como obstáculo, choque o resistencia (*Anstoss, Widerstand*) (GA I/2 356-358, FDC 90-91), se vuelve hacia sí misma (GA I/2 369, FDC 99). Como veremos (4.5), la reunión entre la actividad pura, infinita o ilimitada, y la actividad objetiva, se da en la práctica (GWL § 5, GA I/2 393 ss., FDC 121 ss.), y bajo los parámetros de impedimento (*Hemmung*) y restablecimiento (*Wiederherstellung*) (GWL § 5, GA I/2 401, FDC 127). También en *Grundriss* contrapone la actividad pura y la actividad objetiva, ambas puestas en disputa por el Yo, referidas al Yo y fundadas en el Yo. La actividad objetiva opriime y anula la actividad pura; pero, como la disputa se mantiene, nunca logra aniquilarla completamente (§ 2, GA I/3 148-149). De ahí que aluda a “la actividad detenida y oprimida” (§ 3, GA I/3 152) siempre en términos de disputa, no de eliminación, e identifique la “no-actividad” con el padecer, de modo que actividad y limitación sean conciliadas (§ 3, GA I/3 155).

⁶⁷ GWL § 4, GA I/2 298, FDC 48.

⁶⁸ GWL § 4, GA I/2 300, FDC 49.

⁶⁹ GWL § 4, GA I/2 300, FDC 50.

⁷⁰ GWL § 4, GA I/2 301, FDC 50.

ante la limitación que trae el No-Yo; sin embargo, la finitud entrampa la infinitud, porque la finitiza, la coloca –hegelianamente– como un más allá de la limitación, de la cual pareciera no poder salir y desde la cual, no obstante, tendría que venir a oxigenar o liberar el encadenamiento con lo finito. Por consiguiente, la solución de Fichte consiste en la parcialización, esto es, en una mediación que dirime el conflicto provisionalmente, hasta que la finitud sea absorbida en la infinitud del Yo Uno. En otras palabras, la conciliación absoluta es en sí imposible; luego, sólo se pueden lograr conciliaciones parciales –lo que solemos denominar articulaciones, que abren un camino de perfectibilidad y mejoramiento, y que implican tanto el mantener, como también el reconfigurar la relación entre lo infinito y lo finito–. Solamente así el conflicto resulta estar a la base de toda la reciprocación y denota la vitalidad del problema jurídico-político.

La quintuplicidad se completa con la síntesis E.⁷¹ La novedad de esta última síntesis reside en que la determinación recíproca entre hacer y padecer legitima indirectamente la actividad independiente, tanto en referencia al Yo como en referencia al No-Yo. Ambas actividades independientes conducen, de un lado, al idealismo dogmático y, del otro, al realismo dogmático, respectivamente.⁷² La clave conciliatoria señala la “disminución” (*Verminderung*) de la actividad, que equivale a delimitación o restricción,⁷³ y que permite convalidar simultáneamente la actividad independiente y la reciprocación, es decir, separa y enlaza. De esta manera, la actividad objetiva (la actividad referida a un objeto externo, propia del conocimiento) se deduce como una modalidad de la actividad independiente que la comprende o contiene,⁷⁴ por cuanto el poner absoluto del Yo se modaliza ahora como un poner como no-puesto.⁷⁵ La reciprocación involucra sintéticamente un tránsito y una imbriación (*Eingreifen*). De ahí que Fichte afirme más abajo que el Yo, cuando transfiere realidad al No-Yo, no la pone en sí mismo, y cuando no la pone en el No-Yo puede transferirla a sí mismo. Por tanto, la reciprocación entre Yo y No-Yo, junto con su oposición esencial, se fundan en la mediación del poner mismo, “porque la [realidad] absoluta permanece aquí sin perderse, ella está en el *ponente*”,⁷⁶ y por más lejos que se vaya en la síntesis no hay

⁷¹ Además del párrafo anterior y de los pasajes comentados hasta aquí, la quintuplicidad aparece explícitamente en el punto 12 de la síntesis D (GWL § 4, GA I/2 299, FDC 49).

⁷² GWL § 4, GA I/2 306, FDC 54. Este tema es recurrente en el presente párrafo: GA I/2 303, 310-311, 324, 326 n, 332-336, 341-342; FDC 52, 57-58, 67, 69 n, 73-76, 79-80, respectivamente.

⁷³ GWL § 4, GA I/2 309, 313, 328; FDC 56, 59, 71, respectivamente.

⁷⁴ GWL § 4, GA I/2 313, FDC 59-60.

⁷⁵ GWL § 4, GA I/2 317-318, FDC 62-63. Fichte distingue aquí entre transferencia y alienación: mientras que en la primera se anula algo en el Yo, en la última se lo ve desde el otro lado, como lo excluido, lo puesto como lo no-puesto, incluso aunque no se sepa si esta delimitación del objeto corresponde al Yo o al No-Yo.

⁷⁶ GWL § 4, GA I/2 333, FDC 74.

que confundir lo fundante con lo fundado. De esta mediación se sigue la ley de la conciencia, que entrelaza sujeto y objeto, pues no hay uno sin el otro y viceversa. Simétricamente, con la misma fórmula, conjuga: “Si no hay Tú, no hay Yo; si no hay Yo, no hay Tú”,⁷⁷ precisamente porque Yo y Tú se erigen en referencia mutua, en el marco del tercer principio y oponiéndose entre sí. Y lo mismo sucede más abajo con la infinitud y la limitación: “*si no hay infinitud, no hay delimitación; si no hay delimitación, no hay infinitud*”.⁷⁸

Todos estos pasajes denotan el aspecto nodal que venimos señalando como lo vertebrador de la Doctrina de la Ciencia: la trabazón recíproca supone una horizontalidad en la cual los miembros relacionados se colocan uno frente a otro y como si estuvieran al mismo nivel, junto con una instancia de verticalización donde el entramado sólo puede comprenderse, contenerse, distinguirse, delimitarse y, por ende, también realizarse, a partir de la unidad que los posibilita. Dado que la actividad del Yo consiste en un ponerse ilimitado, sólo a partir de esto resulta comprensible la aparición de la resistencia, del choque, de la disminución de la actividad. Sólo a partir de lo infinito es comprensible y deducible lo finito como tal. Al entreverse e imbricarse con lo finito, el Yo a la vez concretiza esa infinitud que lo proyecta más allá y cuyo desenvolvimiento corresponde al oscilar de la imaginación. Pero la infinitud siempre está presupuesta como lo determinable, la indeterminación o un más allá, sin lo cual lo finito no sería en absoluto comprensible, pues su delimitación conlleva una reciprocidad con algo otro, en este caso con la infinitud. Y en esta perspectiva lo determinado es el resultado, la extracción o delimitación de aquello determinable infinito. Al colocar a la misma altura y en reciprocidad el sujeto y el objeto, el Yo y el Tú, lo infinito y la delimitación, Fichte muestra lo propio de la reciprocidad, la absolutización de la relación,⁷⁹ o la mera horizontalidad; pero al mismo tiempo cuenta, al igual que en la articulación entre Yo y No-Yo, con la unidad última y de fondo, con la verticalidad.

Ahora bien, lo curioso de este detallado y minucioso despliegue (con toda una batería de aspectos que dejamos de lado) de la teoría que traza Fichte en la segunda parte del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* radica en que hacia el final⁸⁰ vuelve sobre una cuestión ya planteada antes, en el marco de la primera proposición de la síntesis E y de la dialéctica entre idealismo y realismo dogmáticos. Si la explicación de la representación consiste

⁷⁷ GWL § 4, GA I/2 337, FDC 77.

⁷⁸ GWL § 4, GA I/2 358, FDC 91.

⁷⁹ GWL § 4, GA I/2 345, FDC 83.

⁸⁰ GWL § 4, GA I/2 384, FDC 110-111. Según Fichte, la parte teórica está agotada ni bien abre paso a la necesidad de la infinitud que se proyecta más allá de lo finito (GA I/2 362, FDC 94); sin embargo, prosigue con la imaginación y con la “Deducción de la representación” (GA I/2 369-384, FDC 99-111), que incluye las facultades en juego.

en poner un No-Yo como causa de la misma, entonces se coloca al último como fundamento primero y absoluto, al modo del spinozismo. Pero lo mismo haría el idealismo si coloca al Yo como causa inmediata de la representación, como produciendo sus propios contenidos sin más, sin ninguna limitación efectiva. Por consiguiente, el problema desemboca en una solución escéptica: “En este sistema no se puede dar absolutamente ningún fundamento para la delimitación de la realidad en el Yo (para la afección, de donde surge la representación)”.⁸¹ La contienda entre idealismo y realismo conduce a cómo explicar la representación y, al respecto, la parte teórica de la Doctrina de la Ciencia no se puede expedir, porque “esta cuestión permanece completamente sin respuesta, esto es, aquí se responderá: ambos caminos [el del Yo y el del No-Yo] son correctos”.⁸² En suma, el núcleo central de la filosofía especulativa –donde idealismo y realismo dogmáticos se disuelven en una disputa antinómica y donde no se puede decidir cuál de los dos caminos ofrece una explicación cabal y atinada (crítica y no dogmática) de la representación– no tendrá una resolución teórica, sino que la solución de este dilema corresponde a la parte práctica.

4.5) LA PRÁCTICA

Pese a que la tercera parte, la práctica, se publicó por separado y posteriormente, y pese a que los contemporáneos juzgaron a Fichte por los principios y la teoría, el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* contiene una intensa unidad orgánica y, como indicamos en los dos apartados anteriores, tanto en el final de la primera parte en el comienzo de la segunda, se encuentran huellas muy nítidas del desenvolvimiento de la práctica.

Junto con esta tercera parte Fichte incluye un “Prólogo” donde denuncia la incomprendición de la época y la parcialización de lo que él considera un sistema, un todo que debe ser analizado desde la visión de conjunto, en consonancia con la temática del espíritu y la letra (1.6). Además, insiste en otro tópico: la Doctrina de la Ciencia (es decir, la filosofía, independientemente de cuál sea la exposición, la letra o el método empleado en cada caso) no se puede imponer, sino que, presuponiendo la intuición interna o facultad de la libertad, tiene que surgir o producirse libremente desde la persona que filosofa, debe ser una necesidad.⁸³ A la vez, esta necesidad explicaría la precedencia expositiva de la teoría respecto de la práctica: ante la dualidad y la falta de explicación y unidad última que se suscitan en la teoría, se torna necesario desplazar el encierro escéptico donde idealismo y realismo tienen razón, hacia un nivel superior, la práctica. La teoría conduce a un desgarraamiento tal que, lo que prometía explicar, no pudo ser resuelto, y es justo

⁸¹ GWL § 4, GA I/2 310, FDC 57.

⁸² GWL § 4, GA I/2 310, FDC 58.

⁸³ GWL, GA I/2 253, FDC 9.

entonces el momento en que el camino se reconfigura desde la parte práctica. En este paso verticalizador, el protagonismo otorgado al No-Yo limitante se resignifica desde la proposición “El Yo pone al No-Yo”.

En efecto, al comienzo de la parte práctica Fichte retoma la ilación que resulta de la trama fundacional de los principios en estos términos: “*El Yo y el No-Yo se determinan mutuamente*” contiene dos proposiciones, “*El Yo se pone como determinado por el No-Yo*” y “*El Yo se pone como determinando al No-Yo*”.⁸⁴ Esta última proposición conforma propiamente la práctica y el “segundo teorema”, que en verdad se deduce al mismo tiempo que el teorema de la parte teórica, y que conduce a una serie de teoremas a través de los párrafos siguientes.⁸⁵ La trabazón teoremática atraviesa toda la parte práctica y la conjunta orgánicamente con la primera y con la segunda parte del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*.

Pero, a diferencia de la teoría, que comenzaba con una síntesis fundamental para luego buscar los elementos contrapuestos y los conciliadores, en este caso Fichte propone partir de una antítesis principal que expone con toda su fuerza el conflicto entre dos maneras de comprender o captar el Yo: por un lado, como inteligencia, como delimitado; por otro, como esencia o ser ilimitado y absolutamente puesto.⁸⁶ Tal proceder resulta más breve, aunque no por ello menos riguroso, dice Fichte, porque va directamente al centro del problema, sin dejar de configurar los elementos implicados en la oposición. Aquí –creemos nosotros– se visualiza mejor la cuestión modular de la filosofía de Fichte, esto es, *la verticalización de la contraposición*.⁸⁷

⁸⁴ GWL § 5, GA I/2 385, FDC 115.

⁸⁵ Los teoremas tercero a octavo conciernen a los párrafos 6 a 11 y se podrían organizar del siguiente modo: la tendencia es puesta junto con una contra-tendencia en equilibrio, todo lo cual es puesto (GWL §§ 6-7, GA I/2 416-420, FDC 139-143). También el sentimiento es puesto, determinado y delimitado (GWL §§ 8-9, GA I/2 421-429, FDC 143-149). Lo mismo sucede con el impulso (GWL § 10, GA I/2 430-446, FDC 149-162). Por último, todos los sentimientos tienen que poder oponerse (GWL § 11, GA I/2 446-451, FDC 162-166). Los principales términos técnicos son: tendencia o aspiración (*Tendenz*, *Streben*), que como veremos en breve resultan ser equivalentes; el sentimiento (*Gefühl*), al que primero Fichte caracteriza como algo meramente subjetivo (GWL § 5, GA I/2 401, FDC 121), luego como “no-poder” y conciliación entre actividad y limitación (GWL § 7, GA I/2 419, FDC 142), y finalmente unificando lo sintiente (*das fühlende*) y lo sentido (*das gefühlte*) (GWL § 9, GA I/2 428, FDC 148); el impulso (*Trieb*), al que define como *Streben* que se produce a sí mismo y se mantiene firme y determinado (GWL § 7, GA I/2 417, FDC 140); y el anhelo (*Sehnen*), que surge al reflexionar sobre el impulso y como un sentimiento peculiar, irresistible, que se dirige a un objeto que no puede realizar ni presentar, porque no es concreto (GWL § 10, GA I/2 431, FDC 150). Salvo el anhelo, todos los demás términos reaparecerán en la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* (4.6).

⁸⁶ GWL § 5, GA I/2 386, FDC 116.

⁸⁷ En verdad, esta línea de interpretación se halla, de una o de otra manera (es decir, más o menos explícitamente), en todos nuestros artículos sobre la Doctrina de la Ciencia de Fichte. Al respecto pueden verse los aludidos en la Bibliografía.

Para ello convenía primero enfatizar, en la perspectiva del Yo como inteligencia, el peso de la limitación (el choque, el obstáculo, el inhibidor, etc.), y por eso declararlo dependiente, es decir, como no produciendo, sino encontrando la limitación. De ahí la precedencia expositiva de la teoría. De esta manera el saber adquiere contenido y determinación. Sin embargo, esta sujeción frente al límite no es para Fichte absoluta, sino únicamente explicable desde una facultad que lo libera, que permite ir más allá: “Una esencia finita es finita sólo como inteligencia; la legislación práctica le debe ser común con lo infinito, [y] no puede depender de nada fuera de ella”.⁸⁸ La práctica comunica la infinitud en los seres finitos. En otras palabras, la finitud aparece como un dato a ser reconfigurado desde la infinitud. El No-Yo no se pone por sí mismo, sino que es puesto en el mismo ponerse del Yo, como contrapuesto y, a la vez, como absuelto de relación: “El Yo se pone a sí mismo sin más, y sin ningún ulterior fundamento, y *tiene que* ponerse si tiene que poner cualquier otro algo [...]. Pero el Yo es (para el Yo) sin más, y únicamente por su propio ponerse a sí mismo”, y prosigue de inmediato en el párrafo siguiente: “El Yo no puede poner el No-Yo sin limitarse a sí mismo [...]. Las expresiones *poner un No-Yo* y *limitar el Yo* son totalmente equivalentes”.⁸⁹

Ahora bien, ¿cómo se concilia la autoposición absoluta con la posición de un No-Yo? ¿Acaso el Yo no tendría que poner un No-Yo tan absolutamente como se pone a sí mismo? Luego, si hiciera eso, ¿cómo se distinguirían Yo y No-Yo? Llevados a la máxima tensión, Yo y No-Yo, o libertad y limitación, parecen completamente incompatibles, excluyentes y contradictorios, un simultáneo ponerse y no-ponerse que conlleva indiferenciación y auto-anulación. La clave reside, según Fichte, en comprender adecuadamente el No-Yo como un contenido presupuesto *a priori*, un *factum* postulado que sólo puede ser plenamente determinado por la experiencia, lo cual no afectaría la validez formal de la Doctrina de la Ciencia, incluso para una eventual conciencia que se dé a sí misma los propios contenidos sin ninguna limitación (por ejemplo, Dios).⁹⁰ Dicho de otra manera, la clave reside en comprender que el Yo, al ponerse a sí mismo y al poner un contenido encontrado, opera en dos niveles diferentes, que se articulan pero sin perder la diferenciación, y justamente el problema se suscita cuando, en vez de mantener la diferenciación de niveles, se los coloca como si fueran lo mismo. La clave reside en evitar tanto la divinización según la cual el Yo pondría al No-Yo al igual que se pone a sí mismo, como la finitización según la cual el No-Yo sería tan absoluto y puesto por sí como el Yo. Se trata, entonces, de una verticalización orgánica.

⁸⁸ GWL § 5, GA I/2 387 n, FDC 116 n.

⁸⁹ GWL § 5, GA I/2 389, FDC 118.

⁹⁰ GWL § 5, GA I/2 390, FDC 118-119.

Si el Yo debe ponerse como determinando el No-Yo, pero de manera tal que el No-Yo no deje ser No-Yo y opuesto al Yo, el conflicto se da al interior del Yo mismo y bajo dos perspectivas:

En la medida en que el Yo es absoluto, es *infinito* e *ilimitado*. [...]

En la medida en que el Yo se contrapone un No-Yo, pone necesariamente *límites* (§ 3) y se pone a sí mismo en estos límites. La totalidad del ser puesto él la reparte en general en el Yo y en el No-Yo; y, por tanto, en esta medida se pone necesariamente como *finito*.⁹¹

Se trata de dos acciones muy diferentes, dice Fichte, pero a la vez inseparables y necesarias. Por un lado, la autoposición infinita del Yo se revierte sobre sí; por otro, la posición de un No-Yo conduce a la actividad objetiva. Sin actividad infinita, no sería posible la actividad objetiva, porque tal actividad no tendría reversión sobre sí; y sin actividad objetiva la primera sería formal, abstracta, indistinta, etc. El objeto se define precisamente como lo que se enfrenta, lo opuesto, o lo puesto-contra,⁹² y el Yo lo pone simplemente en general y no como algo determinado, pues la delimitación depende de la “espontaneidad del Yo”, que se pone sin más:

El punto límite está en la infinitud, en donde el Yo lo pone. El Yo es finito porque debe ser limitado; pero él es infinito en esta finitud, porque el límite siempre puede ser puesto más allá en lo infinito. Él es infinito según su finitud, y finito según su infinitud. – Por tanto, él no está limitado por aquel absoluto poner un objeto, sino que está limitado en cuanto se pone a sí mismo sin más y sin ningún fundamento.⁹³

La interiorización del conflicto entre Yo y No-Yo conlleva no sólo la resemantización de los términos (dado / puesto, afuera / adentro, dependiente / independiente, etc.), sino también la reconfiguración de la reciprocidad en clave vertical. La infinitud significa no sólo la extensión del límite establecido, sino también y principalmente la instancia absolutoria de toda limitación, una instancia que no tendría sentido si no hubiera límites y, sobre todo, si esos límites no fueran encontrados. La instancia absolutoria refleja que, ante cualquier límite dado o encontrado, el Yo siempre puede liberarse y superarlo, en virtud del ponerse a sí mismo; sin el dato de la finitud, esa

⁹¹ GWL § 5, GA I/2 392, FDC 120.

⁹² Para Fichte la palabra objeto (*Gegenstand*) expresa y significa lo que se mantiene en contra (*gegenstehend*) o lo contrapuesto (*entgegengesetzt*), lo que se opone, contradice o se enfrenta (*wieder-, gegen-*) a la actividad (GWL § 5, GA I/2 393, FDC 121).

⁹³ GWL § 5, GA I/2 394, FDC 122.

liberación no tendría sentido, pero sin la infinitud el Yo quedaría meramente encerrado en los límites de lo finito.

Desde la articulación entre lo infinito y lo finito, o desde la simultánea convergencia y divergencia entre Yo y No-Yo, se deduce el deber ser y la aspiración o tendencia (*Tendenz, Streiben*) a la determinación, sin la cual no se podría explicar el surgimiento del objeto. Precisamente porque el Yo absoluto es Uno e idéntico consigo mismo, razona Fichte, “es todo y es nada”,⁹⁴ porque no hay nada puesto, nada que se pueda diferenciar en sí mismo; sin embargo, *tiende, aspira* a afirmarse, y en este gesto surge lo heterogéneo como algo extraño, pero que al mismo tiempo surge del propio gesto de auto-afirmarse. De ahí que la actividad, primero puesta como inhibida, luego sea reestablecida (*wiederhergestellt*), y sin este juego de contención o detención de la actividad en ciertos contornos –que hacen a la delimitación del objeto– no se entendería para qué está la actividad o aspiración infinita. La aspiración infinita permite explicar la delimitación específica en un proceso más amplio que la contiene, es decir, permite un aspecto clave para la filosofía jurídico-política fichtiana: la unidad entre libertad y limitación –sin la cual resulta impensable la comunidad–. La actividad se atiene y, a la vez, se proyecta más allá; se concentra en un punto límite o momento y, a la vez, sale de él. De esta manera lo infinito, en la forma de lo ideal, se introyecta en lo finito, justamente para llevarlo más allá, para abrir un horizonte de posibilidades y de determinaciones, de concreciones que, además, son reformulables y reconfigurables. A partir de esta tensión o conflicto entre lo ideal y lo empírico se deduce el horizonte de transformación y de mejoramiento de lo finito, y tal contradicción resulta insuprimible mientras lo finito sea tal y lo infinito no alcance un cumplimiento absoluto, no se convierta “en una infinitud perfecta” (*einer vollendet Unendlichkeit*) o realizada, donde se aniquilan todos los objetos.⁹⁵ El sello divino, lo más profundo de nuestro ser o esencia, reaparece aquí como infinitud a cumplir y a realizar. “El Yo es infinito, pero meramente según su aspiración; él aspira a ser infinito”.⁹⁶ Si tuviera una causalidad infinita, no sería un Yo, ni se pondría a sí mismo; si no tuviera una aspiración o tendencia infinita, tampoco se contrapondría nada y, por tanto, tampoco se pondría a sí mismo.

En consecuencia, el “punto de reunión entre la esencia absoluta, práctica e inteligente del Yo” reside en que, mientras el Yo absoluto “exige comprender en sí toda la realidad y llenar la infinitud”, y se presenta sólo como Idea (y no como un contenido de conciencia, o correlativo a la experiencia; de ahí que de él no se tenga propiamente conciencia), el Yo práctico reflexiona sobre sí mismo y coloca esta Idea como su base, para desde ella proyectarse

⁹⁴ GWL § 5, GA I/2 399, FDC 126.

⁹⁵ GWL § 5, GA I/2 403, FDC 129.

⁹⁶ GWL § 5, GA I/2 404, FDC 130.

más allá y abrir la serie de lo ideal; el Yo teórico, en cambio, dirige la reflexión hacia el obstáculo, considera que su proyección está delimitada y abre la serie de lo efectivo.⁹⁷ Aquí Fichte apela a la conocida fórmula: “Si no hay ninguna facultad práctica en el Yo, no es posible ninguna inteligencia. Si la actividad del Yo va sólo hasta el punto del obstáculo, [...] no hay en el Yo y para el Yo ningún obstaculizador, ningún No-Yo”, y a la inversa: “si no hay inteligencia, [el Yo] no tiene ninguna conciencia de su facultad práctica”.⁹⁸

Nuevamente con esto se visualiza, de un lado, la importancia de la limitación (y su precedencia expositiva), porque sólo desde ella se puede explicar el surgimiento de lo heterogéneo y múltiple, sobre lo cual descansa la acción; pero, del otro lado, y al mismo tiempo, resulta prístina tanto la centralidad y el carácter fundante de la práctica, porque sin ella no se podría delimitar el No-Yo, como la relevancia de la Idea, la “piedra angular” (*Grundstein*) que sustenta internamente el sistema,⁹⁹ sin la cual la práctica no tendría horizonte. La concentración de la actividad teórica en un objeto sólo es comprensible desde una actividad práctica que se proyecte más allá, y ésta también se torna comprensible en cuanto a la actividad se le presentan límites; pero, a la vez, tanto la actividad infinita, como la actividad objetiva, llegan a comprenderse cabalmente cuando se erige la Idea que mueve a actuar.

Todos estos elementos que una y otra vez despliega Fichte no pueden ser colocados horizontalmente y en paridad, porque de ese modo, o bien se finitizaría, o bien se infinitizaría la serie, anulándola en sí misma, pues con lo primero caduca la libertad y con lo segundo la limitación. Por ende, la reciprocidad entre los elementos supone niveles en articulación: en lo más básico está el Yo inteligente, luego el Yo práctico se eleva sobre lo meramente finito, y finalmente el Yo absoluto se erige como Idea. Sin la verticalización de la reciprocidad, la tríada del Yo (absoluto, práctico e inteligente) sería una maraña incomprendible. Así como los niveles se suponen y refieren mutuamente, de la misma manera requieren una denotación (algún tipo de esquema o mapa –por así decir– para orientarse en el pensamiento), que aquí volcamos gráficamente como arriba / abajo, pero que se podría ilustrar al revés o con otras connotaciones, y que en última instancia responde a la lógica entre lo fundante y lo fundando (2.1). La verticalización de la reciprocidad –insistimos– no significa que la última deje de ser tal, ni que merma la necesidad mutua de los elementos; por el contrario, significa que esa vinculación ha de reconfigurarse en términos de parte-todo, lo que nos permite hurgar justo en aquello que escasea en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* y que, sin embargo, será tema recurrente poco después, en la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* y en el *Fundamento del derecho natural*, esto es, la comunidad de seres libres y recíprocamente delimitados.

⁹⁷ GWL § 5, GA I/2 409-410, FDC 134.

⁹⁸ GWL § 5, GA I/2 410, FDC 134.

⁹⁹ GWL § 5, GA I/2 415, FDC 139.

4.6) LA PRAXIS

Como decíamos al comienzo del apartado anterior, pese a los esfuerzos de Fichte por mostrar la organicidad del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, él mismo se manifiesta disconforme con su exposición (y con cómo fue comprendida e interpretada), y poco después (desde 1796) ensaya una nueva, la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*,¹⁰⁰ cuya ventaja reside en que trata la teoría y la práctica conjuntamente (la praxis), y no como dos ámbitos duales a conciliar. Además del simultáneo desarrollo de la teoría y la práctica, también se destacan la primacía de conceptos como “voluntad” y “querer”, y la relevancia del reino racional respecto del individuo. Tales características sobresalen en contraste con el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, que separa y abstrae teoría y práctica, que soslaya –o, al menos, solapa– la fuerza de la voluntad y el querer, y que encumbra el término Yo en desmedro de la instancia más intersubjetiva o comunitaria. En el presente apartado analizamos la unidad teoría-práctica, la praxis, y en los siguientes la voluntad y el reino racional. Sería imposible, en el marco de un capítulo y con la vista puesta en el *Fundamento del derecho natural*, tratar todas las problematizaciones que brotan en esta obra, por lo que nos ceñimos a esos temas.

Ya en el título y en la presentación de las lecciones Fichte mismo aclara que procederá de manera completamente opuesta al *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*: en vez de ir de la parte teórica a la parte práctica, la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* ofrece la filosofía integral, y parte de la práctica para introducir y explicar la teoría.¹⁰¹ Pero tampoco comienza por los principios, sino por una “Introducción” dividida en párrafos y cuya temática, en general, se asemeja notablemente a la *Primera y Segunda introducción* que analizamos en el capítulo 2. El manuscrito de Halle incluye una sola introducción, y el de Krause dos introducciones, o más precisamente, una nueva introducción que precede a la que coincide con la de Halle.

Luego, lo que en el *Fundamento* de 1794-5 constituye el comienzo, en *Nova methodo* aparece en una “Observación previa” que oficia de prólogo.

¹⁰⁰ De esta obra hay tres versiones manuscritas: la de la biblioteca de la Universidad de Halle (cuya traducción citamos habitualmente con la sigla DCnm), la de K. O. Krause y la de Eschen (esta última, fragmentaria y sintética, es bastante diferente –no en el contenido en sí, sino en la ilación y desarrollo– de las dos primeras). El descubrimiento de estas lecciones de Fichte modificó sustancialmente la interpretación no sólo del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, sino también de toda la obra de Fichte en este período. Véase: Rivera de Rosales, J., “Presentación” a Fichte, J. G., *Primera y Segunda Introducción. Doctrina de la Ciencia nova methodo*, trad. E. Acosta y J. Rivera de Rosales, Madrid, Xorki, 2016, pp. 9-32, en especial pp. 12-13.

¹⁰¹ WLnm-H, GA IV/2 17, DCnm 1; *Wissenschaftslehre nova methodo-Krause*, GA IV/3 329.

Aquí equipara el axioma o principio fundamental (*Grundsatz*) con un postulado (*Postulat*) no demostrado ni demostrable. La filosofía parte de una *That-handlung*, y los hechos o contenidos de conciencia son algo derivado. Si se observa el proceder de la conciencia, se descubre –tanto respecto del objeto o contenido pensado, como respecto del sujeto que piensa– que siempre hay actividad, y que sólo cambia la orientación de la conciencia y el tipo de relación entre sujeto y objeto pensados. Al pensarse a sí mismo, sujeto y objeto coinciden plenamente; en cambio, al pensar un objeto, se lo proyecta y pone fuera del sujeto, es decir, difieren.¹⁰² En la fundamentación, sujeto y objeto son lo mismo; en la teoría, aparecen en contraposición; en la práctica, entonces, deberíamos pensar una relación intermedia: el objeto aparece como una tarea que el sujeto se propone y, si la realiza, lleva a concordancia lo postulado. Tanto la referencia a un objeto externo, como la referencia a una acción posible/realizada, presuponen siempre la actividad que regresa, el Yo que se pone a sí mismo.

Al igual que en el *Fundamento* de 1794-5, aquí Fichte traza un camino de ascenso: toda conciencia de algo supone una conciencia de sí, toda conciencia supone una autoconciencia. Pero, si cada toma de conciencia de la conciencia requiriese una nueva toma de conciencia, el proceder se extendería al infinito o indefinidamente, y no se explicaría nada. Y sentencia: “Esta SOFISTERÍA está a la base de todos los sistemas –incluso del kantiano–”.¹⁰³ En efecto, si Kant o los kantianos (2.2, 2.3) intentan deducir la unidad *desde lo múltiple*, jamás hallarán el fundamento primero (4.1). Por ende, en cada conciencia está implícita la autoconciencia; en el contenido representado, o en el actuar mismo, el sujeto es inmediatamente consciente de sí. La unidad fundante posibilita la multiplicidad. De este modo, los contenidos de conciencia y las representaciones dependen, en última instancia, de la identidad absoluta del Yo que se pone a sí mismo.¹⁰⁴ Semejante inmediatez del ponerse se capta por la intuición intelectual (2.3) que, desde luego, no se relaciona con lo sensible, sino con la actividad.

En este punto asoma una de las claves de interpretación del proceder teórico-práctico de Fichte, una clave válida para el *Fundamento* y para *Nova*

¹⁰² WLnm-H, GA IV/2 29, DCnm 14; *Wissenschaftslehre nova methodo-Krause*, GA IV/3 334-335.

¹⁰³ WLnm-H, GA IV/2 30, DCnm 14.

¹⁰⁴ Reformulando el planteo kantiano, afirma Fichte: “El objeto (mi representación) no era una parte constitutiva de mi representación, sino que toda representación surgía del Yo. Era una IDENTIDAD del ponente y lo puesto. Esta IDENTIDAD es ABSOLUTA, y ciertamente hace posible todo representar. El YO se pone *absolutamente*; esto significa, sin ninguna mediación. Es igualmente SUJETO y OBJETO. Sólo mediante el ponerse a sí mismo llega a ser YO”; y concluye: “ponerse a sí mismo como ponente es su esencia” (WLnm-H, GA IV/2 30-31, DCnm 15-16). En vez de relacionar la representación con una supuesta cosa-en-sí, como el dogmatismo o el empirismo (2.1), el idealismo fichteano la retrotrae a la identidad del Yo, y la legitima desde éste.

methodo: actividad y reposo son dos caras de una misma moneda, y ambas están contenidas en el Yo. La actividad (el sujeto, lo actuante, el poner, el intuir o la *intuición*) y el reposo (el objeto, lo actuado, lo puesto, el producto o *concepto*) funcionan correlativamente, como dos modos de observar una misma cuestión. De ahí que la actividad pueda ser definida como *pasaje de lo determinable a lo determinado*, precisamente porque el resultado, lo fijo, lo puesto, etc., proviene de una actividad.¹⁰⁵ La determinación, el límite, lo contrapuesto, el “*No-*” del No-Yo, se desprenden de la actividad. En el simple hecho de concentrarse en algo –dice Fichte, una acción que realizamos cotidianamente y sin reparar en ella–, trazamos una delimitación y excluimos lo opuesto; delimitamos lo determinable (la esfera de posibilidades) y realizamos el pasaje de la determinabilidad a la determinación. Del mismo modo, al concentrarnos en el Yo surge un No-Yo: “Por tanto, al PONER del Yo es contrapuesto un *no ponerse* –del Yo–, un No-Yo”.¹⁰⁶

Al ponerse, el Yo indirectamente convalida un no-poner, algo puesto, fijo, que está ahí sin su intervención, como una *contra*-actividad, una contraposición a la libertad (y, por ende, una *necesidad*, que sin embargo está posibilitada por el ponerse del Yo, por la libertad). El producto constituye la cara resultante de la actividad. Coherentemente, si se piensa al Yo como objeto o en reposo, se lo considera como No-Yo, y por ello no deja de ser actividad, sino que es actividad *pensada en reposo*, actividad puesta como anulada. Lo dado, lo encontrado, son productos de lo proyectado o intencionado, como dos mitades del mismo espíritu.¹⁰⁷ En otras palabras, la actividad que se proyecta más allá de sí permite comprender el límite, lo dado, el ser, lo que la niega (*No-Yo*), como un momento de su desarrollo y, en la medida en que se concentra en ese punto, escinde la conciencia en sujeto y objeto para conocer lo encontrado; en eso consiste la teoría. Ahora bien, el Yo que se enfoca sobre el No-Yo no deja de actuar. En un sentido práctico, minimiza o inhibe su capacidad transformativa; se dispone, por ende, a desarrollar las actividades relacionadas con el conocimiento del objeto. Y todo esto sucede pura y exclusivamente en el plano del Yo. Así, el No-Yo carece de fundamentación propia:

[L]os CONTRAPUESTOS son siempre uno y lo mismo en el fundamento. Sólo en distintos modos de la actividad de nuestro Yo, en la perspectiva de sus muchos aspectos, existe su diferencia; pero

¹⁰⁵ WLnm-H, GA IV/2 31-34, DCnm 16-19.

¹⁰⁶ WLnm-H § 1, GA IV/2 35, DCnm 19. En esta deducción genética (GA IV/ 2 33, DCnm 18), la cercanía entre Yo y No-Yo resulta más clara que en el § 2 del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (4.3). Sobre lo determinable y lo determinado en esta última y en relación con lo dado: GWL § 4, GA I/2 346-347, FDC 83-84; GA I/2 350-351, FDC 86-87; GA I/2 358-360, FDC 91-93.

¹⁰⁷ WLnm-H § 1, GA IV/2 35-36, DCnm 20-21.

no es posible uno sin el otro, ellos son inseparables. Pues, de la primera proposición suprema, *que el Yo es a su vez sujeto y objeto*, se sigue todo el resto [...]. No hay ninguna actividad determinada sin [una] determinable, ninguna actividad del Yo como Yo, sin la misma como reposo, como No-Yo. Es una y siempre la misma actividad. El No-Yo es meramente una perspectiva (*Ansicht*) distinta del Yo. El Yo, en actividad, brinda el Yo; el Yo en reposo, esto significa: meramente pensado como objeto, brinda el No-Yo [...]. Por tanto, en el idealismo el No-Yo es sólo un accidente. El idealismo no tiene propiamente ningún No-Yo, sino que su No-Yo es sólo una manera particular de ver su Yo.¹⁰⁸

En la contraposición y conjunción simultáneas descansa el tercer principio de la Doctrina de la Ciencia. Lo múltiple aparece siempre conectado, sintetizado, unificado, porque aparece como lo divisible, lo delimitado, lo que está puesto contra-otro-puesto; en este sentido, *es algo*: “SER ALGO significa [que] se le puede adscribir un PREDICADO, pero sólo mediante el contraponer”.¹⁰⁹ Lo múltiple aparece en conexión con la unidad que lo posibilita.

El nuevo método le permite a Fichte desplegar un abanico de duplicidades (intuición y concepto, lo determinable y lo determinado, No-Yo y reciprocidad, actividad ideal y actividad real) en las que la práctica y la teoría no se presentan como dos partes separadas y estancas, sino en una dinámica de interrelación permanente. La dificultad reside en el recambio de términos. Así, por ejemplo, Fichte llama “actividad real” al actuar, mientras que con “actividad ideal” se refiere al conocimiento del objeto; la primera se caracteriza por la fluidez y agilidad, la segunda por el reposo y fijación. Se trata de dos caras contrapuestas de una misma actividad cuyo resorte último es la libertad. Según la forma, la actividad real-práctica consiste en una “facultad

¹⁰⁸ WLnm-H § 1, GA IV/2 39-40, DCnm 24-25. Fichte mismo se ocupa de mostrar la diferencia de esta obra respecto del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*: en relación con el primer principio (GA IV/3 32-33, DCnm 17-18), más que rectificar la exposición anterior, la amplía; pero en relación con el segundo principio señala que se trata de otro método, que contiene la virtud de mostrar la conexión entre ambos: “La determinación [o negación] del Yo de la que se parte [en el No-Yo], es a la vez también el medio de enlace entre el Yo y el No-Yo” (WLnm-H § 2, GA IV/2 41, DCnm 27). Este método permite ver ya el tercer principio junto con el segundo. Luego efectúa algunas aclaraciones: cuando en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* se enuncia la proposición lógica del No-Yo (“–A no = A”), lo absolutamente contrapuesto, ¿cómo se sabe que es cierta? ¿A quién se contrapone absolutamente? Responde Fichte: “No a otro que al Yo” (WLnm § 2, GA IV/3 42, DCnm 27). De este modo explica lo que la *Nova methodo* trata de subsanar o subrayar: la articulación y dependencia del segundo principio respecto del primero. Por eso el título del apartado 4.3 alude al entramado fundacional.

¹⁰⁹ WLnm-H § 2, GA IV/2 43, DCnm 29.

absoluta para comenzar” –un crear desde la nada, absoluta e incondicionadamente–; pero esta facultad práctica no opera sola, sino que se determina recíprocamente con la actividad ideal y el conocimiento de los objetos.¹¹⁰ La teoría ofrece el ámbito de lo determinado sobre el cual se apoya la práctica para desplegar su actividad transformadora. La facultad absoluta se delimita conforme a lo que conoce, no para reducirse a lo conocido, sino para ampliar su actuar según lo conocido.

Por consiguiente, lo dado no surge porque sí, ni por sí mismo; lo dado surge porque: “la facultad PRÁCTICA [o de encontrarse determinándose] tiene que tener un concepto libremente proyectado, que se llama concepto de fin”.¹¹¹ Así, prosigue Fichte, de la facultad práctica se deduce que el sujeto *intuye* y a la vez *concibe* (opera con conceptos), es *actuante* e *inteligencia*, y ambos aspectos son inseparables. El concepto de fin traza un horizonte desde el cual los objetos son delimitados, comprendidos, conocidos a través de la inteligencia. Sólo de este modo la libertad puede concretizarse y no quedar encerrada en su absolutidad o abstracción. Sólo de este modo, a través de la finitud que recorta de la unidad de lo determinable un ámbito determinado, el sujeto deviene consciente de su actuar real. Dice:

El acto del Yo como actividad real es, en efecto, un transitar de la DETERMINABILIDAD a la DETERMINACIÓN –esto significa: la facultad práctica, o la libertad ABSOLUTA, elige, de entre la esfera de lo determinable, una parte, lo determinado, que extrae de la suma de lo determinable [...]. Pero nuestra libertad absoluta como tal, en su elección, no está ligada [a lo determinado]; ella puede salirse y elegir más o menos lo infinito. Ninguna parte le es prescrita como la última.¹¹²

Cuando la actividad real se detiene y concentra en algo dado o encontrado, lo considera como obstáculo o inhibición que, en rigor, fue deducido de esa misma actividad proyectada más allá. Por lo tanto, la teoría emerge

¹¹⁰ WLnm-H § 2, GA IV/2 44-46, DCnm 29-31; § 3, GA IV/2 46-47, DCnm 32. Tal definición de libertad atraviesa esta obra y se conecta con el *Fundamento del derecho natural* (GNR § 10, GA I/3 404, FDN 192-193), tema que trataremos en 7.3.

¹¹¹ WLnm-H § 4, GA IV/2 47, DCnm 32. “La actividad PRÁCTICA es originariamente sólo un ESFUERZO (*STREBEN*) de una INTELIGENCIA; la actividad ideal [teórica] no existe por sí misma, sino mediante su objeto [...]. El Yo debe poder divisar su ACTUAR posible, y deducir, desde cierto actuar, su actuar POSIBLE. Todo ACTUAR libre determinado presupone una proyección del concepto [...] que tiene su fundamento en que el Yo libre posee, previamente a todo ACTUAR, un conocimiento de sus posibilidades de acción en general” (WLnm-H § 5, GA IV/2 62, DCnm 48).

¹¹² WLnm-H § 4, GA IV/2 50, DCnm 36.

como una modalidad específica de la práctica, como un suspender la actividad real y desarrollar la ideal en la contemplación del objeto.¹¹³ Es una actividad específica, que se distingue respecto del actuar en general en cuanto se trata de un actuar determinado y con ciertas características, pero al mismo tiempo también es un actuar, por lo que sigue siendo parte de la práctica. Con esto Fichte se previene de la separación y de la presunta independencia de la teoría respecto de la práctica, y elabora –a nuestro entender– una genuina filosofía de la praxis, donde teoría y práctica no pueden concebirse por separado sino en profunda unidad, y donde prevalece –podríamos decir: en la línea marxiano-gramsciana– la práctica misma. Para Fichte, la limitación (lo determinado, el enfrentamiento con un objeto) no constituye un dato último e irrecusable, ni se erige fuera de la actividad, pues limitarse y conocer un objeto es otra manera de actuar, que consiste en un ponerse pasivo o en la situación de padecer, de entregarse o –como decía arriba– “perderse” en el objeto. Lo que posibilita la delimitación es precisamente la libertad:

La *Crítica de la razón pura* [...] dejó irresuelta la pregunta: ¿por qué me represento algo? [...]. La Doctrina de la Ciencia responde: porque me encuentro como ACTUANTE. [...] En la única acción intuible y efectiva no hay una, sino dos series simultáneas: primero, la libertad; y segundo, la LIMITACIÓN de la actividad que es contenida. Ninguna existe separada de la otra, sino que ambas están siempre reunidas. Ahora bien, por eso el No-Yo llega a ser objeto de conciencia. Mediante el actuar y con el actuar el No-Yo se llega a descubrir. Por lo tanto, el No-Yo *en sí*, o la cosa *en sí*, es *nada*; sólo en referencia al actuar es algo.¹¹⁴

La limitación no subsiste por sí misma, sino sólo en relación con el actuar, la libertad. Por contrapartida, una actividad sin limitación carece de conciencia; es decir, más allá de la acción recíproca (*Wechselwirkung*), el Yo en-sí también es nada, o es mera “idea”. El actuar real requiere limitación, recorte de la esfera de posibilidades o de la determinabilidad, para concretarse. De lo contrario, si fuera totalmente ilimitado, no habría otredad, ni conciencia de eso otro.¹¹⁵ Como observamos (4.4), Fichte teje su pensamiento entre dos polos: *no hay libertad sin limitación, no hay limitación sin libertad*. Esto no significa (a) que la limitación sea absoluta e inmodificable, (b) ni que la libertad pueda realizarse instantáneamente; sino que (c) libertad y limitación en contraposición recíproca están contenidas en un Yo libre. De

¹¹³ Sobre el objeto como obstáculo y la actividad ideal: WLnm-H § 5, GA IV/2 57 ss., DCnm 43 ss.

¹¹⁴ WLnm-H § 4, GA IV/2 54-55, DCnm 40. Sobre la relación entre libertad y limitación: WLnm-H § 6: GA IV/2 67-79, DCnm 53-65.

¹¹⁵ WLnm-H § 5, GA IV/2 61, DCnm 47.

ahí que Fichte se oponga (a) al dogmatismo, al empirismo (2.1), (b) al dogmatismo trascendente y (c) al kantismo “a medias” o mal entendido (2.2). Si se separan teoría y práctica y se las pretende justificar cada una por sí, entonces jamás se captará que la limitación ocurre en virtud del actuar del sujeto y, por tanto, que aunque éste no la produzca totalmente (pues la encuentra), la conoce (o reconoce) para poder actuar y, si así lo quiere, también transformarla. Que el sujeto encuentre límites forma parte de su inserción en la finitud; pero, en cuanto libre, los legitima, comprende, supera, etc.

En lo sucesivo, Fichte retoma la terminología de la parte práctica del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (4.5): impulso (*Trieb*), esfuerzo o aspiración (*Streben*) y sentimiento (*Gefühl*). Analizaremos el último para observar cómo juega la libertad (práctica) en el conocimiento (teoría). En el sentimiento convergen el Yo y el No-Yo, lo subjetivo y lo objetivo, la actividad y el padecer:

El sentimiento es absolutamente lo que es y porque es; lo DADO mediante el sentimiento no es objeto de un actuar, no puede ser cambiado. La presentación del sentimiento en el mundo exterior es la materia; por tanto, no puedo (para y mediante mi sentimiento) crear ni aniquilar un múltiple, no puedo hacer que mi sentimiento me AFECTE de otra manera a como me AFECTA, porque es el límite originario de la facultad entera del YO.¹¹⁶

Según esta consideración, el sentimiento resulta inmodificable. En efecto, Fichte prosigue mostrando que la libertad del Yo requiere una multiplicidad de sentimientos, entre los cuales se puede elegir y proyectar el concepto de fin. Aclara, nuevamente contra Kant o contra los kantianos, que no basta con mostrar la referencia de los sentimientos a la conciencia, y que de este modo no se obtiene la identidad del Yo. Así, por ejemplo, en la comparación de dos sentimientos –la degustación de dos vinos–, dice: “Ambos dependen en cierta medida de nuestra libertad”,¹¹⁷ porque en cada caso opera la actividad, ya sea focalizándose en un sentimiento o en otro, ya sea abstrayéndolos del contexto restante, ya sea insertándolos en el sistema de nuestra sensibilidad completa o total que permite la comparación de distintas experiencias.

Ahora bien, en el conocimiento la libertad parece sobrevolar los contornos, o regular el ordenamiento y significación de los sentimientos, pero presuponiendo siempre una materia inalterable y dada. Es decir, en la teoría parece primar la coacción: el sujeto sólo puede representarse el objeto de una

¹¹⁶ WLnm-H § 5, GA IV/2 64, DCnm 50. La caracterización del sentimiento en: WLnm-H § 5, GA IV/2 63, DCnm 49; § 6, GA IV/2 70-72 ss., DCnm 56-57 ss. Sobre el tema: Rivera de Rosales, J., “La relevancia ontológica del sentimiento en Fichte”, en López-Domínguez (ed.), V., *Fichte 200 años después*, Madrid, Complutense, 1996, pp. 45-73.

¹¹⁷ WLnm-H § 5, GA IV/2 65, DCnm 51.

determinada manera. Luego, ¿en qué sentido sería libre? Fichte mismo se plantea esta objeción, la responde y la lleva hasta sus últimas consecuencias:

La limitación de la intuición Y significa la coacción del pensar (*Denkzwang*), por la cual tengo que pensar y representarme un objeto precisamente así, y no de otra manera –y por eso encuentro de él un sentimiento–. Pero ¿soy y me siento, entonces, ABSOLUTAMENTE coaccionado al respecto? –RESP.: No ABSOLUTAMENTE, sí *condicionado*. Pues también puedo no pensar un OBJETO, o [pensarlo] con otra forma y otro color. Pero entonces mi representación no es *verdadera* [...]. En efecto, podría representarme algo también de otra manera, según esto, incorrectamente; por lo tanto, depende originariamente de mi libertad si quiero someterme a esta necesidad o coacción del pensar.¹¹⁸

El sujeto encuentra el objeto, mediante el sentimiento, de una determinada manera, y puede representarlo tal como lo encuentra, o modificarlo, o incluso quitarlo totalmente de su atención. En este sentido, el objeto *condiciona* al sujeto, pero no lo *determina*, no lo obliga en absoluto a representarlo con tales y cuales características. ¿Qué sucede si no lo representara tal como lo encuentra? ¿Qué significa que la representación no sea “verdadera”? Fichte cuestiona esta aseveración, porque sugiere una cosa exterior desde la cual refrendar la representación. Sin embargo, no defiende una concepción correspondiente de la verdad (pues incurría en dogmatismo), sino que, por el contrario, abona una concepción práctica: en caso de que el sujeto no se representase el objeto tal como lo encuentra (con lo cual ya trazaría una

¹¹⁸ WLnm-H § 7, GA IV/2 89, DCnm 74-75. En estos pasajes la “intuición Y” significa la intuición dirigida a un objeto, y se da siempre junto con la “intuición X”, que refiere a la auto-intuición (WLnm-H § 7, GA IV/2 83, DCnm 69; § 8, GA IV/2 94, DCnm 80). La argumentación que trazamos aquí reaparece en el § 10: primero afirma que la materia no se puede eliminar o aniquilar; luego que, desde el punto de vista genético de la “filosofía crítica”, “la materia surge para nosotros mediante las leyes de nuestra razón –en nosotros, y no desde el exterior–” (WLnm-H § 10, GA IV/2 103, DCnm 90). También en *Grundriss* realizó una deducción de la sensación (*Empfindung*) (§ 2, GA I/3 147-151), y en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* una deducción de la materia: las cualidades que se atribuyen a los objetos (dulce, amargo, rojo, etc.) son algo subjetivo que no se puede describir; ahora bien, ¿cómo sabemos que el otro tiene el mismo sentimiento sobre determinada sensación? ¿Cómo sabemos que se trata de la misma impresión de lo dulce? Es sólo una concordancia “en las palabras”, porque nada garantiza que uno y otro llamen dulce a lo mismo: “la cosa (*Sache*) está únicamente en el ámbito de lo subjetivo” (GWL § 10, GA I/2 439, FDC 157). Sin embargo, esta determinación subjetiva se transfiere a lo exterior, a una presunta materia que, en rigor, existe sólo en un sentido conceptual: “la materia, como tal, de ninguna manera cae en los sentidos, sino que sólo puede ser pensada o proyectada por la imaginación productiva” (GWL § 10, GA I/2 448, FDC 159).

diferenciación), las dificultades de esta discordancia entre lo encontrado y lo representado se darán al momento de actuar.

En suma, la teoría forma parte de la práctica, y aunque opera específicamente con sus propias reglas o categorías (espacio, tiempo, causalidad, sustancialidad, etc.) y como si se suspendiera la actividad, no se independiza ni se autonomiza, sino que responde funcionalmente a esta esfera superior.¹¹⁹ Y aunque el contenido encontrado —el sentimiento— pareciera imponer una determinada representación, aceptarlo tal como se da, o no hacerlo, siempre concierne a la libertad.

4.7) LA PRIMACÍA DE LA VOLUNTAD

El segundo de los aspectos destacados de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, la relevancia de los conceptos de querer y de voluntad (*Wollen, Willen*),¹²⁰ se conecta con lo anterior, la unidad entre teoría y práctica, en cuanto la primacía de la libertad se muestra en este caso incluyendo al impulso, esfuerzo o aspiración y tendencia, junto con el querer y voluntad, pero con ciertas connotaciones específicas. Aunque ya en el § 5 de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* Fichte anticipa la relevancia del querer (“el fundamento de su SER entero reside en él [el Yo]; en efecto, en el QUERER”),¹²¹ lo trata con detalle en el § 11. En un camino de ascenso o regresión de condiciones —de acuerdo con el procedimiento genético— el querer se sitúa en la instancia originaria, como algo inmediato, directamente relacionado con la libertad, y en paralelo con el pensar. En efecto, el querer se encuentra a la base del actuar, y en la medida en que evalúa distintas opciones, el pensamiento se despliega como deliberación. Ésta oscila entre distintas opciones, hasta que elige y *decide*. En la previa a su concreción, el querer se traza sólo idealmente en la apertura de un ámbito de determinabilidad. Al elegir y decidirse, realiza el pasaje de la determinabilidad a la determinación, y produce algo nuevo:

El QUERER no puede ser deducido, sino sólo mostrado en la intuición. Es algo originario; es todo lo primero y lo más inmediato;

¹¹⁹ Tras la deducción del tiempo en el § 12, Fichte puede mostrar la relación teoría-práctica de manera didáctica: “Todo conocimiento del ser libre se refiere necesariamente a su querer y actuar [...]. Todo conocimiento es práctico, no sólo en la perspectiva de su ocasión o del lado de su surgimiento, sino también en la perspectiva de su uso posterior o del lado de su referencia a un actuar ulterior” (WLnm-H § 15, GA IV/2 173, DCnm 162).

¹²⁰ En el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia, Willen y Wollen* aparecen sólo una vez cada uno, ambos en contra del fatalismo (GWL § 5, GA I/2 398, FDC 125; § 8, GA I/2 424, FDC 125).

¹²¹ WLnm-H § 5, GA IV/2 57, DCnm 43.

QUIERE una vez y mira cómo lo haces [...]. Tenemos, de las acciones posibles, también una representación determinada y un concepto determinado, como algo posible, dependiente de nosotros; pero el concepto de actuar está, en el DELIBERAR, aún oscilando, no se fija todavía sobre ningún ACTUAR determinado, pues lo puesto contrapuesto no es excluido aún, sino incluso posible. Por lo tanto, en este oscilar se nos aparece el concepto de ACTUAR, en la medida en que aún no estamos decididos.

Pero si nos pensamos como tomando una decisión [...], entonces se nos aparece el concepto de nuestro actuar como algo, como lo ÚNICO que debe suceder [...]. Por lo tanto, en el QUERER nos aparecemos a nosotros mismos como produciendo algo nuevo [...]. Lo QUERIDO existía en la DELIBERACIÓN sólo IDEALMENTE [...]. Por lo tanto, el querer aparece como *produciendo* desde nuestra limitación autogestada de la facultad de la voluntad.¹²²

Mientras la deliberación flota sobre una multiplicidad de posibilidades, “lo querido” se mantiene en el plano ideal de lo pensado que aún no es realizado. Ahora bien, una vez que el querer se concentra en un punto, lo delimita, define y despeja los otros múltiples posibles puntos, y recién entonces supera la indeterminación previa y procede a la acción. En este caso sujeto y objeto (el querer y lo querido) se encuentran estrechamente reunidos:

La voluntad es, por tanto, algo absoluto –sujeto y objeto son uno y precisamente lo mismo–. No hay aquí ningún objeto previo al oscilar, como en la intuición externa [...]. Pues el querer y el pensar del querer no están separados en la conciencia, como en la representación de un objeto –donde, en cambio, me distingo como lo representante y lo representado–; sino que soy UNO, pensando el QUERIENTE (*WOLLEND*) y lo QUE QUIERE (*WOLLENDE*). [...] Por tanto, el querer es lo supremo y originario; si no me pienso queriendo, entonces no soy nada.¹²³

A diferencia de la teoría, que se basa en la escisión, lo querido (objeto) es una expresión del sujeto que quiere. Mediante el querer y su concreción,

¹²² WLnm-H § 11, GA IV/2 113-114, DCnm 100-101. Esta primacía del querer también significa que la práctica contiene a la teoría, y que el querer se correlaciona con el pensar o inteligencia (Zöller, G., *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; y “Die Einheit von Intelligenz und Wille in der WL nova methodo”, en *Fichte-Studien*, nº 16, 1999, pp. 91-114).

¹²³ WLnm- H § 11, GA IV/2 115, DCnm 101.

el sujeto se realiza a sí mismo llevándose fuera de sí y, en este sentido, *produciendo* absolutamente el objeto.

Luego Fichte se distancia de Kant: los noúmenos kantianos –dice– son “cualidades ocultas” ubicadas por debajo de la experiencia, pero de las que no sabemos nada. De modo coherente, Kant rechaza todo “puente” entre el mundo inteligible y el mundo de los fenómenos; y esto sucede “porque Kant consideró al Yo sólo de un lado, como meramente reuniendo un múltiple [dado] – no también como PRODUCIENDO lo múltiple”.¹²⁴ La Doctrina de la Ciencia, en cambio, ofrece una solución a este dualismo, en cuanto pone el mundo inteligible como fundamento desde el cual se construye el mundo sensible, y ambos descansan a su vez en el Yo y en la unidad sujeto-objeto. La Doctrina de la Ciencia explica la teoría desde la práctica, y la práctica desde la identidad del Yo. En un punto de vista regresivo, muestra cómo lo múltiple se reúne en las unidades fundamentales, y cómo crece la facultad productiva del Yo. En un punto de vista progresivo, muestra cómo la unidad se abre en lo múltiple y la facultad productiva se entrelaza y dialectiza con las condiciones concretas de realización.

Casi de modo imperceptible, Fichte se desplaza del término “querer” al de “voluntad” sin esbozar matices distintivos. Pero al momento de configurar la voluntad, la contrapone al concepto de deseo (*Wunsch*). Por una parte, si el deseo se orienta a algo que no depende de la voluntad (por ejemplo, dice, que me regalen mil táleros), no merece mayor consideración; por otra, si el deseo se orienta a algo que depende de la voluntad y, no obstante, no conlleva una decisión y determinación del querer (es decir, no acopia los medios necesarios para tal fin), entonces se prolonga la oscilación indefinidamente. Por ende, el deseo se distingue del querer en cuanto no separa su objeto de los restantes posibles, es decir, no se concentra en un punto, sino que libera la imaginación y genera un “hiato” intransitable entre el objeto deseado y el sujeto que desea. Por el contrario, la voluntad se concentra en un punto que abstrae de los restantes posibles y su marcha prosigue continuamente. Para que la imaginación no fluya errante, el Yo cuenta con la “fuerza”, “energía” o “aplicación de poder”, que le permite dirigirse a un punto específico.¹²⁵

Ahora bien, esta capacidad de la voluntad de concretizarse se refleja claramente en el mundo sensible. Éste es el aporte original de la Doctrina de la Ciencia, lo que la distingue de Kant. Para mostrar cómo se realiza la voluntad hay que recordar que lo múltiple no subsiste solo, sino siempre en referencia a la unidad que lo posibilita (2.3). ¿Cómo, y mediante qué, una multiplicidad de sentimientos aparecen conectados, sistematizados, condicionados recíprocamente, encadenados por la dependencia? Lo múltiple aparece –prosigue Fichte– “como efecto (*Wirkung*) de una única e indivisible actividad

¹²⁴ WLnm-H § 11, GA IV/2 115, DCnm 102.

¹²⁵ WLnm-H § 11, GA IV/2 117-118, DCnm 103-104.

causal (*Wirksamkeit*) de la voluntad, como producto del YO, y debe ser referido a esta voluntad suya”.¹²⁶ Lo múltiple se funda en la concreción de la voluntad que se pone a sí misma acompañando y, a su vez, conservando en tal diversificación la referencia a la unidad fundante. En la Doctrina de la Ciencia la voluntad se coloca en la cima del sistema, y sólo a partir de ella hay que comprender el resto. Y el resto no es un conjunto caótico de elementos dispersos ante los cuales la voluntad se comporta pasivamente, sino que, antes bien, el resto es la voluntad poniéndose en cada elemento.

Llevada a la instancia originaria, la voluntad –o el querer, o la libertad– presentada en toda su pureza y despojada de cualquier connotación empírica, adquiere una “absolutidad” tal que se torna vacía. Requiere, entonces, de un desenvolverse mediante la limitación, de un configurarse y volverse empírica –un pasaje de la determinabilidad a la determinación–, para devenir concreta y realizarse. Pero no se trata de un agregado extrínseco, algo que proviene de afuera o que depende de la experiencia, sino de una autodeterminación, una finitización interna. En efecto, la determinabilidad manifiesta que el querer tiene que limitarse *en general*, esto es, tiene que producir un múltiple para configurarse y no quedar encerrado en un monismo inocuo o trascendente; sin embargo, esto no significa que el querer puro dependa del querer empírico, sino que éste se subordina a aquél, porque el querer puro produce el empírico.¹²⁷ Aunque la libertad “no es posible sin limitación”, afirma Fichte, “no puede ser suprimida”.¹²⁸ Y más abajo:

[Si] queremos pensar –la libertad– antes de toda intuición y como condición de toda intuición y de toda conciencia [...], lo que se añade mediante la conciencia tiene que ser separado; y permanece entonces la mera ABSOLUTIDAD restante [...], que para nosotros es impensable y vacía, si no introducimos con el pensar algo EMPÍRICO, que no genere ningún quiebre en la PUREZA del concepto.¹²⁹

Así como lo sensible aparece vinculado con una libertad que permanece pura y sin anularse, de la misma manera el querer puro y la voluntad pura se relacionan con lo sensible sin resquebrajarse ni mermar en su naturaleza ontológica.¹³⁰ Como señalamos desde el comienzo (4.1), la doble articulación

¹²⁶ WLnm-H § 11, GA IV/2 119, DCnm 105.

¹²⁷ WLnm-H § 12, GA IV/2 130-134, DCnm 117-122.

¹²⁸ WLnm-H § 12, GA IV/2 130, DCnm 117.

¹²⁹ WLnm-H § 12, GA IV/2 131, DCnm 119. Sobre el comienzo absoluto cuya inmediatez no se puede captar sino discursivamente: WLnm-H § 16, GA IV/2 223-224, DCnm 217; § 17, GA IV/2 230-231, DCnm 224-225.

¹³⁰ WLnm-H § 12, GA IV/2 134-135, DCnm 121-122. El tema prosigue en WLnm-H § 13, GA IV/2 146 ss., 133 ss., y se sintetiza en el § 14: GA IV/2 162-263, DCnm 151-152.

entre la reciprocidad horizontal de los elementos se condice con la organicidad en términos verticales.

Por consiguiente, cuando Fichte afirma que el mundo no es más que la voluntad realizada, no hay que enfatizar tanto la limitación como sí la libertad produciéndose a través de la limitación, si no se quiere cortar el sistema y convertirlo en “medio” idealismo (2.2).¹³¹ Por ejemplo, en los siguientes pasajes: “Sólo el pensar puro PRODUCE algo real”.¹³² “Lo real es la materia, lo material, pero en cuanto pensada mediante la actividad libre de un ser libre [...]; por eso, tiene que llevar algo en sí, tener el sello del ser libre activo. Éste no puede ser otro que la libertad, la mismidad”.¹³³ “El mundo es PRODUCTO de mi espíritu entero, y mi espíritu entero consiste en el pensar puro. Ambos, el pensar puro y el mundo, son uno”.¹³⁴ “Todo, en la experiencia, es sólo una perspectiva sensible de lo suprasensible”.¹³⁵ Los pasajes resultan clarísimos. En suma, la primacía de la voluntad no admite ninguna merma, ni la introducción subrepticia de un empirismo solapado, pues ya desde su organización interna se entiende que la limitación funciona intrínsecamente y no como dato último o externo.

4.8) EL REINO RACIONAL, LA EXHORTACIÓN, EL INDIVIDUO

En medio de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* Fichte apuntala un punto firme, supremo, crucial para analizar lo anterior y lo posterior, la base de todo el sistema. Aquí dilucidaremos cómo llega y qué implicancias posee este punto importantísimo. Ante todo, el contexto en que formula semejante aseveración es el § 12, donde profundiza el concepto de tiempo articulándolo con lo uno y lo múltiple. En las “Notas”, que configuran buena parte del parágrafo, afirma: “Llegamos ahora al PUNTO PRINCIPAL”.¹³⁶ “Principal” porque todo lo anterior está contenido instrumentalmente como lo mediato (*als das mittelbare oder als Hülfsmittel*) y, además, porque es el más difícil. Se trata de un corte-bisagra, centrado en la voluntad pura.¹³⁷ Sin embargo, en vez de esclarecer el asunto, Fichte vuelve sobre los temas anteriores (libertad y limitación, concepto de fin y conocimiento del objeto, sentimiento y fuerza, etc.). Luego avanza sobre la intuición intelectual, la limitación práctica en el

¹³¹ WLnm-H § 13, GA IV/2 155, DCnm 143; § 16, GA IV/2 196-197, DCnm 188-189.

¹³² WLnm-H § 17, GA IV/2 238, DCnm 233.

¹³³ WLnm-H § 17, GA IV/2 242, DCnm 237.

¹³⁴ WLnm-H § 17, GA IV/2 243, DCnm 238.

¹³⁵ WLnm-H § 18, GA IV/2 251-252, DCnm 247.

¹³⁶ WLnm-H § 12, GA IV/2 127, DCnm 114.

¹³⁷ WLnm-H § 16, GA IV/2 178, DCnm 168. En *Wissenschaftslehre nova methodo-Krause*: § 13, GA IV/3 447, y 532-533. A estos temas le dedicamos “Lo inteligible y lo sensible. Consideraciones sobre el § 13 de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*”, en *Endoxa: Series Filosóficas*, nº 30, 2012, pp. 273-298.

sentido de no-poder o deber, y el deber en relación con lo determinable y con el Yo, sin referencia alguna –en varias páginas– al “punto principal”.

En relación con el pasaje de lo determinable a lo determinado en el Yo, Fichte se pregunta cómo el Yo deviene determinado, y ahora sí ingresa en lo que había prometido: “La YOIDAD era hasta ahora nuestra actividad que regresa en sí. Pero ésta también está en otros seres, mis iguales. También éstos se deben poder limitar a sí mismos”.¹³⁸ Y tras aclarar que hasta las plantas poseen una actividad que regresa en sí, señala que el pensamiento permite afirmar “yo soy YO” (*ich bin ICH*), lo que distingue al hombre del resto de los seres con actividad. Esto significa que el hombre *se encuentra*, y que se encuentra *como individuo*. Si un individuo es algo determinado, ¿qué sería lo determinable? Lo determinable refiere a lo inteligible, lo puramente espiritual, a toda razón y libertad, al “reino” de los seres racionales. El problema reside en que la racionalidad de los otros seres no se capta de manera sensible, sino que se deduce, a partir de ciertas percepciones; se deduce que detrás de lo expresado hay pensamiento. El *alter ego* no constituye un dato de los sentidos, sino una manifestación de la razón: “no veo, no escucho, no siento, la razón o un querer libre de otros [seres] fuera de mí”.¹³⁹

Más aún –prosigue Fichte–: el sistema crítico de Kant quedó incompleto precisamente por no tratar este punto, pues Kant jamás explicó la admisión de seres racionales exteriores al sujeto. A continuación explora algunas alternativas: al otro no se puede llegar por la experiencia, porque bien afirma Kant que la razón no es perceptible ni se posee experiencia de algo en-sí; no obstante, Kant se acercó a este punto en el tema de la reflexión de la *Crítica del juicio* y lo presupone –sin mostrarlo– en el imperativo categórico, cuando extiende la máxima a todos los seres racionales. Sin embargo, Fichte va más allá y cuestiona la escisión entre razón teórica y razón práctica, escisión que “Kant y todos los kantianos” han subestimado. Pero si no se explica cómo el sujeto obtiene el conocimiento de otros seres racionales fuera de él, entonces la razón práctica no tendría ningún asidero, porque no se podría explicitar su extensión o universalización, no se sabría ciertamente su ámbito de aplicación. En general, sin conocimiento no hay un actuar práctico seguro (4.6), y el problema se agrava si no se puede delimitar el conocimiento del otro, porque entonces fácilmente se lo podría confundir con las cosas.¹⁴⁰

En la consideración fichteana de la intersubjetividad se destacan dos polos negativos: (a) si el otro se deduce del Yo que cada individuo encuentra en sí mismo, lo universal parece someterse a lo particular; (b) si el otro, o lo universal, es previo a la asunción del sí-mismo, ¿qué sentido tendría la libertad? Para evitar que el individuo se ponga por encima de lo universal, Fichte

¹³⁸ WLnm-H § 12, GA IV/2 141, DCnm 129.

¹³⁹ *Ibídем*.

¹⁴⁰ WLnm-H § 12, GA IV/2 142-143, DCnm 129-130.

lo dialectiza en la interacción recíproca; y para evitar que sea un mero producto de lo universal independizado, convierte a éste en inmanente (2.1, 2.3):

Lo primero y supremo que encuentro soy *yo*. Pero yo no me puedo encontrar sin encontrar también otros seres racionales. Si no se piensan también otros [individuos], no tiene ningún sentido [pensar que] soy INDIVIDUO. Por tanto, la experiencia parte de un reino de seres racionales, bajo los cuales también yo soy pensado; y con este mundo inteligible se conecta cierta y correctamente todo fenómeno restante. Y por esto se ve cómo la completa experiencia restante se conecta con lo determinable; en efecto, el mundo de la experiencia y el mundo sensible concluyen en el reino de seres racionales.¹⁴¹

La realidad entera está contenida y fundamentada en el reino de seres racionales. El mundo sensible no existe por sí, sino porque está encerrado en el mundo inteligible. Lo mismo vale para la experiencia del otro, que como *Erscheinung* manifiesta algo más, la racionalidad de un ámbito compartido. Para pensarme como individuo –argumenta Fichte– necesariamente tengo que pensarme conectado con seres racionales en una comunidad. En rigor, lo más alto y originario que encuentro (*ich*), es uno *entre otros*, y *sin los otros no podría encontrarme* (3.4). Pero los otros no pueden sustituir –abusando de la cacofonía– mi propio encontrarme. En este sentido, el individuo resulta de la interacción con otros y de su pensarse racional. Ni se produce solo, ni es meramente producto de la interacción o del reino racional. En ese reino, que no se presenta ajeno sino constitutivo del sí mismo y de los otros, participa y se constituye a sí mismo en relación con otros.

A su vez, con esta concepción que unifica el mundo inteligible y el mundo sensible de modo tal que uno no pueda ser comprendido sin el otro, Fichte no sólo ratifica su disputa contra el empirismo / kantismo / dogmatismo solapado (2.2, 2.3), sino también garantiza que lo inteligible no se enajene en un ámbito inalcanzable, pues resulta constitutivo de lo sensible, y reafirma así tanto la unidad teoría-práctica como la primacía de la voluntad (4.6, 4.7). Sin embargo, la interacción recíproca no debe distraernos hacia una comprensión básica o cercada en el tercer principio de la Doctrina de la Ciencia (lo mismo ocurre con libertad-limitación): que lo inteligible y lo sensible se vinculen uno con otro no significa que estén a la par o al mismo nivel, en una suerte

¹⁴¹ WLnm-H § 12, GA IV/2 143, DCnm 130. En otras palabras, el reino racional no puede ser trascendente, porque en tal caso el individuo sería un mero producto, pero tampoco exclusivo, porque en tal caso sería para legitimar el sometimiento de unos a otros, sino que el reino racional es la unidad fundante de la experiencia donde el individuo necesariamente tiene que pensarse y percibirse *entre otros*.

de dualismo extendido, sino que la unidad intelible-sensible (o razón y manifestación) se funda en lo intelible, en lo racional, siendo lo sensible un modo en que lo intelible se expresa. Así como la limitación se subsume en la libertad, o la reciprocidad/determinación del tercer principio se explica desde el primero, lo deducido queda contenido en la instancia desde la cual se deduce. De otra manera: que el todo se muestre a través de las partes y que las partes sean constitutivas del todo, no los equipara exactamente; aunque estén en una relación recíproca que solemos concebir horizontalmente, se trata al mismo tiempo de una relación *vertical* de determinación interna. Lo múltiple converge en la unidad que lo contiene, y la unidad no sería tal si no contuviera un múltiple; pero la unidad y lo múltiple no comparten el mismo rango ontológico:

Ambos MUNDOS, el INTELIGIBLE (pensado) y el mundo de la experiencia (encontrado) son *al mismo tiempo* y permanecen en acción recíproca, ninguno [está] sin el otro. Precisamente en cuanto pienso el mundo de la experiencia, tengo que pensarla con el INTELIGIBLE para llevar a UNIDAD a lo MÚLTIPLE de nuestra experiencia, y así al revés. [...]. Ambos no son algo en sí [...]. Si se quisiera admitir algo *en sí*, entonces sería la determinación de la VOLUNTAD PURA.¹⁴²

Y la voluntad pura corresponde a lo intelible.

Ahora bien, ¿cuál es el “punto principal” que Fichte había prometido? En el siguiente pasaje se despeja la incógnita y el modo en que debe comprenderse la interacción recíproca de lo intelible y lo sensible, así como se muestra una manera de argumentar muy similar a la del *Fundamento del derecho natural* (6.3, 6.4). El proceder de la Doctrina de la Ciencia se halla en un círculo: la conciencia sensible no se puede explicar a sí misma, y necesita algo elevado sobre todo lo sensible, es decir, tiene que admitir algo suprasensible o intelible. Para que éste se muestre en la conciencia, tiene que devenir determinado, y esto sólo ocurre con la voluntad:

porque sólo ella [la voluntad] es objeto inmediato de la conciencia; sólo ella es inmediata actividad REAL del YO. Por tanto, el fundamento de explicación de nuestra conciencia es la voluntad PURA.

El Yo y el reino de seres racionales alrededor mío son el primer objeto de esta conciencia nuestra, y los objetos restantes de nuestro conocimiento se encuentran ahora fácilmente y desde sí mismo.

Ahora tendríamos finalmente un PUNTO firme, y todos los anteriores párrafos son, por así decir, sólo la introducción para alcanzar

¹⁴² WLnm-H § 12, GA IV/2 144, DCnm 131.

este punto supremo. Desde ahora comienza el camino de deducción de todos los restantes objetos de nuestra conciencia.¹⁴³

Por consiguiente, el punto principal es la voluntad pura que se manifiesta de manera sensible. Se trata de la unidad última en el proceso de fundamentación. Así, la interacción inteligible/sensible, o reino racional/individuo, no debe comprenderse sólo en términos de necesidad mutua, sino también en términos de dependencia: lo primero *funda* lo segundo. Este pasaje ofrece un matiz respecto del anterior, donde el “reino racional” refería a *todo* ser racional, al género humano. En este pasaje, en cambio, el “reino racional” refiere a lo que circunda, a lo que está alrededor (*um mich her*); no es un genérico difuso, sino una suerte de universal concreto, universal con particulares, o un todo con partes. El reino racional puro y completamente inteligible equivale a la realización de la concordancia absoluta del Yo consigo, es decir, a la pura comunidad ética; en cambio, en la medida en que lo inteligible se articula con lo sensible, la comunidad de seres racionales equivale a una comunidad concreta, donde los particulares no se anulan en su particularidad; lo que no significa que tal comunidad *ya esté* realizada –o quizás sólo lo esté en la idea–, pero sí significa que *puede* ser realizada y que no configura un ideal inalcanzable (1.3).

¿En qué consiste este reino de seres racionales? La razón misma se determina mediante la individualidad, que implica su delimitación interna y, por lo tanto, aquello que permite que cada uno se afirme como individuo. De ahí que Fichte distinga tres grados: (a) la voluntad pura, o “ABSOLUTIDAD del reino racional completo”, lo supremo; (b) la ulterior determinación de este reino mediante lo contenido y delimitado en él, la individualidad en general; (c) la determinación de la individualidad en una instancia concreta, el querer empírico a partir de “mi auto-actividad entera”.¹⁴⁴ En términos clásicos, lo universal, lo particular, lo singular. El individuo forma parte de la razón, pero en una comunidad de seres con los cuales efectivamente actúa de manera conjunta, y en ese mismo entramado se despliega su singularidad y se constituye como individuo. En este esquema, los sujetos interactúan unos con otros también en el plano sensible; pero el plano sensible no se presenta solo, sino como un signo de lo inteligible:

Lo SENSIBLE es una cierta perspectiva de lo INTELIGIBLE [...]. Un querer puro determinado por sí mismo está como fundamento [de lo inteligible]. Es la razón en general, la ABSOLUTIDAD del reino de la razón. – Este reino racional es lo determinable para una determinidad; conozco esta determinidad como INDIVIDUALIDAD. Por

¹⁴³ WLnm-H § 12, GA IV/2 145, DCnm 132.

¹⁴⁴ WLnm-H § 15, GA IV/2 175-176, DCnm 165.

tanto, me conozco como individuo [...]. Así, soy una parte extraída por sí misma del reino racional.¹⁴⁵

El individuo es “lo mediato”, un resultado, un producto del reino racional, aunque no meramente pasivo, sino que “se extrae”, se capta fuera-de; pero no está fuera-de, sino que el extraerse del reino racional, en rigor, es una manera de comprenderse o conocerse, un ejercicio mental para pensarse. La autoconciencia –agrega Fichte– comienza con esta extracción del reino racional, el “punto más profundo” donde el sujeto se constituye como tal: “El concepto de mismidad (*Selbsttheit*) es, por lo tanto, CONSTRUIDO desde el concepto de masa de la razón. El conocimiento primero es la exhortación a un querer libre”.¹⁴⁶ Más abajo Fichte vuelve sobre la originariedad de la exhortación: “en el comienzo de la conciencia, nuestra individualidad parece estar fuera de nosotros, en un ser racional fuera de nosotros. Así, la razón INDIVIDUAL se produce desde la razón *por antonomasia*”.¹⁴⁷

Aquí reside la clave: en la construcción del interior-individual ya está involucrado el otro (3.4), más específicamente en el llamado o requerimiento (*Aufforderung*) a un actuar libre. Y este conocimiento resulta central –dice Fichte–, porque aquí la voluntad pura se articula con el querer concreto. Por eso concluye en un pasaje prístino:

El primer concepto es mi exhortación a actuar. [...] Con otras palabras, esto significa: la razón individual no se puede explicar desde sí misma; ningún ser racional particular puede existir por sí mismo, existe sólo como parte, mediante y para el todo. El conocimiento de otro ser racional se efectúa por la carencia, que está en el ser racional INDIVIDUAL, al percibir seres fuera de sí, sus iguales. [...] El INDIVIDUO no se puede desarrollar a sí mismo [solo], [sino] sólo se desarrolla uno mediante el otro, y el desarrollo del primer INDIVIDUO sólo se puede explicar por el supuesto de una razón absoluta suprema.¹⁴⁸

Lo primero es el todo; el individuo es una parte que depende de ese todo y del entramado. Como observamos, Fichte intensifica la reciprocidad hasta

¹⁴⁵ WLnm-H § 15, GA IV/2 176, DCnm 166. La palabra *Bestimmtheit*, a veces traducida por “determinación” (*Bestimmung*), en este caso conviene dejarla en su literalidad, porque así se vuelca el plano genérico que oscila entre la posibilidad (determinabilidad) y la determinación. En otro pasaje Fichte subraya la importancia del individuo en ese extraerse de la masa de la razón (WLnm-H § 7, GA IV/2 240-242, DCnm 235-237).

¹⁴⁶ WLnm-H § 15, GA IV/2 177, DCnm 166.

¹⁴⁷ WLnm-H § 16, GA IV/2 190, DCnm 180. El término *Aufforderung* resulta clave en el *Derecho natural* a partir del § 3 (GA I/3 342, FDN 128), y lo trataremos en 6.3.

¹⁴⁸ WLnm-H § 15, GA IV/2 177-178, DCnm 167.

anclarla en el interior de cada individuo. Por eso recupera un símil de la potente metáfora de las *Lecciones sobre el destino del sabio* (3.4):

El actuar de muchos seres racionales en el mundo sensible es una única gran cadena que se determina mediante la libertad. La razón entera tiene un solo y único actuar; un INDIVIDUO lo comienza y otro lo continúa, y así el fin de la razón entera se trabaja desde infinitos múltiples INDIVIDUOS, y es el RESULTADO de la influencia de muchos. – Sólo que este actuar no es de ninguna manera una cadena de la necesidad física, pues allí donde actúan los seres racionales eso sucede con libertad.¹⁴⁹

En el organicismo social, el plano de horizontalidad configura una determinación interna de la unidad fundante y vertical, cuya prioridad no merma, sino que se profundiza en la interacción, y cuya prioridad no inhibe, sino que potencia el actuar de los individuos. Entre la absolutidad de la voluntad pura abstracta y el individuo concreto media una comunidad de seres racionales.

4.9) DEL YO AL NOSOTROS COMUNITARIO

En el presente capítulo intentamos una reconstrucción de los elementos fundamentales de la Doctrina de la Ciencia en las obras sistemáticas de Jena. El desafío iniciático de Fichte en la *Reseña de «Enesidemo»* (4.1) consiste en sustraer el Yo de la referencialidad propia de la conciencia empírica y volverlo *auto-referencial* y autónomo. Este gesto auto-fundante y en consonancia con la ley moral, con la verdad y con el Yo puro –todos los cuales se evidencian independientemente de la autoridad (3.2, 3.3)–, se suscita sólo en el plano inteligible, mientras que en el sensible, que se funda en él, se da la limitación como resorte que moviliza a la transformación práctica en condiciones concretas. Así como el Yo fundante permite pensar lo dado y proyectar sobre éste conceptos para una determinada actividad causal, de la misma manera hay que admitir eso dado como encontrado sin la propia intervención –es decir, el Yo tiene que admitir que ciertos límites no los produjo–, para desde tal admisión activar el conocimiento hacia el objeto. En este sentido, los tres principios forman parte de un mismo proceso o trama fundacional

¹⁴⁹ WLnm-H § 18, GA IV/2 253-254, DCnm 249-250. La relación con el otro siempre está signada por la libertad, y en ella se puede actuar de una o de otra manera determinada, e incluso se puede no actuar (WLnm-H § 16, GA IV/2 180, DCnm 169-170), y el mejor ejemplo al respecto es la pregunta, cuya respuesta también puede ser de distintas maneras o incluso no efectuarse (WLnm-H § 18, GA IV/2 251, DCnm 247). Todos estos temas tienen gran relevancia para la primera parte del *Derecho natural* (§§ 1-4, o 1-7) que trataremos en el capítulo 6.

(4.3): siempre hay Yo (libertad o voluntad pura), No-Yo (limitación u objeto), y determinación o acción recíproca entre los contrapuestos; siempre hay unidad y escisión interna.

En el “escrito programático” Fichte traza una visión sobre la unidad sistemática (4.2) de la filosofía, que requiere un primer principio o proposición absolutamente cierta por sí, que fundamente un enlace donde el resto de las proposiciones se siga condicionalmente, y que configure *una* totalidad. En tal punto soberano tiene que mostrarse la inseparabilidad entre forma y contenido, y es el caso de “Yo = Yo” que funda todas las acciones del espíritu humano. En el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (4.3) este primer principio es *Tathandlung*, la auto-actividad que produce directamente su objeto, que se encuentra en todo aquel que hace abstracción de sus determinaciones empíricas, lo que debe aceptar incluso el escéptico o el empirista que acepta sin más que “A es A”, y que expresa el ser del Yo como un poner por sí mismo. En este punto, la búsqueda de un fundamento para la conciencia revierte sobre sí (de lo contrario, proseguiría indefinidamente), y el Yo es porque es, porque se pone, porque se hace a sí mismo, etc. Ahora bien, este Yo absoluto accesible a todo ser racional que piense sobre su pensar, no constituye una potestad exclusiva de un sujeto, sino la instancia universal de legitimación de la libertad. El sujeto particular que se eleva al Yo hace abstracción del sistema de relaciones recíprocas en que está inserto, se abstraer de los otros y de sí mismo en cuanto individuo determinado; sólo de este modo accede a lo universal, encuentra lo inteligible y puro como fundamento de lo sensible. Pero, en cuanto regresa sobre su condición y sobre el sistema de relaciones, la plena concordancia del Yo consigo mismo se le presenta como tarea práctica, como unificación a lograr a través de una serie de limitaciones que les son dadas. El segundo principio, el No-Yo, aparece como lo encontrado sin la intervención del Yo y que, sin embargo, está referido al Yo. Es el “No-” hacia el Yo. No es una cosa-en-sí inaccesible (que entonces sería el verdadero primer principio), sino aquello que se le contrapone y, como tal, lo escinde de sí para que el Yo se ponga en la determinación recíproca con su opuesto (tercer principio). Pero ambos, Yo y No-Yo puestos como divisibles, están en el Yo, en unidad. En suma, si el Yo primero (la Yoidad, la razón, o la libertad) significa un Nosotros (2.3) y no un yo particular, entonces en el entramado de principios ya se legitima la articulación mutua: la libertad, la limitación, la acción recíproca con otros. El sujeto que se eleva a la universalidad comprende que la limitación que encuentra es (auto-)limitación y acción recíproca con otros en el conocimiento y en la transformación del No-Yo, la naturaleza en general o mundo.

Pero el drama del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* residiría en que, a pesar de la trabazón deductiva, las partes de la obra podrían cobrar más fuerza por separado que en unicidad. Así, la teoría (4.4) se despliega sobre una de las perspectivas de la determinación recíproca entre Yo y No-

Yo, subrayando que el Yo se pone como determinado por el No-Yo, y avanza a través de cinco síntesis que se siguen de esa reflexión inicial. En el camino se evidencia no sólo que la actividad y la pasividad son dos caras de un mismo proceso, sino también que la reciprocidad implica tanto mediación como articulación, es decir, no identificación total ni delegación o fusión en un tercer elemento, sino unidad con tensión interna. Y este aspecto nos conduce a la verticalización de la reciprocidad, donde los elementos mutuamente referidos (y puestos en una presunta paridad horizontal) presuponen, no obstante, la relación partes-todo, lo que resulta clave para comprender las fórmulas fichteanas del tipo: no hay sujeto sin objeto, ni objeto sin sujeto; no hay infinitud sin delimitación, ni delimitación sin infinitud; no hay Yo sin Tú, ni Tú sin Yo; o no hay libertad sin limitación, ni limitación son libertad. De todos modos, la teoría no llega a explicar justo aquello que se propone, la representación, o proporciona dos alternativas contradictorias e igualmente válidas.

De ahí que la teoría misma revele como necesario el pasaje a una instancia explicativa superior: la práctica (4.5), con el consiguiente cambio de nivel. Una y otra vez Fichte advierte y enfatiza la primacía de la práctica, en la cual resulta plenamente comprensible la verticalización de la reciprocidad. En la práctica se esclarece que el dato de la finitud no puede ser captado en toda su profundidad y sentido sino a través de la infinitud, y aunque lo finito y lo infinito se reciprocan de modo tal que no se puede comprender uno sin el otro –esto es: se remiten mutuamente al estilo de la fórmula indicada–, no obstante no están al mismo nivel. Lo finito y lo infinito se articulan, se reciprocan orgánicamente, pero al mismo tiempo mantienen un margen irreducible de diferenciación. La tríada entre el Yo inteligente, el Yo práctico y el Yo absoluto, no acaba en una unidad superadora y que subsuma a las instancias anteriores e insuficientes, porque para Fichte la vitalidad de lo infinito no se da *per se* sino orgánicamente en relación con lo finito. La reciprocidad entre los elementos implicados supone niveles de una articulación que va desde lo más bajo, el Yo inteligente –donde la limitación aparece como lo dado–, pasa por el Yo práctico (finito e infinito) para proyectarse más allá, para actuar y transformar los límites; y llega hasta el Yo absoluto como Idea, como referencia o proyección de una infinitud que nunca llega a cumplirse o coincidir totalmente con lo efectivo, pues en tal caso éste se aniquilaría y la infinitud coincidiría con la unidad abstracta e indistinta. Pese a toda esta amalgama entre teoría y práctica –haciendo jugar cada una los principios fundamentales de determinada manera–, poco después Fichte emprende un nuevo método para exponer su Doctrina de la Ciencia, acentuando claramente la unicidad, la praxis como actividad vertebradora.

En efecto, el tema saliente de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* es, desde el comienzo, la unidad entre teoría y práctica, la praxis (4.6), pues la *Tathandlung* o unidad absoluta entre actuante y actuado (sujeto y objeto), se vierte en la práctica en la forma de acciones que el ser racional efectúa a

partir de la proyección de un concepto de fin y el pasaje de lo determinable a lo determinado. Tales acciones son sus objetos inmediatos, si se los considera desde la facultad absoluta de comenzar o realización de la libertad; pero son mediados en cuanto están entrelazados con un conjunto de limitaciones dadas o encontradas y a partir de las cuales se efectúa la realización concreta de la libertad. Así, la teoría aparece como un momento del desarrollo de la práctica, y la pasividad como el reverso de la actividad, el entregarse o perderse en el conocimiento del objeto, en una escisión donde el sujeto se pone pasivo o se dispone hacia el objeto. Sin embargo, en ese mismo entregarse está implícita la libertad, desde el recorte de la esfera de posibilidades y la concentración en un punto, hasta la decisión de conocer. Y por más que el sujeto parezca coaccionado a representar lo dado tal como se le aparece, ese mismo acto se legitima por una acción libre, pues bien podría representarlo de otra manera, o transformarlo, y observar qué consecuencias se siguen de tal decisión. Por lo tanto, a la base de todo conocer y de todo actuar práctico, se erige la voluntad o querer (4.7). La voluntad produce su objeto, lo querido, como una realización desde sí misma. Y cada elemento múltiple que se sigue de ella está, a la vez, entrelazado con la unidad fundante. Ahora bien, al igual que el Yo, en su absolutidad originaria la voluntad pura se torna vacía y abstracta, se convierte en unidad indiferenciada; por ende, para su realización requiere de relación y articulación con las limitaciones. En este proceso de finitización y limitación, la voluntad pura se configura internamente, se concretiza, sin por ello perder ni mermar su capacidad fundante y primigenia. Este proceso –tan similar al Yo del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*– se cristaliza en la *Nova methodo* en la comunidad racional o reino de seres racionales, el “punto principal” de esta obra (4.8). En el descubrimiento de la Yoidad o mundo inteligible surge el problema del otro, cuya interioridad no es posible conocer y cuya racionalidad se manifiesta de manera sensible. Pero este otro no es No-Yo, es Yo. Por consiguiente, la Yoidad no representa una instancia de apropiación del particular, sino una instancia común donde el particular está en referencia recíproca con el otro. A la inversa, el otro no está por sobre el particular al modo de una entidad trascendente, sino que la interrelación se da de modo horizontal. Así, ni el yo particular se sitúa sobre los otros, ni los otros sobre el Yo, sino que todos se ponen en reciprocidad en la unidad inmanente, y se deducen como individuos en la medida en que deducen de la Yoidad fundante un múltiple de seres finitos.

En otras palabras, el mundo inteligible, en cuanto constitutivo del sensible, se contrapone a éste y lo contiene en su propia unidad interna, al igual que el Yo absoluto o la voluntad pura. En esta relación entre todo y partes, hay una reciprocidad que los equipara (el Yo y el No-Yo divisibles, o la voluntad ante el conjunto de limitaciones) junto con una verticalidad que los unifica, la contención o unidad en el Yo o en la voluntad. El entramado de partes y el todo, en cierto sentido, se identifican, porque el todo no está más

allá de las partes y las partes pueden elevarse a la capacidad constitutiva del todo; pero también se diferencian, porque las partes son partes del todo y no son –cada una de ellas, ni sumándose o meramente acoplándose unas a otras– el todo mismo. En esta articulación se distinguen dos tipos de unificación: aquella donde las partes se entremezclan y fusionan al punto de perder la particularidad y la diferencia específica, y aquella donde las partes se unifican sin perder la condición de partes, pero a la vez se transforman por la sola pertenencia a una totalidad que las vitaliza.

Desde el punto de vista inteligible y puro, donde lo sensible se extirpa o reduce a la perfecta concordancia del Yo consigo mismo, se erige la comunidad moral como reino racional acabado y perfecto, sin particularidad. Esta abstracción constituye el horizonte al que se orienta la tarea ética de perfectibilidad al infinito. Pero desde el punto de vista inteligible articulado con lo sensible y sin la aniquilación del último, donde lo particular permanece como tal y lo universal se construye y concretiza en unidad con éste, asoma otro tipo de comunidad, que no representa un ideal inalcanzable sino un fin alcanzable, que conserva al individuo como tal, y que en virtud de su articulación inherente con la finitud requiere de una realización u organización concretas, una cristalización de esa voluntad común. Este plano a la vez inteligible y sensible, donde la particularidad permanece como tal, aunque reunida en una instancia universal, es el plano del derecho.

CAPÍTULO 5

Concepto y realidad de la filosofía del derecho

Con el presente capítulo se inicia la segunda parte del libro, centrada principalmente en el *Fundamento del Derecho natural* (1796-7) y con el horizonte de reconstruir el sentido de conjunto de esta obra y ponderar en ella el concepto de Estado. En este caso, ya no se trata de la crítica al Estado real-existente, al despotismo y a sus estrategias de justificación, sino que se trata del Estado –tal como reza el subtítulo de la obra– *según los principios filosófico-jurídicos* que se desprenden de la *Doctrina de la Ciencia*, es decir, se trata del Estado racional o conforme a la razón, o de la rationalidad del Estado. Aunque ya en la crítica al despotismo se pueden deducir por contraposición o contraste ciertos rasgos característicos de lo que sería el Estado racional (3.6), en el desarrollo del *Fundamento del derecho natural* tales rasgos son explicitados y configurados por el mismo Fichte.

El problema con el concepto de Estado reside, entre otros aspectos, en que no se lo capta y reconstruye en toda su complejidad y problemática, en parte porque se traslada sobre el *Fundamento del derecho natural* la misma tesis negativa de las primeras obras de Fichte, en parte porque no se repara en el devenir argumentativo de esta obra, donde las cáscaras y los intentos de justificación y sostenimiento de la sociabilidad espontánea se van disolviendo y hundiéndose en la incertidumbre y en la desconfianza. Frente a lo primero hay que decir que la visión negativa del Estado cobra fuerza y sentido precisamente en contra del despotismo, pero pierde su capacidad crítica y denunciatoria si desde ella el filósofo no fuera capaz de trazar una propuesta positiva, justamente porque la no-realización de la rationalidad, o la contradicción entre lo racional y lo fáctico, sólo resulta aceptable desde el presupuesto de la explicitación (más o menos) transparente –al menos en sus rasgos fundamentales– de lo que sería plenamente racional. Y ésa es la tarea del *Fundamento del derecho natural*, es decir, no sólo mostrar completamente el desenvolvimiento de la rationalidad, sino también trazar los lazos con la aplicabilidad y la aplicación, o de otra manera, entrelazarse con las condiciones para su realización. En cuanto al devenir argumentativo conviene, por un lado, proceder pacientemente a la reconstrucción del sentido de conjunto

a partir de la especificidad de cada momento y, por otro lado, reponer una y otra vez la concatenación necesaria entre cada uno de los momentos y, dentro de ellos, el carácter problemático que conduce a la siguiente instancia. La doble mirada puesta en la parte y en el todo permitirá observar cuál es el concepto fundamental sobre el cual descansa todo el *Derecho natural*.

En el presente capítulo, primero nos centraremos en algunas consideraciones sobre el derecho en el sistema y en la articulación con la Doctrina de la Ciencia, y luego en la “Introducción” del *Fundamento del derecho natural*, que constituye una síntesis muy representativa de toda la obra y de sus puntos principales. En el siguiente capítulo (cap. 6) examinaremos el concepto de derecho y su aplicabilidad, o lo que se suele denominar teoría del reconocimiento y/o de la corporalidad, que se extiende a los siete primeros párrafos de esa obra. Luego analizaremos la aplicación del concepto de derecho en los dos capítulos siguientes, esto es, partiendo de lo que sería el estado de naturaleza fichteano y que comprende el derecho originario y el de coacción (cap. 7), para desembocar en la deducción del Estado (cap. 8). Finalmente, exploraremos los rasgos de la estatalidad en el “Derecho natural aplicado” o segunda parte del *Fundamento del derecho natural* y en *El Estado comercial cerrado* (capítulos 9 y 10). Así obtendremos no sólo el camino de fundamentación por el cual Fichte deduce el Estado, sino también las implicancias o determinaciones internas que se siguen de este concepto.

En cuanto al presente capítulo, el desafío consiste en mostrar la relevancia del derecho en el marco de la Doctrina de la Ciencia, junto con el énfasis que coloca Fichte en el aspecto de la realización, porque el derecho no puede constituir una ciencia abstracta y formal, sino que tiene que exponer cómo se ha de realizar concretamente, y estos temas conducen directamente a lo que propone en la “Introducción” del *Fundamento del derecho natural*, que además funciona como una síntesis representativa de los diferentes aspectos que despliega en esta obra. Por ende, iniciamos (5.1) con una problematización sobre el lugar del derecho en el sistema y la connotación que Fichte le atribuye en distintos pasajes de distintas obras a tal disciplina. Luego (5.2) indagamos acerca de la compleja relación entre el *Fundamento del derecho natural* y la Doctrina de la Ciencia en general, elucidando las posibilidades de articulación. Estos dos primeros apartados están signados por la problemática. En los siguientes nos instalamos en la “Introducción”, ante todo, analizando el punto de partida, la Yoidad o racionalidad (5.3), que ofrece un abanico de consideraciones sobre la filosofía trascendental, sobre las modalidades de la actividad, y sobre la unidad concepto-objeto. Luego, analizamos la crítica a las anteriores filosofías del derecho (5.4), a las maneras habituales de tratar el derecho, que para Fichte son formales o formulistas, en contraste con la filosofía “real” que no sólo deduce el concepto de derecho de la razón pura, sino también lo muestra junto con su objeto. En el siguiente apartado nos detenemos (5.5) en una importante cuestión que Fichte anticipa aquí y

que atraviesa toda la obra: la distinción entre derecho y moral, que también atañe a la filosofía del derecho “real”. Además, con motivo de la comparación con *Para la paz perpetua* de Kant, Fichte traza una síntesis de los “puntos principales” de su *Fundamento del derecho natural* (5.6) y que presentamos bajo las figuras del contrato, la reciprocidad y el Estado, con algunas observaciones respecto del poder ejecutivo. Finalmente, reconstruimos (5.7) la división sistemática de esta obra, explicitando el significado de la deducción y de cada una de las partes, así como esbozando una mirada de conjunto y un hilo conductor que permita enlazar cada uno de los momentos sin perder de vista el todo. En líneas generales, esta primera aproximación al *Fundamento del derecho natural* (5.8) debería servir como guía para articular el rigor y la especificidad de cada uno de los momentos en un entramado tal que, a la vez, se visibilice la problemática del desarrollo de la obra y la dilucidación precisa acerca de cuál es entonces el fundamento sobre el cual se erige el derecho.

5.1) EL DERECHO EN EL SISTEMA

Ante todo, conviene explicitar y enfatizar que el derecho constituye una de las disciplinas de la Doctrina de la Ciencia de Fichte y, aunque contiene una delimitación específica del saber (una determinada parte del sistema), no por ello deja de ser una perspectiva *filosófica* sobre el derecho y, por ende, no hay que separar en Fichte filosofía y derecho. La preocupación por la temática del derecho se vislumbra ya en dos obras previas al *Fundamento del derecho natural*, y su lugar en el sistema se dilucida con mayor o menor detalle en otras dos obras. Por un lado, la cuestión del derecho aparece ya en el *Ensayo de una crítica de toda revelación* y en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, mientras que, por otro, la visión sistemática surge en *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia* y en la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*.

En el temprano *Ensayo de una crítica de toda revelación* Fichte distingue –en consonancia con los escritos de revolución– entre el legislador moral y el legislador político, y en nota aclara que la ley política sólo se ocupa de la legalidad.¹ En la segunda edición de esta misma obra introduce un párrafo donde, entre otros aspectos, expone la legalidad como lo permitido o autorizado, e identifica el derecho con todo lo que no sea injusto, al punto que dice: “A todo lo que no es injusto tengo un derecho”.² En este mismo pasaje, en nota, se pregunta si el primer principio fundamental del derecho natural tiene que ser un imperativo o una tesis, y si tiene que ser presentado según la modalidad de la filosofía teórica o según la filosofía práctica. Pero no responde

¹ Fichte, J. G., *Ensayo de una crítica de toda revelación*, § 8, FSW V 115 y 116 n; trad. cit., p. 117 y n.

² *Ibid.*, § 2 (de la segunda edición), FSW V 35; trad. cit., p. 191.

aquí a ninguna de las dos cuestiones. En *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* sostiene que la filosofía, antes de llegar a ser Doctrina de la Ciencia, tiene que resolver una serie de cuestiones, y las primeras que destaca son las que corresponden al derecho natural, a saber:

[1º] ¿con cuál autorización el hombre llama a una parte determinada del mundo corporal su cuerpo?; [...] [2º] ¿cómo el hombre llega a admitir y reconocer seres racionales, sus iguales, fuera de sí?, ya que, sin embargo, tales seres no son dados en absoluto a su auto-conciencia pura inmediata.³

Ambos temas (el cuerpo propio y el *alter ego*) ocuparán un lugar preponderante en el *Fundamento del derecho natural*. En los añadidos a la edición danesa (1796) de las *Lecciones*, Fichte considera que en aquella obra (el *Derecho natural*) los ha respondido.⁴

Ahora bien, en cuanto al lugar del derecho en el sistema, disponemos de dos fuentes, una de las cuales simplemente presenta el esquema general y otra que ofrece más detalles y profundización. En la primera de esas fuentes, *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, Fichte reconstruye los principios fundamentales de acuerdo con el método sintético de contraposición e igualación en un tercero. Como observamos en el capítulo anterior, la Doctrina de la Ciencia parte de un primer principio fundamental (el Yo absoluto) que se subdivide en la contraposición (con el No-Yo), y a su vez se iguala en una interrelación donde a cada uno le corresponde una cantidad determinable. Así, el Yo contiene una doble cara: es la unidad suprema en la cual el No-Yo se pone (o, mejor, en la cual el No-Yo es puesto), y es lo que se contrapone e iguala al No-Yo. La interrelación conlleva un tercero, la cantidad o división recíproca, y una doble manera de relacionarse: el Yo determinado por el No-Yo (teoría), el Yo determinando al No-Yo (práctica). Aunque la teoría significa la base de la práctica, la segunda explica y completa a la

³ Fichte, J. G., *Algunas lecciones*, GA I/3 34; trad. cit., pp. 62-63.

⁴ Ibíd., GA I/3 27; trad. cit., pp. 162-163. En este mismo orden de anticipaciones a la Doctrina del Derecho se ofrece un breve pasaje de la carta de Fichte a Jacobi del 30-08-1795 (GA III/2 392), que tomamos de E. Acosta: “«*El individuo tiene que ser deducido a partir del Yo absoluto* [...]. Para esto la Doctrina de la Ciencia ha de avanzar sin dilación hacia el Derecho Natural», pues «*las condiciones de la individualidad se llaman derechos*». Luego E. Acosta explica la expresión “sin dilación”, que no refiere a lo temporal, sino a la continuidad inmediata de la reflexión: “tan pronto como es descubierta y/o producida y resuelta la primera contradicción en la WL, se desencadena una serie de contradicciones y síntesis que la WL no puede detener sino sólo una vez que el individuo es determinado como *puesto* en la comunidad del Nosotros, es decir, concebido necesariamente como parte de un todo” (Acosta, E., “Fichte y el Nacionalsolipsismo”, *op. cit.*, p. 24). Por otra parte, dejamos de lado la relación moral-derecho en la *Contribución* (3.3), que se asemeja a la del *Ensayo de una crítica de toda revelación*.

primera, porque la delimita y también la fundamenta.⁵ Luego de este panorama sintético de toda la Doctrina de la Ciencia, Fichte enumera muy al pasar las disciplinas particulares:

En él [el sentimiento] está fundada en general una nueva teoría determinada de lo agradable, de lo bello y sublime, de la regularidad de la naturaleza en su libertad, de la doctrina de Dios, del denominado entendimiento humano común o del sentido natural hacia la verdad, y finalmente un derecho natural y una doctrina ética, cuyos principios fundamentales no son meramente formales, sino [también] materiales.⁶

¿Cuáles son, entonces, las disciplinas particulares? A grandes rasgos y en sintonía con la quintuplicidad, parecieran ser: la estética, la naturaleza, la religión, el derecho y la moral. Todas ellas se siguen del sentimiento que se presenta en la teoría, pero en verdad se lo explica en la práctica. Lo único absolutamente claro de este último párrafo de *Sobre el concepto* es que las disciplinas particulares se articulan con los principios fundamentales de la Doctrina de la Ciencia, es decir, que todas ellas recibirán en sí la impronta filosófica.

En la *Doctrina de la Ciencia nova metodo*, también al final, Fichte realiza una “Deducción de la división de la Doctrina de la Ciencia” con el mismo tono referido arriba, esto es, combinando principios y aplicación, o tal vez mejor, mostrando que cada una de las disciplinas particulares se siguen del análisis y ampliación de los conceptos fundamentales. Por una parte, la Doctrina de la Ciencia teórica se ocupa del conocimiento, y su objeto es la naturaleza, que se subdivide en mecánica y orgánica; por otra, la Doctrina de la Ciencia práctica se ocupa de la multiplicidad de individuos en relación con la autolimitación, o con el mandato de la ley moral que ordena a cada uno; sin embargo, desde el punto de vista ético, la ley fusiona a los individuos en un universal elevado, indistinto y abstracto. En tercer lugar, Fichte coloca la Doctrina del Derecho o Derecho natural, que trata de la siguiente manera:

la razón se presenta en muchos individuos como tales, cuyas fuerzas se pueden cruzar, golpear y delimitar unas por otras. Por lo tanto, el fin completo de la razón debe ser alcanzado mediante la reunión de los fines particulares de los individuos; así, la fuerza física de cada uno tiene que ser quebrada y limitada, para que ellos no se impidan unos a otros y no frustren el fin completo de la razón, a causa de que un individuo destruya el fin de otro. De la

⁵ Fichte, J. G., *Sobre el concepto*, § 8, GA I/2 151-152; trad. cit., pp. 51-52.

⁶ *Ibíd.*, § 8, GA I/2 151; trad. cit., pp. 52-53.

investigación sobre cómo hacer esto, surge el Derecho Natural o la Doctrina del Derecho. Ésta se mantiene en el medio, entre la filosofía teórica y la filosofía práctica.⁷

Con esto se despeja un interrogante del *Ensayo*: la filosofía del derecho es *teórica y práctica*, y está en el centro de ambas. Pero también ofrece una nítida finalidad: ha de lograr reunir muchos individuos particulares, de modo que ellos no se destruyan –atendiendo a la observación de la segunda edición del *Ensayo*: el derecho a todo–, y en especial que no se destruyan mutuamente. La gran diferencia entre el derecho y la ética reside en que, en la última, los individuos están fusionados en la universalidad de la razón, donde todos coinciden plenamente y donde desaparece la particularidad –de ahí que sea abstracta–, mientras que en el derecho de ninguna manera se aniquila la particularidad –y en buena medida en ella se comprende la deducción del cuerpo propio y el reconocimiento del otro, los temas que Fichte promulga en sus *Lecciones*–, sino que el desafío es el de conciliar la particularidad en y con lo universal. Pero ¿por qué se trata de una ciencia a la vez teórica y práctica?:

Ella es teórica, porque habla de un mundo tal como debe ser encontrado. Si el fin de la razón debe ser alcanzado en un mundo moral, ya tiene que existir un mundo jurídico, por el cual las fuerzas operantes (*wirkenden*) se quiebren y limiten la lucha. Ella también es PRÁCTICA; ella es una constitución, no por sí misma –como la naturaleza, que es por sí misma–, sino que tiene que ser producida, pero no como la moralidad –mediante autolimitación–, sino mediante medios externos. Ella no puede ordenar, porque no depende de una [sola] voluntad, sino que primero surge mediante la reunión de muchas [voluntades]. Esta unificación parece ser un PRODUCTO de la naturaleza.⁸

La doctrina del derecho forma parte de la teoría en cuanto se relaciona con un mundo dado, tal como es encontrado y no tal como debe ser, y organiza los individuos y la fuerza física de modo que se quiebren mutuamente, cese la lucha, y se facilite así el camino hacia la moralidad. Pero, a diferencia de ésta, cuyo horizonte se extiende al infinito, el fin del derecho resulta alcanzable (1.3). Además, la doctrina del derecho forma parte de la práctica porque su constitución interna no se produce espontáneamente, al modo de un organismo natural, sino artificialmente, mediante la voluntad (no de uno, sino de muchos o de todos), y de ahí que su producto se parezca a los productos

⁷ WLnm-H § 19, GA IV/2 264, DCnm 260-261.

⁸ WLnm-H § 19, GA IV/2 264, DCnm 261.

de la naturaleza. Tampoco la autolimitación recíproca se gesta espontánea o internamente, o por una motivación moral, sino desde la exterioridad. De ahí que la comunidad jurídica no sea equivalente a la comunidad moral (4.8) y ésta sólo valga en la idea. Por ende, el derecho tiene que formular un mecanismo que regule las acciones individuales:

La tarea de esta doctrina [del derecho] es: los seres libres deben ser traídos a un cierto MECANISMO; deben ser unidos, bajo la regla, en una conexión y acción recíproca. Ahora bien, no se da un tal MECANISMO en sí, [sino que] él depende en parte también de la libertad. La actividad causal (*Wirksamkeit*), por la cual se produce esta constitución legal respecto de los hombres, es efecto de naturaleza y libertad en su reunión.⁹

En este sentido, así como la similitud con el producto organizado de la naturaleza requiere del elemento voluntario, de la misma manera no basta con un mecanismo de coacción perfectamente aceptado y predecible, sino que se requiere un articulado que depende también de la libertad. Naturaleza y libertad confluyen en la constitución del Estado, y por eso la Doctrina del Derecho no puede ser una disciplina sólo teórica o sólo práctica, sino teórica y práctica. Todos estos rasgos se condicen con la concepción del Estado de Fichte que analizamos en los siguientes capítulos.

Por último, la filosofía del derecho coincide con la de la religión en que ambas conforman una “filosofía de los postulados”.¹⁰ En el caso del derecho, el postulado ofrece como tarea la interrelación tranquila de los individuos libres unificados en un orden. En esta tarea cabe la ambigüedad de si se trata sólo de una mera coexistencia, o si acaso incluye una interrelación recíproca de enriquecimiento social, cultural, económico, etc.; es decir, si sólo importa la subsistencia individual, que sería una tarea de mínima, o si también se orienta a un mejoramiento comunitario, que sería una tarea más propicia del Estado racional. Ambas perspectivas tienen sustento en el *Fundamento del derecho natural*.

La caracterización del derecho en la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* despeja las dudas y oscuridades de la sucinta clasificación de *Sobre el concepto*.¹¹ No obstante, una cuestión del *Essay de una crítica de toda revelación* ha quedado sin responder: si debe partir de un imperativo o una tesis.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Las clasificaciones de las disciplinas en estas dos obras no coinciden. En *Sobre el concepto* eran: estética, naturaleza, religión, derecho y moral; en *Nova methodo*: naturaleza, ética, derecho, religión y estética, con algunas subdivisiones internas. En obras posteriores Fichte ensaya otras clasificaciones, que ni coinciden con éstas, ni coinciden entre sí. Por ejemplo, en *Los caracteres* expone las cinco grandes épocas que se corresponden con

5.2) LA REFERENCIA A LA DOCTRINA DE LA CIENCIA

Que el *Fundamento del derecho natural* lleve como subtítulo *según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, resulta muy significativo para la consideración del derecho en consonancia con los fundamentos filosóficos que Fichte elucida en Jena, pero no resulta claro a cuál exposición de la Doctrina de la Ciencia alude. Ciertamente, esta oscuridad se podría soslayar con la idea de que la Doctrina de la Ciencia no es una obra particular, sino un sistema que adquiere distintas modalidades de exposición, en todas las cuales Fichte intenta mostrar lo mismo. El problema reside en que las variaciones terminológicas y de procedimiento dificultan seriamente la tarea de traducir a un único contenido idéntico y nuclear. Por otra parte, la familiaridad del título (*Grundlage*) con el texto más importante publicado por Fichte hasta ese momento, el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, contrasta con la referencia del subtítulo del *Fundamento del derecho natural* a los principios (*Principien*), que en aquella obra son los principios fundamentales (*Grundsätze*). En consecuencia, se presentan dos cuestiones a resolver: ¿con cuál Doctrina de la Ciencia se conecta el *Fundamento del derecho natural*, y *cómo o en qué?* ¿Hay unidad entre las distintas exposiciones de la Doctrina de la Ciencia?

En general, las elaboraciones de la Doctrina de la Ciencia en torno del *Fundamento del derecho natural* se podrían clasificar en tres grandes grupos: (1) *Sobre el concepto, Esbozo de lo propio*, y el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*; (2) la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* (en sus tres versiones); (3) las introducciones *Primera* y *Segunda*, y el *Essay de una nueva exposición*. El primer grupo conserva cierta unicidad, junto con remisiones explícitas. En el segundo grupo, las dos primeras versiones son en buena medida concordantes entre sí, mientras que la tercera es más fragmentaria. El tercer grupo, además de ser apenas posterior al *Fundamento del derecho natural*, configura la introducción de la *Nova methodo*. Sin embargo, esta última no fue publicada por Fichte y recién se conoció en el siglo XX. A estos tres grupos se añaden, desde 1798, los textos de la disputa del ateísmo que están en sintonía con las introducciones, y la *Ética*, cuyo subtítulo resulta análogo al *Derecho natural* (*según los principios de la Doctrina de la Ciencia*) y cuya estructura resulta muy familiar en la gran división entre concepto, aplicabilidad y aplicación, y ulteriores determinaciones. Pero todo

determinados momentos del desenvolvimiento de la razón (instinto ciego, autoridad, liberación, conocimiento racional, vida racional), y cada una de ellas presenta a su manera la naturaleza y el arte, el derecho, la moralidad y la religión (FSW VII 8-12, 29 ss.; trad. cit., pp. 24-27, 40 ss.). En *La exhortación* propone cinco estadios: sensible, jurídico, moral, religioso y científico, cada uno de los cuales concibe a los demás desde su signo (FSW V 466-473; trad. cit., pp. 94-102).

esto nos llevaría más lejos y hacia otras perspectivas. En suma, para simplificar, la pregunta por la referencia a la Doctrina de la Ciencia conlleva dos posibilidades: el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* y la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*. En los capítulos anteriores elegimos reconstruir y conectar los hitos de ese camino (en el cap. 2 en relación con las obras del tercer grupo, y en el cap. 4 en relación con los dos primeros grupos), mientras que en el presente tenemos que problematizarlo aún más.

La pregunta por la referencia a la Doctrina de la Ciencia ha generado importantes cauces en la literatura fichtiana. Así, por ejemplo, L. Siep, R. Williams y Ch. Senigaglia coinciden en referir el *Fundamento del derecho natural* al *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, aunque con distintos argumentos. El asunto se desplaza hacia *cómo* o *en qué* se conectan. Además de formular el problema, Siep acentúa el contraste entre una subjetividad universal y una individualidad espacio-temporal con actividad causal en el mundo sensible. Para Siep el “punto de conexión”¹² es la parte práctica del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (§§ 5-11) que, en cuanto teoría de los impulsos, conduce –en especial en el último párrafo– a una teoría acerca de la voluntad en cuanto realización de la actividad causal (*Wirksamkeit*).¹³ Igualmente no deja de señalar ciertas diferencias entre las dos obras, principalmente porque el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* se ocupa de la estructura conciencial y el *Fundamento del derecho natural* del actuar efectivo.¹⁴ Por otra parte, Williams afirma que el tema de la intersubjetividad contiene una relevancia central en la filosofía de Fichte, porque se articula directamente con la libertad y con el devenir consciente de la misma, que se produce a través de la mediación del otro; por tanto, rechaza la interpretación que reduce al otro a la derivación del No-Yo, para sostener que el Yo, en la relación consigo mismo, está mediado por el otro.¹⁵ Respecto de la conexión entre las dos obras, aunque por un lado Williams no observa que

¹² Siep, L., *Praktische Philosophie*, op. cit., pp. 21-24; esta referencia en p. 24.

¹³ Ibíd., pp. 27-28. También P. Baumanns se plantea el problema de la conexión entre el *Fundamento del derecho natural* y la Doctrina de la Ciencia, y propone y descarta una relación a través de *Sobre el concepto*, porque en éste sólo se presentan los principios fundamentales, y la deducción de las disciplinas particulares aún tiene que ser producida (Baumanns, P., *Fichtes ursprünglichen System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1972, pp. 166-167). Curiosamente el mismo P. Baumanns (*ibíd.*, pp. 176-177) afirma que el único punto donde se puede conectar las obras es en el § 11 del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, pero advierte que allí no hay una deducción y que la deducción del *Fundamento del derecho natural* va por otro camino. En este sentido, el concepto clave y fundamental, tanto de *Nova methodo* como del *Derecho natural*, concepto que está casi totalmente ausente o que tiene que ser forzado desde otros conceptos –como lo hace Siep–, es el querer o voluntad.

¹⁴ Siep, L., *Praktische Philosophie*, op. cit., pp. 27-30.

¹⁵ Williams, R., *Recognition*, op. cit., pp. 49-52.

haya contradicción alguna entre el saber fundacional y las disciplinas particulares como extensión y aplicación del mismo, por otro lado subraya que en el primer caso se trata de un Yo interpretado metafísicamente y ocupa un nivel último o primero, y en el segundo se trata de un Yo interpretado intersubjetivamente en un nivel trascendental inferior, subordinado y derivado. En este punto, Williams se hace eco de las interpretaciones de L. Siep y W. Wieschedel, pero les critica que no explican la separación ontológica entre el Yo-uno-trascendental y el Yo empírico pluralizado en una multiplicidad.¹⁶ Luego contrapone la posición de A. Philonenko, que sostiene que la intersubjetividad es inherente al *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, y la de P. Baumanns, que separa completamente las dos obras y abona la idea según la cual los principios del *Derecho natural* van más allá del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (pero no en contradicción, sino en congruencia con esta obra).¹⁷ Para Williams, entonces, la clave reside en que el Yo absoluto y el Yo empírico se identifican en alguna medida, y para ello conviene reconsiderar –y éste será el camino de conexión que propone– el estatus del *Anstoss* u obstáculo, que desde la intersubjetividad y relacionado con la exhortación (*Aufforderung*), deviene “equi-primordial” al Yo.¹⁸ Por último, Ch. Senigaglia sostiene que en los principios fundamentales de 1794 está implícita la estructura de la intersubjetividad:¹⁹ los conceptos de la práctica (obstáculo, sentimiento, impulso, esfuerzo, anhelo) expresan un juego de fuerzas polarizadas cuyo resorte último es la dinámica de la *Tathandlung* que se abre a la pluralidad desde el tercer principio, que funda la relación y la diferenciación, que son conceptos propios de la intersubjetividad. Además de citar el escueto pasaje donde Fichte afirma que no hay Yo sin Tú y viceversa,²⁰ Senigaglia muestra la aplicación de esta dinámica en la *Segunda introducción*, donde Fichte deduce la individualidad como producto sintético (2.3).

¹⁶ *Ibid.*, p. 52.

¹⁷ *Ibid.*, p. 53. Entre estas consideraciones, también señala la posición de R. Lauth, que sitúa el tema de la intersubjetividad en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*. P. Baumanns (*Fichtes ursprünglichen System*, *op. cit.*, pp. 175-176) también la señala y la critica, así como critica la posición de Philonenko (*ibid.*, pp. 171 ss.).

¹⁸ Williams, R., *Recognition*, *op. cit.*, p. 54. El camino de Williams consiste en la secuencia: obstáculo (*Anstoss*), exhortación (*Aufforderung*), reconocimiento (*Anerkennung*), marcando a cada paso la connotación específica del concepto (pp. 55-64). En este camino, pese a las aclaraciones, resuena el reproche de J. Findlay que el autor rechaza, el de deducir el otro del No-Yo. Si el otro se descubre como condición de la autoposición del ser racional finito, entonces no hay que buscarlo en el No-Yo, sino en el Yo mismo. La idea de que el Yo trascendental y el Yo empírico se identifican en algún punto ya ofrece la perspectiva: en la no-identificación total está el otro.

¹⁹ Senigaglia, Ch., “Die Strukturen der Intersubjektivität beim frühen Fichte”, en Asmuth, Ch. (Hrsg.), *Transzentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2007, pp. 167-168.

²⁰ *Ibid.*, p. 169.

La segunda posibilidad de conexión entre el *Fundamento del derecho natural* y la Doctrina de la Ciencia se traslucen con la *Nova methodo*, tal como señalan W. Janke y J. L. Villacañas.²¹ Según Janke, el único ámbito donde se pueden establecer los fundamentos del ser y del saber (regionales y delimitados) es la “filosofía primera” o “metafísica”, que deduce las regiones o ciencias particulares “mediante la diferenciación de y la vinculación con todas las otras regiones del saber, desde el punto de vista del fundamento unitario de diferenciación y de vinculación”.²² Esto sucede precisamente en la Doctrina del Derecho, que se conecta con la *Nova methodo* en el querer o impulso a la actividad causal libre de la razón práctica.²³ En el plano del reconocimiento jurídico intervienen tres categorías legitimadas por la Doctrina de la Ciencia: actuar, limitación, determinación recíproca.²⁴ En este sentido, para Janke en el derecho se aplican los mismos principios establecidos en la fundamentación de la filosofía primera:

El Yo (absoluto) ilimitado de la *Tathandlung* contradice en su actividad absolutamente incondicionada al Yo (teórico) como reflexión limitada que determina el objeto; y ella ha resuelto la síntesis principal en el esfuerzo de una voluntad que pone el límite y la objetividad para ampliarlos progresivamente al infinito. De ahí procede la razón en el comienzo del *Derecho natural* como autodeterminación libre a la actividad causal. Como autodeterminación, el querer regresa sobre sí como principio; como actividad causal, se orienta respectivamente a superar el objeto inhibidor en el mundo sensible; [y] como arbitrio libre, se mantiene abierto a captar o a detenerse ante un objeto [...]. El derecho es la acción de la razón práctica inmediatamente en la multiplicidad de Yoes diferentes.²⁵

²¹ En rigor, L. Siep admite esta posibilidad, porque en la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* se muestran el concepto de individualidad (inteligible y pura) y el de comunidad de seres racionales, y porque en ella Fichte deduce un reino de los fines “prejurídico” como condición de la autoconciencia, que además se manifiesta en relaciones corporales en el mundo sensible. Pero agrega: “cómo se funda el derecho, sin embargo, en la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* no es efectivamente deducido” (Siep, L., *Praktische Philosophie*, op. cit., p. 23). Claramente no tiene en cuenta el § 19 que analizamos arriba (5.1). En nota al pie (pp. 23-24 n) se refiere al pasaje de W. Janke (“Anerkennung”, op. cit., p. 206), donde éste afirma que el comienzo de la *Nova methodo* se sigue del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, pero Siep descarta este camino.

²² Janke, W., “Anerkennung”, op. cit., p. 197.

²³ Ibíd., pp. 198-199.

²⁴ Ibíd., pp. 201-203.

²⁵ Ibíd., p. 206.

Además de esta conexión fundamental que muestra Janke, el *Derecho natural* y la *Nova methodo* se asemejan en terminología y sistematicidad, tal como subraya J. L. Villacañas.²⁶ Pero éste agrega, a diferencia de Janke, que el nuevo método denota la insatisfacción de Fichte respecto de su propia elaboración de 1794.

En este punto, la segunda cuestión que nos propusimos dilucidar concierne a la unidad de las exposiciones de la Doctrina de la Ciencia. Entre los autores citados, indudablemente Siep, Baumanns y Williams se inclinan por sobreponer el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* y dejar de lado la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, Villacañas se inclina por considerar la última como un mejoramiento de la primera, y Senigaglia y Janke por una visión de conjunto. Además, Janke acepta que la exposición del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* resulta oscura y que en ella se produce un salto metodológico, en cuanto no se reflexiona sobre el darse del Yo a sí mismo; pero a la vez explica ambos procedimientos frente al dilema escéptico según el cual, si el primer principio es demostrable, entonces no es principio, y si no es demostrable, entonces no funda nada.²⁷ Mientras que el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* parte de un primer principio indemostrable, en la *Nova methodo* se reflexiona sobre la acción originaria, o se la intuye intelectualmente, para mostrar así la serie de acciones conectadas con la instancia fundante. Luego Janke sostiene que la *Nova methodo* reconfigura la “dialéctica limitativa”²⁸ del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* –donde la dialéctica contrapone las partes y resuelve la contraposición mediante limitación–, en cuanto se propone una tarea a resolver y reconstruye la secuencia de pasos intermedios. Sobre este tema del método y sobre el proceder de la deducción volvemos abajo (5.7).

En suma, la interpretación que vincula el *Fundamento del derecho natural* con el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* tiene como principal elemento a favor el que esta obra fue publicada por Fichte, mientras que la *Nova methodo* no. Aquí se podrían plantear varios dilemas hermenéuticos acerca de si la publicación supone (o no) un estatus diferente de las clases, dilemas que dejamos de lado. De todos modos, el extremadamente escaso tratamiento de la voluntad en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, así como la familiaridad –tanto en conceptos como en desarrollo– entre el *Derecho natural* y la *Nova methodo*, ofrecen importantes elementos argumentativos para sustentar la segunda dirección. Aunque son innegables las

²⁶ Villacañas, J. L., “Fichte y el derecho natural”, *op. cit.*, p. 25.

²⁷ Janke, W., “Fichte en Jena: tempestad y fuego del espíritu”, trad. H. Vázquez, “Introducción” a Fichte, J. G., *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, Valencia, Natán, 1987, pp. XI-XIII.

²⁸ *Ibíd.*, p. XVI; también: “Limitative Dialektik. Überlegungen im Anschluss an die Methodenreflexion in Fichtes *Grundlage 1794/95*”, en *Fichte-Studien* n° 1, 1990, pp. 18-21.

diferencias entre las exposiciones sobre la Doctrina de la Ciencia, a la vez se puede ejercitar la traducción entre una obra y otra, con todo el riesgo de volatilidad que ello implica. Sea como fuere, la argumentación del *Derecho natural* se sustenta por sí misma, y con el desarrollo las referencias brotarán solas. Si los grandes temas del *Derecho natural* son el ser racional, la voluntad, la exhortación, el cuerpo propio, el reconocimiento y la comunidad, entonces la cercanía con *Nova methodo* resulta insoslayable, incluso en caso de que se propusieran otros conceptos –como Yo y No-Yo, actividad, limitación, determinación recíproca–, que no sólo se podrían referir al *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* sino también a la *Nova methodo*.

5.3) LA YOIDAD Y LA UNIDAD CONCEPTO-OBJETO

Tras analizar el lugar del derecho en el sistema de Fichte y tras elucubrar acerca de la referencia del subtítulo del *Fundamento del derecho natural*, conviene detenerse en la frondosa “Introducción”, que se divide en tres apartados. El primero trata la distinción de la Doctrina de la Ciencia respecto de las filosofías formales. El segundo especifica la peculiaridad del derecho natural frente a ese formalismo o formulismo. El tercero anuncia las coincidencias y disidencias de esta obra respecto de la visión jurídica kantiana que Fichte deriva de *Para la paz perpetua*. Aquí nos ocupamos del primer apartado, cuyo punto de partida, la Yoidad, lleva a la unidad forma-contenido.

El comienzo de la “Introducción” del *Derecho natural* ofrece un racimo de conceptos muy característicos de la Doctrina de la Ciencia: la unidad sujeto-objeto, la coincidencia entre acción y producto, la actividad que se genera a sí misma, que vuelve sobre sí y que concibe a lo otro en ella (4.3). En efecto, en esa actividad consiste la racionalidad, el Yo o Yoidad (2.3), que si bien requiere del descubrimiento individual –es decir, que cada uno se eleve hasta ella–, a la vez anula la individualidad mediante abstracción. Esta diferencia entre el plano de lo universal y el plano de lo particular constituye una pieza clave en la ilación del *Derecho natural* (5.7):

El carácter de la racionalidad consiste en que el actuante y lo actuado son uno y ciertamente lo mismo; y mediante esta descripción está agotado el círculo de la razón como tal. – El uso del lenguaje ha fijado en la palabra *Yo* este concepto sublime para aquellos que son capaces del mismo, esto significa, para aquellos que son capaces de la abstracción de *su propio Yo*. De ahí que la razón en general se haya caracterizado por la Yoidad. Lo que existe *para* un ser racional, existe *en él*; pero en él no hay nada sino a consecuencia

de un actuar sobre sí mismo: lo que él intuye, lo intuye en sí mismo, pero en él no hay nada que intuir sino su actuar, y el Yo mismo no es nada distinto a un actuar sobre sí mismo.²⁹

La Yoidad refleja el ámbito o círculo de la razón, la unidad consigo y la coincidencia entre acción (*Handlung*) y hecho (*Tat*), sujeto y objeto, productor y producto, etc.; éste es el primer principio de la Doctrina de la Ciencia. El Yo-fundamento no admite ningún condicionamiento empírico, y en cuanto primero refiere a todo lo que se le contrapone (No-Yo) “para-sí” (2.1–2.2) y, por ende, todo lo que es, es en el Yo, y el Yo es ante todo actividad. Sobre la base de esta actividad originaria descansa el sistema, y la fundamentación concierne a una actividad que vuelve sobre sí misma y toma lo otro como objeto. Tanto la teoría, donde el sujeto se enfrenta y opone un objeto dado, como la práctica, donde el sujeto produce su objeto según un concepto de fin (4.6), están atravesadas por la actividad. En el plano de la fundamentación los objetos se erigen frente al sujeto que reflexiona, y que en este acto es sujeto y objeto. Pero el sujeto que se eleva a la racionalidad tiene que ser capaz, al mismo tiempo, de abstraer su particularidad para identificarse con lo universal; de lo contrario, no alcanza este concepto sublime que se vale de la palabra “Yo” (2.3, 4.3). Si tal sujeto reduce el Yo a su mera subjetividad, o si lo cosifica o sustancializa, entonces no habrá captado lo que propone la Doctrina de la Ciencia.

En este sentido, no se comprendería el primer párrafo del *Fundamento del derecho natural* sin la polémica con el dogmatismo, o sin la aclaración del sujeto como accidente de la razón. El malentendido de la época sobre la Doctrina de la Ciencia reside en identificar al Yo en-sí con la cosa-en-sí y, por consiguiente, con la precedencia de la cosa sobre del Yo. Sucede –explica Fichte– que los dogmáticos de la época no se han elevado al punto de vista trascendental, y que se ajustan al punto de vista de la conciencia común para subrepticiamente introducir la cosa.³⁰ Con esa misma impronta se afellan a

²⁹ GNR Ein.I.1, GA I/3 313, FDN 103. Este comienzo se condice con *Ética*, donde la Yoidad es unidad sujeto-objeto, y donde la filosofía teórica deriva lo subjetivo de lo objetivo y la práctica, inversamente, muestra que lo objetivo se sigue de lo subjetivo (FSW IV 1-10; trad. cit., pp. 69-76). Además, el punto supremo o fundamento primero más allá del cual no se puede ir es: “nosotros somos *Nosotros*, es la *Yoidad* en nosotros” (FSW IV 14; trad. cit., p. 80).

³⁰ “No quisiera decir ni una vez [respecto del Yo, que es]: un *actuante*, para no motivar la representación de un sustrato en el cual esté envuelta la fuerza. – Contra la Doctrina de la Ciencia se ha argumentado, entre otros [aspectos], como si ella estableciera como fundamento de la filosofía un Yo como sustrato disponible sin la intervención del Yo (un Yo como cosa en sí). Ya que la deducción de todo sustrato desde el actuar necesario del Yo es algo peculiar de ella y eminentemente primordial en ella, ¿cómo se podría aún [haber objetado eso]??”, y Fichte se propone explicar el motivo de la objeción: “Esta gente no puede comenzar nada sin un sustrato, porque les es imposible elevarse del punto de

la letra de Kant y proceden a una mala comprensión (2.2–2.3), colocando la cosa-en-sí como fundamento de la diversidad de la experiencia. Sin embargo, todos los que filosofan, sabiéndolo o no, lo hacen desde el punto de vista trascendental (2.1).

Lo peculiar de la Doctrina de la Ciencia consiste, precisamente, en que todo *lo que es se deduce* del actuar del Yo. El ser del Yo, también denominado “ser racional” (por el momento, sólo “ser racional” y no “ser racional *finito*”) consiste en ponerse a sí mismo, y de ninguna manera refiere a algo independiente, pues en tal caso no sería un Yo. En el regreso sobre sí o actuar interno, el ser racional encuentra lo que sucede con necesidad y lo que sucede con libertad (2.1). Las acciones de este Yo que conciernen a lo necesario son las que condicionan y posibilitan la autoconciencia; por ejemplo, el hecho de que el Yo se pone necesariamente a sí mismo.³¹

Ahora bien, cierto es que la acción y la reflexión en principio se excluyen mutuamente, porque el ser racional, o bien actúa –y en este sentido deviene producto de su acción–, o bien reflexiona, y entonces deviene objeto para sí mismo. Éste es el único significado de “objeto” o “cosa”: lo que está presente a la conciencia. Mediante el actuar necesario, del cual el Yo no toma conciencia mientras actúa, surgen los objetos de una determinada manera, es decir, de una manera que el Yo siente y encuentra así (sin su intervención), y según esta manera de encontrar los objetos considera la realidad. Pero, si decide representar los objetos tal como los encuentra, en ese mismo sentimiento de coacción ante lo dado el Yo conserva, a la vez, la capacidad interpretativa de la realidad.³² Así, a la base de la necesidad se sitúa la libertad, legitimando lo encontrado (4.6).

Las acciones libres se distinguirían de las necesarias en que el objeto ya no está ahí, encontrado de una determinada manera y sin su intervención, sino que se explica y determina sólo a partir del actuar. El objeto es producto del actuar. No obstante, cuando el Yo reflexiona, también este objeto aparece determinado, encontrado, y en este punto se separa de su actuar para observar lo actuado, es decir, ya no importa si el objeto fue dado o hecho, pues en este punto el actuar se convierte en un “concebír”, “aprehender” o “comprender”,

vista de la experiencia común al punto de vista de la filosofía [...]. Ellos tienen su sustrato en otra parte – en la antigua cosa en sí fuera del Yo. Para esto encuentran una justificación en la letra de Kant respecto de un múltiple para la experiencia posible. Qué sea este múltiple en Kant y de dónde proviene, ellos nunca lo han comprendido” (GNR Ein.I.1, GA I/3 313 n, FDN 103 n).

³¹ GNR Ein.I.2-3, GA I/3 314, FDN 104.

³² “Esto que surge en un actuar *necesario*, pero en donde el Yo no es consciente de su actuar [...], aparece asimismo como necesario, esto es, el Yo se siente coaccionado en la presentación del mismo. Entonces se dice: el objeto tiene realidad. El criterio de toda realidad es el sentimiento de tener que presentar algo *así* como es presentado” (GNR Ein.I.5, GA I/3 314-315, FDN 104-105).

un objeto que aparece como dado. Este actuar correlativo al objeto es el *concepto*.³³ En otras palabras, el sujeto se encuentra frente a lo dado efectivamente limitado (pues el límite no es una invención), lo que significa que su actividad práctica ha sido inhibida y orientada hacia un objeto y, por ende, deviene actividad objetiva (4.4–4.5). La teoría se circunscribe a esa oposición sujeto-objeto en aras del conocimiento, y en ella se aplican las formas de conceptualización y ordenamiento, junto con el espacio y el tiempo, sobre lo múltiple dado (2.2). Pero la explicación no concluye en la teoría, sino en la práctica, en la cual se explica que la actividad originaria *tiende-hacia*, se sigue de un esfuerzo, está impulsada, etc., y a esta apertura se refiere el sentimiento, lo dado. La teoría constituye un determinado modo de actuar de la práctica. La reflexión sobre lo actuado o sobre lo dado arroja un concepto.

Ahora bien, en todo actuar, teórico o práctico, concepto y objeto se refieren mutuamente y son inseparables: el objeto surge del concepto, el concepto surge del objeto. Se trata de dos perspectivas sobre lo mismo: el concepto refiere a la acción del Yo según su forma, el hecho de que (*dass*) sucede; mientras que el objeto refiere al contenido, a lo que (*was*) sucede. En el actuar convergen un modo de actuar y un contenido (lo actuado).³⁴ De ahí que Fichte critique a los kantianos que conciben los conceptos *a priori* como moldes a llenar por la experiencia. Asimismo, la unidad entre forma y contenido concierne a los principios fundamentales de la Doctrina de la Ciencia (4.2). Aquí, en el *Derecho natural*, la unidad concepto-objeto (o forma-contenido) es paralela a la unidad entre lo interno y lo externo, o sujeto y objeto, o *a priori* y *a posteriori*. La unidad forma-contenido, entonces, incumbe tanto a la filosofía como a la filosofía del derecho. Mientras la conciencia común –o su equivalente filosófico, el dogmatismo– absorbe el concepto en el objeto y no reconoce que en la configuración de la experiencia el sujeto aporta lo suyo –no reconoce su propio actuar volcado en el conocer, absolutiza lo dado, no se ve a sí misma en el ver–, incurre en el error de todos los sistemas filosóficos que no se han elevado al punto de vista trascendental: consideran al Yo un espejo de una realidad existente en-sí y fuera de él, un espejo incapaz de verse y ver el ver, y que, cuando quiere verse, tiene que poner otro espejo y proceder así al infinito sin unificarse jamás. En la Doctrina de la Ciencia, en cambio, el Yo es un ojo (la inteligencia), que ve y que se ve a sí mismo, que se refleja y hace de lo presuntamente otro (No-Yo) una imagen de sí.³⁵ La filosofía ha encontrado un nuevo suelo firme al reflexionar sobre el actuar y lo actuado en unidad, el producto y el producir, objeto y concepto, el “propio espíritu sobre el acto (*That*)”³⁶

³³ GNR Ein.I.6, GA I/3 315, FDN 105.

³⁴ GNR Ein.I.7, GA I/3 315, FDN 105.

³⁵ WLnm-H § 4, GA IV/2 49, DCnm 34; EE § 5, GA I/4 194-195, trad. cit., p. 45 (2.1).

³⁶ GNR Ein.I.8, GA I/3 316, FDN 106.

Desde el punto de vista contrario, si no se halla el espíritu en el trasfondo del actuar efectivo, se cae en un pensar vacío, en conceptos sin objetos, en una “filosofía de fórmulas” (*Formular-Philosophie*). Se trata de un formalismo arbitrario, un pensar abstracto que, aunque proceda libremente, carece de dirección y de unidad interna.³⁷ Este proceder consiste en la descripción o copia superficial de las acciones de otros, anulando la significación o realidad que las sustentan. En contraposición, una filosofía real no escinde el contenido de la forma, sino que muestra cómo del concepto se sigue el objeto y viceversa, captando el espíritu y el sentido de las acciones: “Una filosofía real coloca al mismo tiempo concepto y objeto, y nunca trata uno sin el otro. Introducir tal filosofía y abolir todo filosofar meramente formal, era el fin de los escritos kantianos”.³⁸ Aquí también (2.2–2.3) Fichte exime a Kant de la disputa. Pero aclara que el formalismo de los kantianos fue precisamente el inverso: en la teoría proceden con objetos y sin conceptos, mientras que en el derecho proceden con conceptos y sin objetos. Los escépticos han señalado las falencias de este proceder, sin reparar en que Kant lo había resuelto “en lo fundamental”³⁹

La unidad concepto-objeto será crucial para el derecho, como veremos en breve. En cierta medida Fichte anticipa que el filósofo trascendental observa acciones, pero no como si fueran materia muerta, pues las acciones están vitalizadas por el espíritu y manifiestan un sentido a decodificar. Y no sólo las acciones, sino también las cosas, lo dado, implican un espíritu volcado en algo, tanto por parte de quien las hace –de ahí que diga de ellas “son

³⁷ En contraste con el filósofo formulista que se observa libre y arbitrariamente a él mismo, “el verdadero filósofo tiene que observar la razón en su proceder *originario* y *necesario*, mediante el cual existe su Yo y todo lo que es para el mismo [...]. Por tanto, el objeto de su observación es la razón en general, que procede necesariamente según sus leyes internas, sin ninguna meta externa. El primero [el formulista] observa a un individuo, su propio pensar en su pensar sin ley; el último observa la razón en general en su actuar necesario” (GNR Ein.I.9, GA I/3 316 n, FDN 106 n). Como señala M. Rampazzo Bazzan, aunque esta crítica pareciera dirigirse a K. Reinhold y a T. Schmalz, y aunque I. H. Fichte dice que se dirige a G. Hufeland y a C. Schmid, también se trata de una crítica del propio Fichte hacia sus tempranas obras, principalmente la *Contribución y Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (Rampazzo Bazzan, M., “«Kant» contro Kant nella Dottrina del diritto di Fichte”, en *Akten des XI Internationalen Kant-Kongress: Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Bd. 5, Berlín, W. De Gruyter, 2013, p. 833).

³⁸ GNR Ein.I.9, GA I/3 317, FDN 107. En *Sobre la diferencia* Fichte presenta la “filosofía de fórmulas” como una elevación al primer principio (Yo puro) sólo según la *letra* y no en su *espíritu*, de una manera formal y sin captar el contenido (trad. cit., p. 152; GA II/3 330). En *Doctrina de la Ciencia nova metodo* también critica al “pensar abstracto” como exposición de elementos sin conexión (WLnm-H § 9, GA IV/2 99, DCnm 85), y agrega que la *formular Philosophie* parte del pensar abstracto sin observar que no es posible ningún pensar abstracto sin un pensar concreto (WLnm-H § 16.II, GA IV/II 216-217, DCnm 210).

³⁹ GNR Ein.I.9, GA I/3 317, FDN 107.

mías”; esto significa: trabajo y propiedad (7.3)– como de quien las conoce y deposita en ese actuar un conjunto de formas y sentidos. Esto será clave para la exhortación y la teoría del reconocimiento (6.3–6.4), así como para su profundización en la corporalidad (6.5). Lo dado expresa la acción de otro. En el conocer, que también es actuar, el Yo otorga sentido a lo dado, lo interpreta y, por consiguiente, lo pone, a la vez que se pone a sí mismo.

5.4) LA “REAL” FILOSOFÍA DEL DERECHO

Según lo anterior, la filosofía no puede escindir forma y contenido, concepto y objeto; por consiguiente, abocada al derecho, debe mostrar esta doble dimensión, tanto el concepto de derecho deducido originariamente de la razón pura, como su objeto de aplicación en las acciones. Aquí se presenta una advertencia importante: la doctrina del derecho no estará consumada si no expone cómo se realiza en la práctica. Sucede que en las sucesivas divisiones (5.7) esta advertencia puede perderse u olvidarse, con lo que se formaliza a una filosofía que pretende ser real, y se fragmenta el espíritu de conjunto:

El filósofo ha de mostrar, de esta acción determinada [del ser racional que actúa necesariamente, lo que es un concepto originario de la razón], que es una condición de la autoconciencia, la cual constituye la deducción de esta última. Él ha de describirla según su forma [...], lo que surge en este actuar para la reflexión. De este modo, el filósofo proporciona al mismo tiempo la prueba de la necesidad de su concepto, también lo determina y muestra su aplicación. Ninguna de estas piezas puede ser separada de las restantes, o asimismo: tratadas aisladamente, son incorrectamente tratadas, y es un filosofar meramente formal. El concepto de derecho debe ser un concepto originario de la razón pura.⁴⁰

Por lo tanto, un tratamiento del derecho sin estos componentes esenciales, el concepto y su aplicación, resulta ser meramente formal. Ni se puede considerar el concepto de derecho separado de la instancia de su aplicación y concreción, ni se puede separar la aplicación de la referencia originaria a la razón pura. Ambos procederes son formales y unilaterales. La filosofía está implicada en el derecho y el derecho en la filosofía. Además, de esta observación se desprenden dos aspectos: en primer lugar, la filosofía del derecho no construye una utopía, un ideal inalcanzable y regulativo como el de la unidad moral (1.3), porque el punto de partida son las acciones y los conceptos de las mismas; en segundo lugar, tampoco se trata de una justifica-

⁴⁰ GNR Ein.II.1, GA I/3 319, FDN 108.

ción de lo existente, porque no se atiene a la sola descripción, sino que profundiza y muestra la racionalidad inherente a las acciones mismas. Y del pasaje citado podemos enfatizar un tercer aspecto: la doctrina del derecho no es un ensamblaje de piezas a dissecar y analizar por separado, sino una totalidad orgánica donde cada elemento tiene sentido únicamente en relación con el entramado de elementos y con la totalidad, aspecto sobre el cual venimos insistiendo (1.6, 2.3, 4.2) e insistiremos nuevamente más adelante (cap. 9).

A partir de aquí, Fichte explora las connotaciones del concepto de derecho, a saber, que reposa sobre la autoposición originaria, exige la elevación del Yo a la razón o libertad y, por ende, la abstracción, o mejor, la relativización de la individualidad. La elevación garantiza que la instancia universal-fundante sea accesible, pero no exclusivamente para un individuo, pues en tal caso caería en el grosero egoísmo que Fichte condena ya en el primer párrafo de este *Fundamento del derecho natural*. Si, en cambio, el individuo se relativiza en un sistema recíproco, entonces se eleva auténticamente a la razón, respecto de la cual es mero accidente (2.3). La elevación ya presupone saberse parte:

el ser racional no se puede poner como uno tal con autoconciencia, sin ponerse como *individuo*, como uno entre muchos seres racionales, los cuales él admite fuera de sí, en cuanto él se admite a sí mismo. [...] Yo me pongo como racional, esto significa: como libre. En esta operación está en mí la representación de la libertad. Al mismo tiempo, en la misma acción indivisa, pongo otros seres libres. Por tanto, describo, mediante mi imaginación, una esfera para la libertad, en la cual muchos seres se dividen. No me atribuyo a mí mismo toda la libertad que he puesto, porque también tengo que poner otros seres libres, y a ellos atribuirles una parte de la misma. Me limito a mí mismo en mi apropiación de la libertad; por esto, [sucede] que dejo también la libertad restante para otros. Por tanto, el concepto de derecho es el concepto de la relación necesaria de seres libres unos con otros.⁴¹

La deducción del concepto de derecho conlleva la consideración del individuo como *uno entre otros*, de modo que esté enlazado intrínsecamente y de manera indivisa con ellos. En este punto Fichte prosigue y acentúa la línea de sus primeros escritos (3.4), intensifica la intersubjetividad hasta engarzarla en el sí-mismo, puesto que el otro es condición de posibilidad recíproca de la autoconciencia (4.8). En consecuencia, el ser racional se pone a sí mismo en interrelación horizontal con otros.

⁴¹ GNR Ein.II.2, GA I/3 319, FDN 108-109.

El sujeto propio del derecho es el ser racional, donde “ser” significa ponerse, y “racional” significa libremente. Aunque cada individuo realiza esta elevación por sí mismo, la autoposición está simultáneamente en interrelación horizontal con otros. En efecto, si la libertad tiene que realizarse en el mundo sensible, no constituye un rasgo característico de uno solo, sino que surge de la acción de uno en trabazón social con otros. La autolimitación se da recíprocamente: cada uno se limita a sí porque en el ponerse libre ya está poniendo a los otros y, por consiguiente, delimita de la misma esfera de libertad (total, se podría agregar) una parte para sí y otra para otros. Sobre esta autolimitación recíproca descansa el concepto de derecho, en cuanto “relación necesaria” de seres libres. Pero la trabazón recíproca genera un sistema de condicionamientos mutuos donde *todos* están entrelazados y, sin embargo, el condicional requiere que en algún momento se cumpla la condición. Así, cabe preguntarse cómo se daría *el primer cumplimiento* que inicia la secuencia de condiciones recíprocas de este sistema, y si de él se sigue necesaria y continuamente el cumplimiento de lo condicionado. En el mismo sentido, cabe preguntarse por qué hay sólo *una libertad* a dividir entre todos. Esto significa que detrás o debajo de la trabazón recíproca tiene que erigirse una comunidad que cumpla el momento crucial y vertebral de unificación.

Además, la realización de la libertad implica no sólo la proyección de conceptos para una eventual actividad transformadora de la realidad, sino también el mundo sensible en el que esos conceptos se vuelcan o donde se siguen los efectos de aquellas acciones. En ambas direcciones se aplican los límites: tanto en el reconocimiento del otro como un ser racional, como en los productos de su acción.⁴² Ahora bien, el límite no resulta ser extrínseco a la libertad (como si fuera puesto por una cosa-en-sí, o por un déspota), sino intrínseco a ella, con lo cual la acción de uno tiene que ser la acción de todos y viceversa:

Pero, como ellos están puestos libremente, entonces un tal límite no podría estar fuera de la libertad, por cuyo motivo la misma sería suprimida pero de ninguna manera limitada *como libertad*; sino que todos se tendrían que poner estos límites mediante la libertad, esto significa que todos tendrían que haber hecho suya la ley de no

⁴² “En el concepto de libertad está, ante todo, sólo la facultad de proyectar, mediante espontaneidad absoluta, conceptos de nuestra posible actividad causal (*Wirksamkeit*); y sólo esta mera facultad se atribuyen con necesidad los seres racionales unos a otros. Pero, que un individuo racional, o una persona, se encuentre a sí misma libre, a esto pertenece aún algo distinto, a saber, que al concepto de su actividad causal le corresponda un objeto en la experiencia pensado de este modo; que, por lo tanto, al pensar de su actividad (*Thätigkeit*) le siga algo en el mundo exterior a él” (GNR Ein.II.3, GA I/3 319-320, FDN 109).

estorbar la libertad de aquellos con los cuales ellos están en mutua acción recíproca.⁴³

De ahí que “el *objeto total* del concepto de derecho” sea “*una comunidad entre seres libres como tales*”.⁴⁴ Pero este objeto no deja de ser el objeto interno al concepto, no la realización del concepto. En otras palabras, esta comunidad sostiene que los seres libres como tales se deben limitar, no que se limiten efectivamente, ni que la limitación sea no sólo interna sino también externa. Por consiguiente, para llevar a la práctica e instituir el objeto del concepto de derecho aún falta cierto desarrollo, pues en esta instancia se presentan sólo las premisas, y la tarea de realizar la comunidad aún depende del arbitrio. Además, la realización no puede deducirse de la moral, como veremos a continuación, sino que la aplicación tiene que ser parte sustancial de la Doctrina del Derecho.

5.5) LA SEPARACIÓN ENTRE DERECHO Y MORAL

A diferencia de los escritos de revolución (3.2–3.3), donde el derecho se entrelaza con la moral, “en esta exposición total del concepto de derecho” – es decir, en el *Fundamento del derecho natural* en su conjunto⁴⁵ Fichte separa tajantemente los ámbitos, y condena el intento de inferir la “Doctrina del Derecho” a partir de la “ley moral”; por ende, el desafío de esta obra consiste en mostrar la “deducción correcta” del derecho y despejar cualquier ensayo de derivación desde la moral.⁴⁶ Tal como anticipó (5.4), el concepto de derecho es un concepto originario de la razón pura, y la deducción tiene que mostrar esta conexión entre derecho y razón.

Aunque la moral pueda analizar la “regla del derecho” –a saber, que el sujeto limite la libertad propia por el concepto de libertad de los demás sujetos con los que entra en enlace y obligación– desde la ley moral de la absoluta concordancia consigo, sólo logrará un tratamiento del derecho como mero “capítulo de la moral”, pero de ninguna manera el tratamiento filosófico de

⁴³ GNR Ein.II.3, GA I/3 320, FDN 109.

⁴⁴ GNR Ein.II.4, GA I/3 320, FDN 109.

⁴⁵ La distinción entre derecho y moral atraviesa todo el *Fundamento del derecho natural*, pues, además de este pasaje de la “Introducción”, está referida explícitamente en: § 4 Cor.II, GA I/3 359-360, FDN 145-147; § 7.II, GA I/3 386, FDN 173; § 9, GA I/3 404, FDN 192; § 12.III, GA I/3 414-415, FDN 203; § 14, GA I/3 425, FDN 215; § 15, GA I/3 432, FDN 222; § 17 B.III, GA I/4 11, FDN 263-264; § 17 B.IV, GA I/4 14, FDN 267; § 17 B.V, GA I/4 17, FDN 269; § 19 I, GA I/4 54, FDN 310; § 20.II, GA I/4 65, FDN 323; § 20.IV, GA I/4 68-69, FDN 326-327; § 20.V, GA I/4 75, FDN 333; § 20.V, GA I/4 77, FDN 335; Ap. I § 21, GA I/4 118, FDN 376.

⁴⁶ GNR Ein.II.5, GA I/3 320, FDN 110. Sobre el tema de la deducción volveremos (5.7).

la Doctrina del Derecho, que aquí “debe ser una ciencia propiamente consistente para sí”,⁴⁷ esto es, un saber filosófico y autónomo.⁴⁸ Así como los doctos del derecho natural no han reparado en esta necesidad de autonomía de la disciplina, los maestros de la moral tampoco han reflexionado sobre el hecho de que la ley moral es exclusivamente formal y vacía.

En la Doctrina del Derecho forma y contenido resultan inseparables y se esclarecen a través de la deducción. Pero la diferencia se explicita del modo siguiente: al estar reunido en sociedad con ciertos hombres –dice Fichte– necesariamente tengo que pensar mi libertad limitada por la libertad de cada uno de los restantes, y “según este pensar necesario también tengo que actuar”,⁴⁹ es decir, ser coherente en pensamiento y acción.⁵⁰ Mientras en el ámbito de la conciencia moral estoy comprometido u obligado (*verbunden*, *Verbindlichkeit*) a limitar mi libertad, en la Doctrina del Derecho no sucede lo mismo, porque la obligación aquí depende de una “decisión arbitraria”.⁵¹ No cabe invocar, entonces, ninguna obligación de la conciencia. Desde el

⁴⁷ GNR Ein.II.5, GA I/3 320-321, FDN 110.

⁴⁸ La distinción entre moral y derecho, y el presunto cambio de posición de Fichte en las distintas obras (principalmente en la *Contribución*, en este *Derecho natural* y en la *Ética*), ha generado y genera bastante debate. F. Neuhouser sostiene que el cambio de perspectiva del *Derecho natural* se debe a que ahora el sujeto de derecho es la persona o individuo (“Fichte and the Relationship between Right and Morality”, en Breazeale, D. – Rockmore, T. (eds.), *Fichte: Historical Contexts / Contemporary Controversies*, New Jersey, Humanities Press, 1994, p. 162), aunque admite que aquí las personas están interrelacionadas y el derecho juega un rol formativo (pp. 168-170). El punto principal de su argumentación reside en que Fichte no dice que sea imposible deducir el derecho de la ley moral, sino que se trata de ámbitos diferentes, y concluye que el derecho contribuye y es necesario para la realización de la autonomía moral (p. 172). R. Schottky precisa que la separación entre derecho y moral se produce en esta obra quizás por los elementos hobbesianos (*Untersuchungen*, *op. cit.*, p. 257); al igual que Neuhouser subraya que entre la ley moral y la ley jurídica no hay contradicción (p. 261), y concluye con el problema sobre el cual descansaría esta obra, a saber: cómo compatibilizar y/o priorizar el deber de forzar al otro con el deber de realizar el Estado jurídico (p. 262). Por último, V. Waibel afirma que el cambio de posición de Fichte se debe a que abandonó el Yo absoluto, en función de una libertad empírica que articula fines ideales y reales (“On the Fundamental Connection between Moral Law and Natural Right in Fichte’s *Contribution* (1793) and *Foundations of Natural Right* (1796/97)”, en Breazeale, D. – Rockmore, T. (eds.), *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate, 2006, pp. 52, 55), y coincide con Neuhouser y Schottky en que derecho y moral no se excluyen, sino que pueden coordinarse (pp. 54, 57).

⁴⁹ GNR Ein.II.5, GA I/3 321, FDN 110.

⁵⁰ En nota Fichte critica la idea coherentista según la cual la doctrina moral sólo tiene que analizar la concordancia de las acciones en base a la concordancia absoluta del Yo consigo, de acuerdo con la formulación de *Algunas lecciones del destino del sabio* (GA I/3 30, trad. cit., pp. 46-49) que analizamos (3.3). La edición crítica refiere esta interpretación a C. Schmid y su *Grundriss des Naturrechts* (1795). El contraejemplo que pone Fichte, el diablo de J. Erhard, es consecuentemente maligno.

⁵¹ GNR Ein.II.5, GA I/3 322, FDN 111.

punto de vista del derecho, el vínculo con el otro está supeditado a la decisión, al arbitrio y a la voluntad manifiesta: hay un *querer vivir* con el otro. Este aspecto muestra la centralidad de la voluntad (y su expresa declaración) en el *Fundamento del derecho natural*, tanto respecto de las relaciones recíprocas-horizontales como respecto de la formación de una instancia común-vertical que contenga a todas las voluntades en Una.

Más abajo, Fichte presenta la separación entre derecho y moral como una novedad o aporte suyo a la consideración de la disciplina, exceptuando de la generalidad a J. B. Erhard y a S. Maimon, junto con el reciente texto de Kant, *Para la paz perpetua*. En el resto de los casos, agrega, “la manera habitual de tratar el derecho natural”⁵² se caracteriza por el formalismo y la deducción del derecho desde la moral.⁵³ La referencia a Kant resulta bastante elíptica, pues Fichte reconoce cierta afinidad con las ideas de *Para la paz perpetua*,⁵⁴ pero duda si Kant deriva la ley jurídica de la ley moral o no, y encuentra en la ley permisiva un desarrollo análogo al suyo: lo permitido abarca todo lo que no está explícitamente comprendido en alguna ley y, por tanto, se deriva sólo indirectamente de la ley, a partir de la limitación de la misma.⁵⁵ Por otra parte, esta separación entre derecho y moral despeja la cuestión que planteaba el *Ensayo de una crítica de toda revelación* (5.1), sobre si el derecho debe partir de un imperativo o de una tesis: por lo expuesto resulta evidente que el derecho no debe partir de un imperativo, al menos no de un imperativo categórico.⁵⁶

⁵² GNR Ein.III, GA I/3 323, FDN 112.

⁵³ Para un panorama del kantismo jurídico: Oncina, F., “Introducción a la traducción de la *Nueva Deducción del Derecho Natural* de Schelling”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, nº 3, EuroPhilosophie Editions, 2011, pp. 125-143.

⁵⁴ Según Fichte, la idea de la paz perpetua en Kant no es algo meramente deseable o no-imposible, como en St. Pierre o en Rousseau; sino “una tarea *necesaria* de la razón, y la presentación de la misma es un fin de la naturaleza que ella alcanzará en breve o largo tiempo” (GNR Ein.III, GA I/3 323n, FDN 112 n), puesto que ya se ha recorrido buena parte del camino. Esta misma perspectiva aparece en la Reseña de Fichte sobre esta obra: “Rezension: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von I. Kant*” (1796), GA I/3 221, trad. cast. F. Oncina, “Reseña de *Hacia la paz perpetua* de Kant”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 9, 1994, p. 376.

⁵⁵ Sobre este punto volveremos abajo (6.7), con motivo de la homologación que realiza Fichte de la ley permisiva de Kant con la ley jurídica.

⁵⁶ Según R. Schottky, la ley jurídica no tiene ninguna fuerza incondicionada ni obligatoria; por ende, afirma: “La deducción trascendental [de la ley jurídica] fundamenta sólo una necesidad teórica del concepto de derecho, ninguna práctica” (*Untersuchungen, op. cit.*, p. 181), y agrega más abajo: “Considerada en la estructura de la Doctrina del Derecho, la ley jurídica es, por lo tanto, un mero imperativo hipotético” (p. 182). En la misma dirección se sitúa Y. Estes, que vincula el imperativo hipotético con la exhortación, argumenta que es condicional, problemático y arbitrario, y que funciona al modo de los consejos de prudencia (Kant), y dice: “el imperativo hipotético provee un fuerte incentivo extra-moral para el establecimiento del mundo jurídico” (Estes, Y., “Fichte’s Hypothetical

Por último, el motivo de la concordancia con Kant –efectiva o presumida– en el tratamiento del derecho, pese a que aún no se había pronunciado completamente sobre el tema y lo hará luego en la *Metafísica de las costumbres*, le sirve a Fichte de justificativo para esbozar algunas coincidencias⁵⁷ y, en especial, para presentar una importante síntesis de lo que será el desarrollo de su propio *Derecho natural*, que tratamos en el siguiente apartado.

5.6) LOS “PUNTOS PRINCIPALES”

Tras marcar las similitudes y las diferencias con Kant, Fichte procede a presentar los “puntos principales”⁵⁸ del *Fundamento del derecho natural*. Ante todo, señala que la ley jurídica ordena que cada individuo limite su libertad recíprocamente con otros, de modo que todos puedan vivir juntos. Sin embargo, la ley no alcanza a definir *quiénes* ni *cuáles* son esos otros. Tal como advirtió en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (3.4), el hombre ya nace y vive en sociedad con ciertas personas y, aunque no haya estado originariamente o en la instancia fundacional de esa sociedad, en todo momento decide libremente y sin ninguna obligación extra-jurídica mantenerse en ella. Por lo tanto, la remisión a la instancia originaria y fundacional no responde a una cuestión empírica, pues para Fichte la situación natural previa o a-estatal es una mera ficción, como veremos (7.3, 7.7); la remisión a la instancia originaria responde a un proceso de legitimación: en la medida en que el individuo permanece en el enlace, consiente (*quiere, decide*) explícita o implícitamente su pertenencia social e institucional, es decir, identifica su voluntad con la voluntad fundacional originaria y se coloca a sí mismo bajo esta unificación. Lo mismo vale para el contrato:

Imperative: Morality, Right, and Philosophy in de Jena *Wissenschaftslehre*”, en Breazeale, D. – Rockmore, T. (eds.), *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate, 2006, p. 65). En esto claramente Estes no coincide con Schottky, que sostenta que el motivo o móvil principal para la realización del derecho es el egoísmo (*Untersuchungen*, *op. cit.*, p. 183).

⁵⁷ Los puntos de coincidencia con Kant son: (a) la paz constituye un estado artificial e incluye la coacción a los otros para que acepten ese pacto; (b) la necesidad de un contrato originario; (c) la transferencia del poder por parte del pueblo al ejecutivo. La diferencia radica en que Fichte rechaza la división de poderes, sobre lo que volveremos abajo (8.3) (GNR Ein.III, GA I/3 324, FDN 112-113). En cuanto a la *Metafísica de las costumbres*, cabe aclarar que su publicación se efectúa precisamente entre la publicación de la primera parte (esto es, hasta el § 16) del *Fundamento del derecho natural*, y la publicación de la segunda parte (§§ 17-21 y apéndices) en 1797. Sobre el juicio negativo del Fichte tardío respecto de esta obra de Kant, véase Rampazzo Bazzan, M., “«Kant» contro Kant nella Dottrina del diritto di Fichte”, *op. cit.*, pp. 831-832.

⁵⁸ GNR Ein.III, GA I/3 326, FDN 113.

Esto, aplicado al contrato de ciudadanía (*Bürgervertrag*) [significa]: permanece originariamente en el libre arbitrio de cada uno si quiere vivir en este Estado determinado o no; aunque, si sólo quiere vivir entre los hombres, no permanece en su arbitrio si entra en general en un Estado cualquiera o se mantiene como su propio juez. Pero, en cuanto exterioriza la voluntad de entrar en un determinado Estado y es aceptado en el mismo, entonces está sometido sin más, mediante esta mera declaración (*Erklärung*) mutua, a todas las limitaciones que la ley jurídica exige para esta muchedumbre de hombres; mediante dos palabras, “quiero vivir en este Estado”, ha aceptado todas las leyes del mismo. La ley del Estado, según la *forma*, es su ley, mediante su consentimiento; pero, según la *materia* [y] sin ningún consentimiento suyo, la ley está determinada por la ley jurídica y por la situación de este Estado.⁵⁹

La simple permanencia en un Estado constituye una expresión de querer vivir en él, una identificación con la voluntad originaria o con el contrato fundante, y la manifestación en palabras representa la dimensión exterior sobre la cual versa el derecho, el actuar coherente con el pensar. La sola permanencia y el actuar conforme a la ley ya son signos de consentimiento y aceptación del conjunto de leyes que caracterizan a ese Estado determinado. Una vez dentro del Estado, la admisión *formal* de la ley incluye la admisión *material*; es decir, en cuanto el individuo está en el Estado, abandona su condición de juez y, por ende, su potestad para deducir leyes positivas de la ley jurídica fundamental o para adecuar estas leyes a la situación del Estado. En suma, en un plano estrictamente conceptual, el contrato de ciudadanía o contrato social no refiere a una cuestión fáctica, sino al vínculo necesario del individuo –o mejor: del ciudadano– con un determinado Estado, a la ligazón de la voluntad particular con la universal. Tampoco se trata de un contrato moral o conciencial, y por eso necesita ser expresado. En la medida en que el sujeto consiente pertenecer a determinado Estado, legitima y convalida formalmente las leyes de ese Estado, aunque materialmente no participe en su formulación ni en su aplicación.

Ahora bien, la ley jurídica también adolece de una importante generalidad: la limitación recíproca de la libertad no alcanza a definir *cuál* ha de ser, en efecto, ese límite que contiene a cada uno y en cada caso; en este sentido, la ley jurídica también es meramente formal y, por tanto, incapaz de aplicación por sí misma, porque no define *hasta dónde* ha de extenderse la esfera de libertad de cada uno.⁶⁰ Así:

⁵⁹ GNR Ein.III, GA I/3 326, FDN 114.

⁶⁰ El aspecto formal de la ley jurídica es sumamente relevante para la ponderación de las partes del *Fundamento del derecho natural* (5.7) y, en especial, para la relevancia de la aplicación, que a la vez se conecta con la necesidad de que la filosofía del derecho sea

Esto, aplicado al Estado [significa]: en su ingreso al Estado, cada uno tiene que acordar (*vergleichen*) con el mismo [Estado] sobre un cierto alcance para sus acciones libres (una propiedad, derechos civiles, etc.). Ahora, ¿qué lo limita precisamente sobre esta esfera? Evidentemente, su propia decisión libre; pues, sin la misma tendría precisamente tanto derecho sobre todo como el que tienen para ello los otros restantes. Pero ¿mediante qué se determina cuánto puede ser concedido a cada individuo para sí? Evidentemente, mediante la voluntad común.⁶¹

El pasaje resulta ser lo suficientemente ambiguo para presentar el momento en que todos y cada uno ingresan al Estado –esto es, cuando reflexionan sobre la identificación de la voluntad particular con la voluntad originaria, *como si* estuvieran presentes en esa presunta situación fundante–, y se tienen que equiparar mutuamente y negociar con el Estado una determinada esfera para la realización de sus acciones libres. ¿Se trata de un acuerdo entre particulares, o entre el particular y el Estado? ¿Se trata de un acuerdo meramente horizontal, o de un acuerdo vertical? Además, ¿se trata de un cálculo utilitario de conveniencia, o de una equiparación igualitaria? La ambigüedad del pasaje, y lo mismo sucede en el § 17 de esta obra (9.1–9.3), permite sustentar ambas perspectivas en ambos casos, y según dónde se ponga el énfasis se obtiene una determinada línea interpretativa. Como observaremos en el momento oportuno (8.1–8.2), Fichte intenta interesar al particular representándolo desde cierta perspectiva egoísta, para luego invertirla en una lógica de la contención de lo particular en lo universal; es decir, se plantea la hipótesis de un particular reticente a la unificación. Pero, dado que no hay nada fuera del Estado (7.7), la situación originaria surge como ficción heurística para explicar el consentimiento y la legitimidad. Y cuando Fichte tiene que

“real” y no meramente formal (5.4). R. Schottky lo expone magistralmente: “El principio metódico del filosofar «real» y, desde él, el tipo y manera correspondiente de deducir el concepto de derecho, tienen ahora, para la construcción y contenido del derecho natural completo, una significación decisiva. [...] El método del filosofar «real» obliga a Fichte, por lo tanto, a mantener a la vista [...] permanentemente la realibilidad del derecho como criterio de sus deducciones” (*Untersuchungen, op. cit.*, p. 178). Este “nuevo método” del derecho también tiene que existir en el Estado: “En el ideal metodológico de una «Doctrina del Derecho real» se arraiga profundamente la tesis, que bien se puede apreciar como centro sistemático de todo el *Derecho natural* de 1796/97”, prosigue Schottky y cita a Fichte: “«Por tanto, en el sentido como se ha tomado frecuentemente la palabra, no hay ningún *derecho natural* en absoluto, esto significa: ninguna relación jurídica entre hombres es posible fuera de una República y bajo leyes positivas»” (p. 179). Sin dudas, esta última aseveración expone la piedra angular del *Fundamento del derecho natural*, tema que trataremos en 7.7.

⁶¹ GNR Ein.III, GA I/3 327, FDN 114.

definir la clave de la delimitación y de la aplicación –precisamente aquello que distingue una filosofía del derecho real de una filosofía formal y abstracta, esto es *el cuánto* de las esferas para cada uno–, emplea un criterio estrictamente igualitario (9.4, 10.2), pero antecedido de cierta argumentación para interesar al particular y mostrarle su conveniencia en la unificación. El criterio igualitario no es aplicable desde una lógica de la particularidad, sino únicamente desde la lógica de lo universal o voluntad común. Luego, la decisión también corresponde al individuo, tanto respecto de su esfera asignada como respecto de la delimitación de la misma, en relación con esta mirada universal que él ha consentido y avalado.

Aunque los individuos estén de acuerdo con la delimitación, ciertamente también pueden violar o transgredir ese límite (auto-)impuesto desde la voluntad común. De ahí que se necesiten la coacción y la ley penal como instrumentos de enderezamiento de la voluntad mala. Al igual que la aplicación efectiva de la delimitación de las esferas de cada uno, la aplicación de la coacción no puede depender del juicio de los particulares, sino que éstos tienen que transferir la facultad valorativa y judicativa respecto de todos los casos de litigio a un Tercero. Por ende, para la distribución y reconocimiento de derechos originarios (la delimitación de las esferas de cada uno) y para la sanción sobre aquellos que infringen estos derechos (poder de coacción), la ley jurídica requiere una voluntad común encarnada en un poder efectivo y capaz, desde la lógica de lo universal que contiene a lo particular, de mantener la unidad del conjunto social. Este poder común es el Estado.

Además de la contención y delimitación de los particulares en la voluntad común y de la aplicación del poder coactivo a quien infringe la ley, el Estado, si no ha de ser una entidad mecánica y administrativa –lo que representaría otro formalismo jurídico–, tiene que definir una conducción capaz de interpretación y asunción representativa de la voluntad común en una persona (o varias, aunque conceptualmente una): el poder ejecutivo. Dado que el Estado no se erige en Fichte como un aparato absolutamente distinto y contrapuesto a lo social, sino en consonancia y entrelazado con lo social mismo –es decir, comprometido tanto con el poder-vivir de cada uno (9.4), como respecto de la regulación o constitución del espacio comercial (10.3)–, y dado que no se trata de una entidad anónima y automática, la objetivación y cristalización de la voluntad común se logra en la figura de un representante, el poder soberano en ejercicio, que sea conocedor, intérprete y conductor del Estado en sentido amplio (social, económico, cultural, etc.), y que sea responsable de sus decisiones. Así lo presenta Fichte:

Pero, ¿quién debe *proclamar* la voluntad común, sin duda perfectamente *determinada* por la *naturaleza de la cosa*, sobre el derecho de los particulares así como sobre la punición [...]? ¿Quién debe *aclarar e interpretar* aquella necesaria disposición de la

naturaleza y de la ley jurídica? Nadie sería más inapropiado para esto que la muchedumbre y, mediante la reunión de votos particulares se podría obtener muy impuramente el resultado de la verdadera voluntad común. Este asunto no puede corresponder a ningún otro sino a aquel que siempre abarca con la vista al todo y a todas las necesidades del mismo y al que, para esto, para que domine ininterrumpidamente el más estricto derecho, sea responsable; a ningún otro que al administrador del poder ejecutivo.⁶²

La pregunta de Fichte se orienta al meollo de la cuestión jurídico-política: ¿quién debe manifestar, anunciar o exponer, la voluntad común? ¿Quién debe esclarecer y otorgar contenido –esto es, *aplicación*– a la ley jurídica? La muchedumbre y la votación desembocan sólo de manera muy casual y arbitraria en la verdadera voluntad común. Por lo tanto, el indicado es el administrador del poder ejecutivo, el responsable del dominio del derecho, el facultado para captar el sentido de conjunto y todas las necesidades, el que tendrá que explicitar el contenido de la ley –por ende, las leyes positivas– según la razón y según la situación del Estado (8.2–8.5). Estas leyes tienen fuerza vinculante para los individuos, porque no son más que el contenido deducido –se presupone, coherentemente– de la ley jurídica a la cual, según la forma, los particulares ya han convalidado con su consentimiento y por eso están reunidos con/en este determinado Estado. Si la definición del contenido de la ley corresponde al intérprete de la voluntad común, entonces no tiene ningún sentido –razona Fichte– la separación de poderes, lo que significaría –al igual que la muchedumbre o la votación– un debilitamiento de la unicidad necesaria del poder supremo. De este modo, forma parte del poder ejecutivo también la elaboración de leyes o legislación civil.⁶³

⁶² GNR Ein.III, GA I/327, FDN 115.

⁶³ Apenas un párrafo después Fichte menciona la Constitución como la ley de leyes o la ley sobre el uso de la aplicación de la ley, marcando implícitamente la diferencia con la elección del ejecutivo que se realiza por mayoría, puesto que la Constitución debe recibir unanimidad (8.5, 8.7); y señala como “parte esencial” de la Constitución, más allá de la forma de gobierno adoptada, al Eforato (8.6), el órgano de control de juridicidad (GNR Ein.III, GA I/3 328, FDN 115). Ahora bien, si el Eforato fuera una variante de la división de poderes, entonces Fichte se contradiría de un párrafo a otro; si se trata sólo de un poder negativo, un sustituto de la división de poderes –o, mejor, una institución para diagnosticar el nivel de legitimidad del ejecutivo, o como sugiere M. Rampazzo Bazzan (“«Kant» contro Kant nella Dottrina del diritto di Fichte”, *op. cit.*, pp. 842-843): el equivalente al espacio público kantiano–, no habría tal contradicción. De todos modos, que haya o no haya tal contradicción es discutible, y ciertamente la duda que genera el Eforato como vestigio de contra-poder frente al despotismo y como vehículo institucional de la voluntad popular, se termina de despejar en *Das System des Rechtslehre* (1812), donde una de las pocas pero importantes diferencias con este *Fundamento del derecho natural* reside precisamente en el rechazo del Eforato.

Y concluye: “El administrador del poder ejecutivo es el intérprete natural de la voluntad común sobre la relación de los individuos unos con otros dentro del Estado”.⁶⁴ ¿Qué significa “intérprete natural”? ¿El más apropiado, el más acorde? ¿Cómo se determina? ¿En qué tipo de forma de gobierno? Estos temas serán trabajados en el § 16 de esta obra (8.2–8.5); por el momento conviene subrayar que la expresión “intérprete natural” ofrece una suerte de síntesis entre, por un lado, el individuo que todos indicarían espontáneamente como el más idóneo para la conducción de los asuntos comunes y, por otro lado, la totalidad que se retroalimenta desde su accionar (1.3). Así como en la base social hay una multiplicidad de voluntades particulares que conciernen y legitiman al conductor, de la misma manera esta multiplicidad se nutre y fortifica –esto es, intensifica su legitimación al ejecutivo– en la medida en que las acciones realizadas desde la cúspide son recibidas como beneficiosas e incrementan el consenso de la base. Este sistema organicista no se efectúa sólo entre la conducción y cada uno de los particulares, sino también relationalmente entre los particulares mismos, el ámbito donde el ejecutivo ha de mostrar las virtudes o defectos de su accionar.

5.7) LA DEDUCCIÓN Y LA DIVISIÓN SISTEMÁTICA DEL *DERECHO NATURAL*

Para una consideración sistemática del *Fundamento del derecho natural* conviene, ante todo, observar al menos esquemáticamente la estructura que subyace a esta obra, sus momentos internos, las posibles interpretaciones sobre los mismos, y la hipótesis de un hilo conductor que permita conectar esos distintos momentos. La obra se divide en una primera parte publicada en 1796 (hasta el § 16 inclusive) y una segunda en 1797 (desde el § 17 al 21, y los dos Apéndices: uno sobre el derecho de familia, y el otro sobre el derecho de gentes y cosmopolita) con el título “Derecho natural aplicado”. La primera parte se subdivide en tres secciones: la deducción del concepto de derecho (§§ 1-4), la deducción de la aplicabilidad del concepto de derecho (§§ 5-7) y la aplicación sistemática del concepto de derecho, o Doctrina del Derecho propiamente dicha (§§ 8-16), cuyo último momento se titula “Deducción del concepto de una República”. En este punto, dado que el *Fundamento del derecho natural* en su primera parte contiene tres deducciones, cabe preguntarse ¿qué significa “deducción”?

Aunque algunos explican la deducción fichteana desde la deducción trascendental y la deducción metafísica en Kant,⁶⁵ Fichte trata el tema en una

⁶⁴ GNR Ein.III, GA I/3 328, FDN 115.

⁶⁵ G. Von Manz (“Freiheit und Eigentum”, *op. cit.*, pp. 27-29) directamente toma el sentido de la *Crítica de la razón pura* de Kant (B 117, B 159), mientras que J. Martins Da Cunha (*Juízo moral, história e revolução em Kant e Fichte*, *op. cit.*, pp. 151-155; también en “Intersubjetividade e modo de exposição no ‘primeiro’ Fichte”, *Revista de Estudios*

obra muy próxima al *Fundamento del derecho natural*, a saber: el *Esbozo de lo propio de la Doctrina de la Ciencia* (1795), que oficia de complemento del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (en efecto, fue incluida junto con éste en la segunda edición de 1802) y que se orienta a la parte teórica. Con motivo de la explicación de los hechos (*Thatsachen*) contenidos en el espíritu y la búsqueda de un hecho (*Faktum*) primero, Fichte afirma que Kant parte de la presuposición de lo múltiple dado, para ir de lo particular a lo universal. El resultado, o lo que logra explicar Kant, es un universal colectivo, un todo de la experiencia hasta el momento, “pero nunca un universal infinito, un progreso de la experiencia en la infinitud. Desde lo finito dado no hay ningún camino a la infinitud”.⁶⁶ En cambio, sí se puede realizar el camino inverso, “desde la infinitud indeterminada e indeterminable, mediante la facultad de determinar, a la finitud”.⁶⁷ Por lo tanto, la Doctrina de la Ciencia, en cuanto sistema completo de las acciones del espíritu humano (4.2), tiene que tomar este camino y “descender desde lo universal hacia lo particular”.⁶⁸ El procedimiento se corresponde con el método sintético, y consiste en partir de un hecho y buscar el fundamento –por ejemplo, el Yo– desde el cual tiene que ser deducido, o partir de un principio y mostrar cómo en él está comprendido el hecho. Si en la conciencia se presenta o presupone un hecho, entonces éste –razona Fichte– “tiene que ser deducido”; y lo mismo sucede con la conciencia, tiene que ser deducida, de modo tal que la Doctrina de la Ciencia no se apoye en el “testimonio de la experiencia”, sino en “su deducción”.⁶⁹

sobre Fichte, n° 2, EuroPhilosophie Editions, 2011, pp. 6-8) remite esta idea a A. Renaut. Pero otros aluden a la deducción trascendental sin relacionarla con Kant: por ejemplo, L. Siep (*Praktische Philosophie*, op. cit., pp. 29, 42-45), R. Williams (*Recognition*, op. cit., p. 63), R. Schottky (*Untersuchungen*, op. cit., p. 181), y D. Breazeale (“The «Mixed Method» of Fichte’s *Grundlage des Naturrechts* and the Limits of transcendental Reellephilosophie”, en Breazeale, D. – Rockmore, T. (eds.), *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate, 2006, p. 117).

⁶⁶ Fichte, J. G., *Grundriss*, § 1, GA I/3 144.

⁶⁷ Ibíd., § 1, GA I/3 144-145.

⁶⁸ Ibíd., § 1, GA I/3 145.

⁶⁹ Ibíd., § 1, GA I/3 146. En la *Doctrina de la Ciencia de 1811* Fichte contrapone deducción a inducción: “O bien se parte del factum de la multiplicidad, en la que se pone fe, y se busca una unidad para esta multiplicidad [...] para poder demostrar por inducción que la unidad puesta por hipótesis es en efecto la unidad para *esta* multiplicidad. O bien –el camino inverso–, se parte de la unidad, que se tendría *que tener entonces por vía de deducción*” (Fichte, J. G., *Doctrina de la Ciencia de 1811*, trad. A. Ciria, Madrid, Akal, 1999, p. 102). Más abajo señala que la demostración se puede realizar: desde el *factum* y en busca del principio que lo posibilita, desde la necesidad del *factum* y mostrando cómo se justifica, o directamente –y ésta es la auténtica vía deductiva– desde el principio hasta el *factum* (ibíd., pp. 168-169).

En el *Fundamento del derecho natural* la exposición del concepto de derecho (§§ 1-4) indaga las condiciones de la autoconciencia, atraviesa la corporalidad y la influencia recíproca (§§ 5-6), hasta dilucidar la condición de la que depende el derecho, la comunidad de seres libres e igualmente limitados (§ 7). Pero el concepto de derecho es un concepto originario de la razón pura, y el verdadero punto de partida, según evidencia la “Introducción”, no es el ser racional finito, sino la racionalidad, la Yoidad, la unidad sujeto-objeto, donde el sujeto está contenido y abstraído. En consecuencia, el desafío del procedimiento de Fichte reside en vislumbrar cuáles son los elementos implicados y cuál la unidad que los fundamenta. La misma advertencia vale para la deducción: cuál es la instancia universal y cuál la particular contenida en la primera. El *método sintético* incluye un doble cariz:⁷⁰ de un lado, añade determinaciones que enriquecen el concepto, y en este sentido es *progresivo*; del otro, se retrotrae en condiciones, o reconstruye la génesis, hasta hallar el principio, y en este sentido es *regresivo*.⁷¹ Las dos direcciones forman parte de un mismo camino.

Con estos elementos se podría esclarecer la subdivisión de la primera parte del *Fundamento del derecho natural*. Al respecto, en la “Introducción” Fichte ofrece un bosquejo muy sucinto:

En el presente escrito, el concepto de derecho ha sido deducido al mismo tiempo con su objeto, como condición de la autoconciencia; ha sido derivado, determinado, y asegurada su aplicación, tal

⁷⁰ En *Grundriss*, § 1, GA I/3 145, lo denomina “método sintético”. En *Vergleichung des vom Hrn. Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre* (1796), afirma Fichte: “en la Doctrina de la Ciencia el objeto es un *activo, lo expuesto en su actividad*. El fin de la ciencia última no es el de justificar un sistema de cosas, sino el de describir una serie de acciones [...]. Por eso todas las descripciones de las mismas [acciones] son genéticas” (GA I/3 256); es decir, las acciones (lo deducido) son captadas en unidad inseparable con el Yo que las realiza y observa (el principio de deducción). El carácter genético-regresivo se observa en los primeros párrafos (§§ 1-4) del *Fundamento del derecho natural*, en especial en el Corolario del § 2 (GA I/3 335-337, FDN 122-123), donde el proceder sintético se condice con el referir las acciones al Yo. Fichte alude explícitamente al “método sintético” en otros pasajes (GNR § 8.III, GA I/3 394, FDN 182, y GNR § 11.III, GA I/3 407-408, FDN 196), valiéndose de distintas acepciones incluidas en la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* (WLnm-H § 10, GA IV/2 107-108, DCnm 93-94), que analizaremos en su momento (7.1 y 7.3).

⁷¹ D. Breazeale caracteriza el método trascendental distinguiendo entre un *proceder sintético* de reconstrucción genética de los actos y condiciones necesarias junto con la producción de la unidad de la serie misma, y un *proceder dialéctico* que tematiza la contradicción y busca una solución creativa al problema (“The «Mixed Method»”, *op. cit.*, pp. 117-120). La primera versión del método aparece, según Breazeale, en los primeros párrafos del *Fundamento del derecho natural*, y la segunda a partir del § 8 (pp. 122-123). Aunque podría decirse que Fichte abandona el primer método en función del segundo, Breazeale se inclina por el “método mixto” y descarta la oposición entre ambos (pp. 127-129).

y como se exige de una ciencia real. Esto sucede en la primera y en la segunda sección de esta investigación. El concepto de derecho es ulteriormente determinado y se demuestra el modo como tendría que ser realizado en el mundo sensible, en la Doctrina del Derecho cívico-político (*Staatsbürgerechts*), al cual el derecho originario y el derecho de coacción sirven de preparación.⁷²

La jerarquía explícita indica que el concepto de derecho, que se deduce de la razón, es condición de la autoconciencia, y a esto corresponde la primera sección (§§ 1-4). La segunda sección (§§ 5-7) tiene como finalidad asegurar la aplicación del concepto, y a esto corresponde la aplicabilidad. Concepto y objeto están determinados conjuntamente, tal como se le exige a una filosofía real; pero no alcanzan a ser realizados. La comunidad de seres libres e igualmente limitados, junto con los respectivos cuerpos propios a partir de los cuales se delimita una esfera de libertad/actividad y que excluyen cualquier posibilidad de no-reconocimiento del otro como ser racional, requieren una ulterior determinación y demostración; por lo tanto, su realización efectiva aún no ha sido consumada, y concierne a la tercera sección, la aplicación (§§ 8-16), llevar a cumplimiento el concepto de derecho. Sobre esta tercera sección Fichte traza una nueva jerarquía: el derecho originario y el de coacción no son más que “preparativos” para el derecho en el Estado, que asimismo requiere de deducción. La deducción del Estado permite regresar las voluntades presuntamente dispersas a una voluntad común fundante que las posibilita y delimita, y que tiene que cristalizarse institucionalmente y mediante una conducción. En este desarrollo la voluntad se manifiesta como el punto de fuga hipotético-problemático del concepto y aplicabilidad del derecho, y a la vez como la clave de la aplicación, en cuanto la voluntad comprende una articulación entre lo universal y lo particular, o entre lo horizontal y vertical, o entre el ser racional finito y el ser-común, que realiza efectivamente la comunidad jurídica.

Ahora bien, la gran línea divisoria respecto de las interpretaciones posibles sobre esta obra –presentadas de modo esquemático (1.4), pues bien se podrían trazar más variaciones–, depende de la ponderación de las tres grandes secciones. Así como algunos intérpretes colocan el énfasis en la teoría del reconocimiento y otros en la corporalidad, del mismo modo hay otros que centran el foco en la secuencia estado de naturaleza-Estado (y, dentro de ésta, en distintos aspectos y matices que observaremos en su momento). En líneas generales, quienes subrayan las dos primeras secciones obtienen una visión bastante armónica de lo social y de lo político en Fichte, y quienes subrayan la tercera sección obtienen un escenario más bien conflictivo y que

⁷² GNR Ein.II.6, GA I/3 322, FDN 111.

solicita más fuertemente un poder coactivo y una autoridad.⁷³ A nuestro entender, ambas perspectivas son ciertas y se contradicen mutuamente: así como en el reconocimiento y la corporalidad no cabe minimizar el aspecto hipotético-problemático que exige necesariamente un desarrollo ulterior –un

⁷³ Esta dualidad se sigue del planteo de L. Siep. En rigor, la línea hobbesiana proviene de R. Schottky (*Untersuchungen*, *op. cit.*, p. 176), pero Siep se vale de la misma para señalar una ruptura entre las dos primeras secciones y la tercera, es decir, a partir del § 8 Fichte regresa a Hobbes (*Praktische Philosophie*, *op. cit.*, pp. 42-43). Además de apuntalar las debilidades de la teoría del reconocimiento y de la intersubjetividad, y aunque Siep admite que en esta parte Fichte no concuerda con Hobbes (pp. 47-53), las remisiones al trasfondo hobbesiano (pp. 53-55) son innegables. Sin embargo, Siep intenta neutralizar el presupuesto del egoísmo –y, con ello, distanciarse de Schottky– cuando afirma: “la admisión de una aspiración de seguridad egoísta no se basa en una tesis sobre la naturaleza de los hombres, sino sobre la experiencia de una perdida de confianza” (p. 58). Siep descarta el egoísmo universal o el “pueblo de demonios” kantiano bajo la idea de que no funcionan en la teoría de Fichte (pp. 57-59), y en este sentido concluye que no hay una ruptura metodológica, porque la desconfianza se desprende de la conciencia y de los niveles de reflexión que habilitan la duda sobre la exhortación y el reconocimiento (pp. 60-61). Sobre esta interpretación de Siep –aunque basándose en otro texto de él (*Anerkennung als Prinzip*, *op. cit.*, p. 35) que no ofrece los matices aquí señalados y donde afirma que en la coacción y en el Estado “el principio de la auto-conservación ocupa el lugar del principio del reconocimiento”–, R. Williams (*Recognition*, *op. cit.*, p. 64) le reprocha a Fichte no aprovechar la mediación intersubjetiva en el derecho, así como separar éste de la “ética social”. El mismo reproche de falta de consideración de la “actitud moral” ante el presupuesto del egoísmo se halla en J. Clarke (“Fichte and Hegel on Recognition”, *op. cit.*, pp. 366-370). Sin embargo, hay otras miradas: W. Janke, por ejemplo, destaca que, a diferencia de Hobbes y de Maquiavelo, el presupuesto de la voluntad maligna en Fichte es un “como-si” o un “posible modo deficiente de no-reconocimiento”, y nada más (Janke, W., “Anerkennung”, *op. cit.*, p. 210). J. Kloc-Konkolowicz sostiene que el derecho en Fichte es un fin en sí mismo y en todo conflicto entre partes se mantiene la unidad o comunidad de conciencia (“Gegenseitige Anerkennung”, *op. cit.*, pp. 257-258). J. Martins Da Cunha sustenta que la sumisión en Fichte difiere de la de Hobbes (*Juízo moral, história e revolução em Kant e Fichte*, *op. cit.*, p. 171). V. López Domínguez dice que el estado de naturaleza fichteano se deduce de un encuentro intersubjetivo originario signado por el reconocimiento armónico, cuyo mejor ejemplo es la educación, y que se contrapone al modelo hostil y agresivo al modo de Maquiavelo, Hobbes, Kant o Hegel (“Political Realism in Idealism”, *op. cit.*, p. 233). Por último, C. Kinlaw reúne el punto de vista de Siep y de Williams, y critica el modelo de racionalidad subyacente: “que Fichte asuma que el ser racional finito actúa prudentemente, o incluso adicionalmente que opere con una concepción instrumental de la racionalidad práctica, no implica que él esté comprometido con la teoría del egoísmo racional –en suma, que él sea un hobbesiano” (“Practical Rationality and Natural Right”, *op. cit.*, pp. 208-209 ss., la cita en p. 213). También Kinlaw se basa en el Siep de 1979 (el de *Anerkennung als Prinzip*) y obvia los matices de 1992 (en *Praktische Philosophie*). Sin un estado de naturaleza hobbesiano, para Kinlaw carece de sentido la idea de Williams de reinstalar el reconocimiento (pp. 215-216). Lo interesante de su posición reside en que el conflicto es inherente a la limitación “y emerge incluso con una situación jurídica estable” (p. 223), es decir, no requiere que la violación del derecho se produzca efectivamente, y sin embargo no se deja de necesitar al Estado.

despliegue que reconfigura los términos de la relación intersubjetiva mera-mente horizontal–, igualmente la hipótesis metodológica de maldad y conflicto entre voluntades –al punto de colocar la sociabilidad al borde de una guerra de todos contra todos– no significa más que la imposibilidad de erigir una situación a-estatal armónica, y se neutraliza en cuanto la voluntad particular se reúne y confunde o fusiona –porque deviene parte de– la voluntad común. Las dos perspectivas, la del reconocimiento armónico y la del conflicto, tienen en común el infructuoso intento de relacionar lo particular sin referencia a la unidad fundante, es decir, prescindiendo del momento de verticalidad que tan importante resultó ser en el marco de la consideración especulativa de la Doctrina de la Ciencia. Pero ambas desembocan en sus respectivas unidades: la comunidad jurídica en el primer caso, el Estado-coactivo en el segundo. Y ambas se necesitan, porque sin el momento conflictivo jamás se logra una comunidad estable (y no se lleva a cumplimiento el derecho), y sin el reconocimiento recíproco jamás se explica la unificación (y, por ende, el Estado aparece, o como un salto cualitativo dogmático, o como un poder coactivo enajenado y policial). La síntesis⁷⁴ exige pensar la organicidad *dentro del Estado*, que se revela como la tarea resuelta en el curso del *Fundamento del derecho natural* y como la base de todo el edificio, es decir, como el verdadero fundamento último desde el que se efectúa la comunidad jurídica.

La interpretación que abonamos aquí resulta acorde con el procedimiento sintético, reúne las partes del *Derecho natural* buceando sobre el espíritu de conjunto, y especifica el fundamento último de esta obra: el Estado. Además, se presenta en paralelo con la exposición de la *Doctrina de la Ciencia nova*

⁷⁴ En el citado artículo sobre el “método mixto” en el *Fundamento del derecho natural*, D. Breazeale explica la segunda versión: “Con la introducción del concepto de República (*Commonwealth*), Fichte sostiene que ya antes ha resuelto el problema «en concordancia con el método estricto» [...], y sintetiza atentamente esta prueba en términos quasi-geométricos. El problema es encontrar un tipo de voluntad que necesariamente sea idéntica con la voluntad común [...]. En cada paso de la deducción del contrato social y del *Rechtsstaat* de Fichte, uno encuentra nuevas contradicciones que no pueden ser resueltas analíticamente [...]. Se tiene que enfatizar que no hay un algoritmo disponible para resolver el problema [...], la solución apropiada es algo que tenemos que «buscar» [...] y requiere de un ejercicio de *resolución creativa del problema*” (“The «Mixed Method», *op. cit.*, p. 123). En este método hay una incógnita, una X a encontrar, que no se sigue analíticamente de los elementos dispuestos, o que requiere “un pensamiento imaginativo” (p. 124). Por eso se trata de un paso sintético, pero no de un salto cualitativo, ni de una mera traducción de la coacción al Estado. La imaginación conduce al Estado organizado en el § 17 del *Fundamento del derecho natural* (9.3).

methodo, la que guarda más familiaridad y cercanía con esta obra (el *Derecho natural*),⁷⁵ y cuyo punto principal, supremo y firme, en el que todo converge y desde el cual lo demás se desprende, es la voluntad pura en la forma de comunidad de seres racionales o reino de los fines (4.7–4.8), que en el ámbito jurídico-político implica la reunión de un múltiple determinado en el Estado. Luego, la segunda parte, el “Derecho natural aplicado”, se sigue de este concepto fundamental, y completa el panorama de aplicación.⁷⁶

Desde el primer párrafo de la “Introducción” hay un hilo conductor que atraviesa la obra entera: el ser racional (*Vernunftwesen*). El punto de partida, la racionalidad o Yoidad, se desenvuelve, en la primera sección, a través del ser racional *finito* y el descubrimiento genético de las condiciones de la autoconciencia. En la segunda sección, el ser racional finito aparece y se reconfigura con la corporalidad y bajo la influencia de otros seres, sus iguales, con los que forma una comunidad. En la tercera sección Fichte trata las condiciones de realización de la comunidad, hasta el momento hipotético-problemática. En este sentido la “Doctrina del Derecho” –o el derecho propiamente dicho– afronta la dimensión jurídico-política de la aplicación, aunque esta aplicación sea conceptual o trascendental (y no empírica). El derecho originario y el de coacción constituyen ficciones conceptuales que ensayan la articulación de los seres racionales finitos en la situación a-estatal. Ante la imposibilidad de formar una comunidad estable, el camino desemboca en el punto de llegada de la Doctrina del Derecho, la deducción del Estado, cuya legitimación conceptual requiere la transformación del ser racional finito en un ser común (*Gemeinwesen*), o la reunión efectiva del conjunto de voluntades particulares en (es decir, *dentro de*) una voluntad común única. Éste es el punto firme de la Doctrina del Derecho, y es la resolución del carácter hipotético-problemático inherente a la comunidad jurídica deducida en las dos primeras secciones. La tercera sección expone una síntesis, pero desde una lógica universal que contiene y deduce de la unidad fundante al particular o persona. Aunque la exposición en cierta medida parte de la lógica

⁷⁵ Indudablemente también la *Sittenlehre* o *Ética* de 1798 presenta una estructura similar: se subdivide en tres grandes momentos, “Deducción del principio de la moralidad”, “Deducción de la realidad y aplicabilidad” y “Aplicación sistemática” de ese mismo principio. Esta última es la “ética en sentido estricto”, así como la Doctrina del Derecho configura el derecho en sentido estricto; y el momento crucial de la ética es la comunidad de seres racionales (§§ 18-19), de la cual se derivan los deberes universales y los deberes particulares.

⁷⁶ Ante el desdoblamiento de la publicación, en nota Fichte advierte a los críticos que no se aventuren en la aplicación, en el sentido de que duda que sean capaces de efectuar correctamente la deducción (GNR Ein.II, GA I/3 322 n, FDN 111 n). Este aspecto exhorta a considerar la obra como un todo y a ponderar todos los elementos desde el espíritu de conjunto (1.6). Pero lo que se sigue en la segunda parte es precisamente el camino de descenso, indicado en la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* (4.8–4.9), hacia determinaciones más precisas.

particular para interesarla desde su atomismo, tanto el reconocimiento como la corporalidad han de mostrar la precedencia del todo sobre las partes y la contención de éstas en aquél; por ende, el desafío radica en enfatizar que esa lógica horizontal en su entrelazado recíproco conlleva el descubrimiento de su condición, la unidad fundante vertical, o la verticalización que señalábamos en relación con la Doctrina de la Ciencia (4.4–4.5). Sin este desarrollo que se cristaliza en el Estado, el concepto de derecho y la aplicabilidad, por más delimitado que sea el objeto (la comunidad jurídica), no se llegan a realizar plenamente, y así Fichte bien podría recibir el mismo reproche (el formalismo o formulismo) que deposita en los teóricos del derecho natural.

En el próximo capítulo 6, analizaremos la primera y segunda sección (el concepto de derecho y su aplicabilidad). Luego, en el capítulo 7, trataremos el estado de naturaleza y su subsunción y reconfiguración en el (o dentro del) Estado. Finalmente examinaremos en tres capítulos (8 a 10) la concepción del Estado, desde su deducción hasta la aplicación última de sus principios en la dimensión social-económica.

5.8) EL FUNDAMENTO DEL *FUNDAMENTO*

En el presente capítulo partimos de dos cuestiones problemáticas, ambas relacionadas con el título y el subtítulo de la obra, para luego profundizar en la “Introducción” del *Fundamento del derecho natural*.

La problematización en torno del lugar del derecho en el sistema (5.1) arrojó como resultado que se trata de una disciplina simultáneamente teórica y práctica, que inicia con los individuos o seres racionales finitos para delimitar entre ellos el derecho a todo y para configurar una totalidad que parcialmente se asemeja al organismo y al mecanismo, y que difiere de ambos en que se realiza por libertad. El derecho es una disciplina particular, una región del saber y del ser, que se articula con los principios de la Doctrina de la Ciencia y, por ende, constituye una *filosofía del derecho* orientada a sintetizar y unificar en las acciones la libertad y la limitación.

La segunda problematización, la alusión del subtítulo del *Fundamento del derecho natural* a la Doctrina de la Ciencia (5.2), se concentra en dos obras, el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* y la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*. Con buenos argumentos, el *Derecho natural* remite a las dos, aunque la primera opción parece más difícil que la segunda, y ésta –en la perspectiva de W. Janke– permite contener a aquélla. Si los conceptos a dinamizar reflexivamente son los de autoposición, limitación y determinación recíproca, bajo el mismo eje de la actividad teórica y práctica que se orienta a conocer objetos, que proyecta fines y que regresa a sí misma, entonces la cuestión será traducir esa dinámica y volatilidad conceptual para recrear en cada obra el espíritu de conjunto de la Doctrina de la Ciencia. La ventaja de la interpretación de Janke reside precisamente en que ofrece esa

perspectiva de conjunto. La “novedad” de la *Nova methodo* se suscita con la reflexión sobre los principios y la posibilidad de recrearlos en el ámbito de la finitud y con una tarea a resolver. De ahí la insoslayable familiaridad con el *Derecho natural*. Además, éste repone los conceptos orientándolos a su especificidad, la producción de una comunidad estable. Así, la pregunta por la referencia a la Doctrina de la Ciencia se puede responder de varias maneras y con distintos puntos de conexión, sin que la unidad sea evidente a primera vista y sin que haya que descartarla. A nuestro entender, el *Derecho natural* se asemeja más a la *Nova methodo*, pero ni se debe minimizar la unidad de ésta con el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, ni lo que el propio *Fundamento del derecho natural* tenga para mostrar.

El punto de partida de la “Introducción” y, por tanto, de toda esta obra a analizar, es la Yoidad (5.3) o actividad que regresa sobre sí y que exige la abstracción del propio yo, que a la vez se desenvuelve tanto en la teoría como en la práctica, o en el conocimiento de objetos y en la producción de acciones según un fin. En la reflexión, el ser racional descubre en sí mismo acciones necesarias y acciones libres, y en este sentido en todo objeto se encuentra también un concepto, sea sobre lo dado, sea como fin proyectado y a realizar. Al igual que forma y contenido, concepto y objeto son inseparables. Esta unidad constituye el sello de la filosofía “real”, sello que la distingue de la filosofía formal y abstracta. La unidad concepto-objeto y el sello de la filosofía “real” son aspectos muy relevantes para la filosofía del derecho (5.4), que tiene que exponer el concepto simultáneamente con el objeto y su aplicación, porque sin esta simultaneidad sería meramente formal. El concepto de derecho se deduce originariamente de la razón pura, e involucra una dimensión relacional, puesto que recorre la trabazón recíproca y articula una secuencia de condicionalidades mutuas cuyo resorte último, la primera condición, conserva el rasgo de cumplimiento problemático y, por consiguiente, traslada esta problematicidad al resto de la cadena. En este entramado relacional se conjugan la libertad y la limitación en determinación recíproca, es decir, en un vínculo horizontal que lleva a definir el objeto del derecho como comunidad de seres libres e iguales.

En consecuencia, para Fichte el derecho ha de ser una ciencia autónoma y consistente, directamente radicada en la razón e independiente de la moral (5.5). El derecho no trata sólo el pensamiento, sino el pensamiento junto con la acción, y la obligación de obedecer la ley no depende de la buena voluntad, sino de una decisión arbitraria. Aquí nuestro filósofo cree coincidir con Kant y esto motiva la exposición de los “puntos principales” del *Fundamento del derecho natural* (5.6). Si la permanencia en la sociedad depende de la decisión o consentimiento, la remisión a una situación originaria y a un contrato no configuran una dimensión fáctica, sino conceptual y de legitimación del orden social y político. Al consentir expresamente, el individuo devenido ciudadano acuerda *formalmente* con la ley, pero no *materialmente* o en el

contenido, porque en su unificación social cede la facultad valorativa e interpretativa. En esta instancia clave de la aplicación, se pone en juego la delimitación de las esferas de libertad de cada uno, lo cual, junto con la coacción y la sanción a los que no se (auto-)limitan, conlleva la necesidad de definir una voluntad común encarnada en un poder efectivo, el Estado. El Estado se organiza con una conducción suprema, el poder ejecutivo representante y responsable de sus actos, o el intérprete natural de la voluntad común cuya legitimidad se convalida con el ejercicio.

Por último, la división sistemática del *Fundamento del derecho natural* (5.7) exige el esclarecimiento del sentido de la deducción, que en sus distintos procederes significa reconstruir la relación entre lo universal y lo particular. Este aspecto ya permite terminar de prefigurar la relevancia del Estado. El método sintético puede variar ensayando contraposiciones o proponiéndose una tarea; sin embargo, progresá añadiendo determinaciones y regresa genéticamente en la secuencia de condiciones. Si la deducción del derecho y la deducción de la aplicabilidad arrojan una comunidad jurídica hipotético-problemática, y si el derecho originario y el de coacción no son más que preparativos, entonces todo el foco recae en el Estado, pues sólo en éste los seres racionales logran reunirse de manera estable. La línea divisoria entre la armonía de las dos primeras secciones y la conflictividad de la tercera sección, suponiendo que se acepta la contraposición y que se la acepta en esos términos, tiene que ser resuelta sintéticamente en el Estado organizado que contiene lo social (la horizontalidad) internamente, y no como separada y opuesta, sino verticalizada. El hilo conductor es el ser racional que, a través de la voluntad, primero aparece finito, luego articulado (libre y limitado) y finalmente reunido dentro de la unidad fundante.

En suma, si en este contexto se formulara la pregunta acerca de cuál es el fundamento del *Fundamento del derecho natural*, aunque se tenga sólo un puñado de elementos condensados, ya se puede entrever que hay un concepto sobre el cual reposa todo lo demás, que en la previa incluye desde la teoría del reconocimiento y la intersubjetividad corporal, hasta el ficcional estado de naturaleza que parte del derecho originario y se disuelve en las paradojas del derecho de coacción, y que en lo posterior incluye toda una serie de determinaciones cada vez más precisas sobre sus implicancias, y ese concepto, que ocupa un lugar central no sólo en el desenvolvimiento de la obra, sino también en la estructura argumental de la misma, es el concepto de Estado. En consonancia con la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, la centralidad del concepto de Estado significa el punto más alto, o más fundamental, en la filosofía del derecho de Fichte, esto es, el punto al que se asciende o al que se regresa en condiciones de posibilidad, el que permite explicar el problema de partida, la autoconciencia, y el que permite soslayar el carácter hipotético-problemático que entrelaza el desarrollo necesario de los momentos de la obra; al mismo tiempo, significa el punto de descenso, de ampliación de las

determinaciones contenidas o abigarradas en ese concepto. En ambas direcciones se destaca la gradualidad: así como Fichte busca primero interesar o convencer al más escéptico (4.3) o al más egoísta (8.1) de que su voluntad particular tiene que concatenarse en una voluntad universal, del mismo modo procede intensificando esa totalidad hasta mostrarla como una organicidad inescindible (9.3), únicamente desde la cual se podrá garantizar la posición de cada particular y el vínculo comunitario mismo; dicho de otra manera, procede intensificando ese punto más alto, el Estado, para luego avanzar en la organización social, económica, judicial y policial, etc.

Pero, por un lado, a diferencia del reino racional de la *Nova metodo* (o de la comunidad moral en general), el Estado presupone una exterioridad, o un ámbito sensible y finito, completamente ineliminable y, por lo tanto, no se contenta con la mera convergencia interior de particulares, sino que exige que esa concordancia sea refrendada en las acciones mismas, y por eso tiene que cristalizarse en una dimensión institucional y universal que dirima las contiendas insoslayables en el ámbito meramente horizontal de la particularidad. Así, la filosofía del derecho de Fichte requiere una instancia de verticalización, y en ello consiste el nombramiento de un poder ejecutivo, un intérprete natural de la ley jurídica que a la vez se haga responsable de ese proceso de deducción de las leyes positivas. Éste es el momento de realización del concepto de Estado, el momento que especifica, refuerza y autonomiza la filosofía del derecho frente a las otras disciplinas que adoptan otras perspectivas. De ahí también que la tensión sea otro componente ineliminable, y que la plena armonía social aparezca como un ideal capaz de inspirar el mejoramiento de la comunidad, ideal ante el cual la propuesta jurídico-política asume el desafío y la responsabilidad de acercarse cada vez más.

Sí mismo y otro: reciprocidad, cuerpo propio y voluntad

En el presente capítulo analizamos las dos primeras secciones del *Fundamento del derecho natural*, esto es, el concepto de derecho y la aplicabilidad, y en los siguientes capítulos proseguimos con la tercera sección, la aplicación. En la primera sección (§§ 1-4), Fichte conjuga la dinámica de la Doctrina de la Ciencia, aunque ya no en el plano de los principios fundamentales, sino en el ámbito del *ser racional finito*. Igualmente procede en términos de posición y contraposición y, ante la dualidad y los problemas que se presentan, se retrotrae en la cadena de condiciones. A la vez, conforme avanza la exposición y se descubren los elementos ulteriores que posibilitan los anteriores, el concepto de derecho adquiere mayor riqueza y complejidad en las determinaciones, a la vez que muestra, mediante la aplicabilidad (§§ 5-7), el pasaje hacia la aplicación. No obstante, en ambas secciones, el concepto y la aplicabilidad del concepto de derecho, subsiste un aspecto hipotético-problemático que enlaza cada uno de los elementos y que posterga la efectiva realización del derecho.

Este aspecto hipotético-problemático del *Fundamento del derecho natural* resulta muy significativo a la hora de establecer una interpretación sobre esta obra o sobre alguna parte de esta obra. Por un lado, como observamos (5.6, 5.7), Fichte anticipa los “puntos principales” y la división sistemática en la “Introducción”, adelantándose en la exposición del desarrollo problemático y precipitando una suerte de espíritu o visión de conjunto (1.6). Por otro lado, en cada sección se produce un comienzo *como si* éste fuera desde cero, pero en realidad contiene un periplo ya transitado, sólo que ahora enriquecido y complejizado desde una nueva perspectiva. Y esto es posible porque, de alguna manera, cada sección aspira a ser completa en sí misma y, al mismo tiempo, una vez que vuelve sobre sí y agota toda la esfera de incumbencia, encuentra una línea de fuga, un problema no resuelto que va más allá de la esfera, que excede lo tratado y que lo hace sucumbir. Por tanto, no se trata de un procedimiento poco importante o que se pueda obviar y pasar por alto. Se trata de una manera fundamental de organizar la argumentación

y de ponderar el sentido y el alcance de cada una de las partes en función de la visión de conjunto. Pues de lo contrario se cae en la tentación de tomar una parte por separado y absolutizarla como si fuera el todo, y así se podrá reproducir la letra traicionando el espíritu.

El problema fundamental del *Fundamento del derecho natural* reside en dilucidar las condiciones para la realización de una comunidad de seres libres y limitados (5.4). Mientras que en la primera sección se ocupa de dilucidar las condiciones generales para el ser racional finito, o mejor, para los seres racionales y finitos, en la segunda Fichte traza el mismo camino en relación con el ámbito de la corporalidad. La estructura argumentativa de las dos secciones es muy similar. La cuestión de fondo es cómo organizar o diseñar (y no aún realizar, puesto que esto corresponde a la aplicación) la comunidad jurídica donde un conjunto de seres libres que viven juntos sean Uno, sin por ello perder su libertad y sin por ello perder vinculación, siempre de acuerdo con lo que el derecho, en cuanto concepto originario de la razón pura, permite deducir de sí.

La primera sección, la “Deducción del concepto de derecho” (§§ 1-4), parte de la autoposición del ser racional finito y explora las condiciones de la autoconciencia; es decir, analiza la actividad transformadora (*Wirksamkeit*) del ser racional (6.1), que se vuelca en el mundo sensible (6.2), pero no de modo aislado, sino en acción recíproca con otros seres racionales (6.3), con los cuales se entabla una relación jurídica (6.4). El ámbito del derecho concierne a la finitud, a los objetos formados (conocidos o queridos), al trato particular y concreto con el otro, al no poder pensar algo exclusivamente para sí sin a la vez pensar lo mismo para otro. A grandes rasgos, esta sección parece comenzar por la libertad individual y mutar hacia instancias colectivas e igualitarias. La segunda sección, “Deducción de la aplicabilidad del concepto de derecho” (§§ 5-7), avanza en la determinación del ser racional finito mediante la deducción del cuerpo propio y la explicitación de la influencia recíproca (6.5), con lo cual se reconfiguran (se retoman, se complejizan, se enriquecen) los conceptos de individualidad, relación jurídica y mundo. La tensión entre la libertad individual y la necesaria vinculación con el otro alcanza aquí (6.6) su nivel más pronunciado, e implica un abanico de consideraciones antropológicas y sobre los tipos de organicismo. La segunda sección desemboca en la voluntad como base de la comunidad (6.7). El carácter relacional del ser racional finito se profundiza en un vínculo intrínseco, anclado en el *querer*, que conduce a la unidad fundamental y que esclarece la cuestión jurídica, a saber, cómo es posible que un conjunto de seres racionales y finitos vivan juntos, sean libres y acepten la limitación.

6.1) LA AUTOPOSICIÓN EN EL SER RACIONAL FINITO (GNR § 1)

Según el primer principio del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* de 1794, el Yo se pone absolutamente a sí mismo, y sólo en este poner consiste su ser (4.3). Pero aquí, en el *Fundamento del derecho natural*, el punto de partida no es el Yo puro o trascendental, ni siquiera la Yoidad de la “Introducción” (5.3); el punto de partida es el Yo *en cuanto ser racional finito*. Se trata, entonces, de dos planos completamente diferentes, que sin embargo se tienen que articular. Y una cuestión a dilucidar sería si, no obstante, esos dos planos poseen una misma dinámica. Ciertamente, mientras el *Fundamento* de 1794 parte de principios fundamentales, este *Fundamento* de 1796 parte de un teorema, con lo cual presupone (como observamos en el capítulo anterior) la Doctrina de la Ciencia. La articulación entre el plano trascendental y el llano de la finitud constituye el tema filosófico crucial que está como trasfondo de esta obra y que se irá desenvolviendo paulatinamente.

Según el primer teorema del *Derecho natural*, el ser racional finito se pone a sí mismo y, en ese mismo ponerse, se da para sí una actividad causal, efectiva (*Wirksamkeit*), transformadora de la realidad: “*Un ser racional finito no se puede poner a sí mismo sin que se atribuya una actividad causal libre*”.¹ En consonancia con *Nova methodo* (4.8), en esta formulación hay dos partes que parecen implicarse mutuamente, el ponerse del ser racional finito y la actividad causal libre. Pero a su vez la formulación denota condicionalidad: la autopsición del ser finito presupone la actividad causal libre. No hay ser racional finito sin auto-atribución de una libre actividad transformadora. Por eso, en la demostración Fichte procede así: “*Si un ser racional se debe poner como tal, se tiene que atribuir una actividad cuyo fundamento último esté absolutamente en él mismo*”;² es decir, sin una actividad fundada desde sí no podría ponerse. Aparece, por tanto, en el ser racional finito un eco del Yo de partida de la Doctrina de la Ciencia:³ “*La actividad en general que regresa en sí misma* (Yoidad, subjetividad) *es el carácter del ser*

¹ GNR § 1, GA I/3 329, FDN 116. Una deducción similar a la que se inicia aquí y se desarrolla en §§ 1-4, se encuentra en *Sittenlehre* § 18.III, FSW IV 218-226, trad. cit., pp. 254-261. Y este paralelo lo aprovechan E. Düsing (“Das Problem der Individualität in Fichtes früher Ethik und Rechtslehre”, en *Fichte-Studien* n° 3, 1991, p. 38) y A. Wood (“Fichte’s Intersubjective I”, en *Inquiry*, vol. 49 n° 1, 2006, pp. 70-71).

² GNR § 1, GA I/3 329, FDN 116.

³ Fichte explica este eco en una nota: “El Yo que *debe* reflexionar (así como también aquel *que* se debe determinar a operar (*Wirken*), *que* debe intuir el mundo, etc.), *precede* – se entiende: para el Yo que reflexiona en el filosofar, el cual también es ciertamente Yo, y está ligado a las leyes de su esencia, *únicamente a consecuencia de estas leyes...*”; este Yo que precede a todo lo demás: “...es aquel del que habla el primer principio fundamental de la Doctrina de la Ciencia” (GNR § 1 Cor., GA I/3 332 n, FDN 119 n). En cuanto se propone una tarea, un deber, el Yo se admite finito, y en cuanto profundiza en la reflexión, descubre su posición originaria, cuyo eslabón último es la *Tathandlung*.

racional. El ponerse a sí mismo (la reflexión sobre sí mismo) es un acto de esta actividad".⁴ El ser racional, en virtud de su carácter o esencia, no puede no ponerse; luego, al ponerse, reflexiona y, al reflexionar, se delimita, se subdivide en sujeto y objeto. El ponerse del sujeto significa tomarse a sí mismo como objeto. Así: "El ser racional establecido es un [ser] *finito*. Pero un ser racional finito es uno tal que no puede reflexionar sobre nada que no sea algo limitado".⁵ El énfasis no se centra tanto en la libertad del auto-ponerse del Yo, sino en su anclaje en la finitud.

Si el ser racional reflexiona, no actúa (5.3): cuando regresa sobre sí, suspende su actividad transformadora; cuando se intuye, no intuye el mundo, sino que se eleva a su fundamentación. De todos modos, puede reflexionar ulteriormente sobre esa intuición del mundo, y de ahí que la filosofía trascendental afirme que el mundo (No-Yo) no es sino "el Yo intuido en sus límites originarios",⁶ también en consonancia con *Nova methodo* (4.6). La actividad que se limita y regresa sobre sí, en cuanto se descubre en su tarea de fundamentación, reconstruye el modo de actuar de la autoconciencia. De ahí que se trate siempre de un doble movimiento, hacia el exterior intuyendo y constituyendo el mundo, y hacia el interior intuyéndose en los procesos trascendentales de constitución. La intuición sensible siempre va acompañada de una intuición intelectual (2.3).

Por ende, a la actividad de intuir y encontrar un mundo dado y determinado, se contrapone otra actividad que en sí misma consiste en un producir (*erzeugen*), o dicho de otra manera, que muestra que la actividad teórica u objetiva es una modalidad de la actividad práctica y libre. En efecto, cuando el ser racional se dedica a la actividad de intuir el mundo, tal actividad está "coaccionada y vinculada",⁷ no formalmente –lo que significa: no porque ocurra *en general*–, sino en su contenido, en *lo que* presenta o en *cómo* lo presenta. En términos de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, la actividad se encuentra coaccionada y vinculada en relación con lo determinado, no con lo determinable (4.6). Los objetos se nos aparecen de una determinada manera, y así los representamos, "sin nuestra intervención".⁸ La actividad libre y contrapuesta, en cambio, debe poder modificar su contenido; esto significa que su objeto, las acciones concretas, se siguen de un abanico de posibilidades –de la determinabilidad o concepto de fin–. En suma, en el conocer estamos coaccionados a representar el objeto tal como se nos presenta, mientras que en el actuar tenemos la libertad de configurar el objeto según nuestras posibilidades.

⁴ GNR § 1, GA I/3 329, FDN 116.

⁵ *Ibidem*.

⁶ GNR § 1.II, GA I/3 330, FDN 117.

⁷ GNR § 1.III, GA I/3 330, FDN 117.

⁸ *Ibidem*.

Ahora bien, ambas actividades se delimitan mutuamente, aunque no en paridad. De un lado, la actividad libre requiere de la actividad objetiva (o “actividad en la intuición del mundo”),⁹ porque proporciona los límites y el conocimiento, las condiciones básicas para desarrollar la acción en lo concreto. Sólo a partir de los límites se puede realizar la actividad libre, pues de lo contrario sería equivalente a la omnipotencia, o carecería de leyes del actuar (2.2), etc. Una actividad absolutamente ilimitada no tiene por qué regresar sobre sí, no podría distinguir entre afuera y adentro y, en cuanto carece de límites, deja de ser autoconsciente. (Lo cual constituye una gran lección para el Estado racional, que si pretende extenderse, disuelve sus límites y pierde consistencia). En rigor, la actividad libre y la actividad objetiva son dos caras de una misma actividad, una remite a la otra, y se diferencian en que la primera tiende a la transformación y/o producción de objetos y la segunda a la contemplación:

[L]a actividad en la intuición del mundo es ella misma aquella actividad libre en el estado de sujeción (*Gebundenheit*); y a la inversa, si cesa la sujeción, la actividad libre es la que se ocupa en la intuición del mundo: los objetos son objetos exclusivamente por y en la medida en que no deben existir mediante la libre actividad del Yo, y ésta tiene que ser delimitada y retenida si aquéllos deben existir. Pero la actividad libre se dirige a suprimir los objetos, en cuanto los objetos la sujetan. Por tanto, ella es *actividad causal* sobre los objetos, y la intuición es suprimida, es actividad causal abandonada voluntariamente por el ser racional mismo.¹⁰

Así ambas serían equiparables. Pero, del otro lado, el requerimiento de vínculo con la finitud *regresa a la libertad como a su fundamento*. La actividad objetiva es una modalidad de la actividad libre, que voluntariamente se suspende para dar lugar al conocimiento. Por lo tanto, aunque las dos actividades estén relacionadas recíprocamente, la unidad de fundamentación reside en la libertad: es el sujeto mismo el que decide entregarse a conocer los objetos y representarlos tal como se aparecen, y el fundamento último –del conocer y del actuar– descansa en la autodeterminación. El condicionamiento refiere sólo al contenido:

En la medida en que la actividad va al objeto, está determinada según su contenido. Esto, originariamente y según su esencia, no debe existir; de ahí que ella sea determinada por sí misma, sea a la vez determinante y determinada [...]. La actividad a mostrar es

⁹ *Ibídem*.

¹⁰ GNR § 1.III, GA I/3 330-331, FDN 117-118.

*opuesta al intuir, y en este sentido es absolutamente libre [...]; y en este sentido es el *formar* el concepto de una actividad causal puesta delante [y] fuera de nosotros, o de un fin.*¹¹

La autoconciencia alberga esta actividad única y con dos orientaciones: por una parte, el Yo aparece entretejido en la finitud, trabajando sobre los límites, actuando y conociendo; por otra, esto es posible en virtud de un libre disponerse al conocimiento y a la acción. El Yo determinado y limitado está contenido, como momento interno, en el Yo práctico que se pone a sí mismo y al que se dirige la reflexión. Sólo así, con una actividad orientada al mundo como reverso de una actividad libre que vuelve en sí, se explica la autoconciencia.

En los “Corolarios” Fichte profundiza el planteo en los términos de *Nova methodo*: el querer constituye la esencia, la raíz más propia del Yo; el resto de las facultades –por ejemplo, el representar– se desprenden de este núcleo básico (4.7). Tal es el sentido de la primacía práctica, el de fundamento último de *toda* la realidad:

Se afirma que el Yo práctico es el Yo de la autoconciencia originaria; que un ser racional sólo se percibe inmediatamente en el querer, y no se percibiría y, en consecuencia, tampoco percibiría el mundo, luego no sería siquiera inteligencia, si no fuera un ser práctico. El querer es el carácter propiamente esencial de la razón [...]. La facultad práctica es la raíz más íntima del Yo; sobre ésta primera se apoyan todas las otras y en ella se adjuntan.¹²

Sólo desde el querer se explica la autoconciencia, y sólo desde lo uno se funda lo múltiple. En efecto, de la multiplicidad de representaciones y acompañamientos de conciencia no se deduce el Yo, la unidad, sino a la inversa.¹³ Luego, Fichte insiste en la acción recíproca entre teoría y práctica, intuición y actividad libre, o representar y querer. E insiste bajo la dinámica –propia de la Doctrina de la Ciencia– de presentar los términos en relación y reciprocidad, donde uno requiere al otro, y donde a la vez se dilucida la unidad fundante. Así, ante la relevancia del conocimiento teórico (o el

¹¹ GNR § 1.III, GA I/3 331, FDN 118.

¹² GNR § 1 Cor., GA I/3 332, FDN 119.

¹³ “Todos los otros ensayos de deducir el Yo en la autoconciencia han fracasado, porque siempre tienen que presuponer lo que quieren deducir [...]. ¿Cómo se podría admitir aún que, mediante la conexión de muchas representaciones, en ninguna de las cuales estuviera el Yo, cuando sólo fueran muchas compuestas, surgiera un Yo? Sólo después que el Yo existe, puede ser conectado algo con el mismo; por tanto, el [Yo] mismo tiene que existir antes de toda conexión” (GNR § 1 Cor., GA I/3 332, FDN 119). Este pasaje resulta muy familiar al de la crítica a los kantianos (2.3).

acentuado empirismo del kantismo), se suele conceder sin dificultades que el representar condiciona al querer; pero, a la inversa, dice Fichte, no sucede lo mismo, no se suele conceder que el querer condiciona al representar. Sin embargo, la inteligencia sola no alcanza a conformar un ser racional, porque la representación denota un representante y, por ende, un ser que se pone por sí mismo, que no depende de lo representado (como si fuera un accidente) sino que se legitima por sí mismo como “facultad de querer”.¹⁴ Por consiguiente, conocer es un modo de actuar, y la teoría un momento de la práctica, una libre decisión a *querer conocer*. En el plano originario el mismo Yo práctico se despliega como querer y como conocer.

La unidad entre representar y querer manifiesta la unidad última del Yo o *la razón* –de la que forma parte el ser finito, que la ejecuta en primera persona–, en una dinámica donde el Yo vuelve sobre sí y hace de lo otro de sí algo para sí. El ser resulta subsumido en el para-sí del Yo. No hay un ser o cosa independiente del poner del Yo (2.1). En éste coinciden ser y poner, acto y producto, sujeto y objeto (4.3); no al modo de un sustrato, pues la cosa resulta de la imaginación proyectada (No-Yo, la configuración de lo limitante), sino al modo de una actividad que produce su mismo objeto, la actividad que deviene acto.¹⁵

En esta perspectiva Fichte se pregunta –y se volverá a preguntar en breve– por la legitimidad de la convicción (*Ueberzeugung*) sobre la concordan- cia entre el objeto representado y el objeto real. Ante todo, descarta por completo la vía dogmática: no hay una instancia extrínseca en la cual refrendar la representación (2.1). Y por el momento circunscribe la pregunta a lo siguiente: el objeto reflexionado sólo alcanza al propio actuar, con el matiz de que, cuando el sujeto actúa con toda su facultad, se torna objeto para sí (la práctica), y cuando actúa sólo parcialmente, y toma como objeto algo que existe afuera de él (la teoría) (4.6). Además aclara que ambas caracterizaciones son maneras de hablar, en cuanto no satisfacen completa- mente lo que quiere decir; de todos modos, sirven para mostrar la diferencia de productividad en un ámbito y en otro. El núcleo de la filosofía trascen- dental reside en captarse en la identidad entre actuar y devenir actuado.¹⁶

¹⁴ GNR § 1 Cor., GA I/3 333, FDN 120.

¹⁵ “El intuir y el querer no van ni antes ni después del Yo, sino que son el Yo mismo; ambos suceden sólo en la medida en que el Yo se pone a sí mismo, suceden sólo en este *poner* y mediante este *poner* [...]. Es al menos a-filosófico creer que el Yo sea algo más que *su acto e igualmente su producto* [...]. El Yo no es algo *que tiene la facultad*, no es en general ninguna facultad, sino que es *actuante*, es lo que actúa y, si no actúa, entonces no es nada” (GNR § 1 Cor., GA I/3 333-334, FDN 120). La aclaración se condice con la advertencia de Fichte acerca de no cosificar o sustancializar la actividad; en este caso, lo que subraya apunta a no anteponerle una facultad, ni separar ésta de la actividad misma.

¹⁶ GNR § 1, GA I/3 334, FDN 120-121.

6.2) DEDUCCIÓN DEL MUNDO SENSIBLE (GNR § 2)

En el idealismo fichteano, el mundo sensible no se legitima por sí, sino en referencia al Yo (2.1, 2.2), y no como una instancia independiente, sino como consecuencia (*Folgesaz*) concordante con la actividad del Yo: “*Mediante este poner de su facultad para una libre actividad causal, el ser racional pone y determina un mundo sensible fuera de él*”.¹⁷ El mundo sensible es puesto y determinado por el mismo poner de la actividad causal libre; en otras palabras, ya en el ponerse a sí mismo el Yo se delimita y delimita una esfera extrínseca (No-Yo) como lo no-producido y lo que no va a producir mediante su actividad (4.3). Surge así “un sistema de objetos”,¹⁸ un mundo independiente del Yo práctico, que es el Yo que siente los límites como límites de su acción. Pero ¿por qué “un sistema”?

Desde el punto de vista común (dogmático-racionalista o escéptico-empírista), el mundo subsiste de manera independiente a la actividad del Yo; en cambio, desde el punto de vista trascendental, el mundo es y existe *para el Yo y mediante el Yo*. La creencia en un mundo exterior no constituye un principio fundamental, sino un resultado a deducir en esta filosofía. En efecto, cuando el ser racional se entrega al conocimiento de un objeto y quiere ponerlo y determinarlo, a su vez tiene que reprimir su actuar, o ponerse como una actividad práctica reprimida (*unterdrückte*), para que el objeto no sea un producto suyo, sino lo que surge de algo distinto. Esto no significa que haya una realidad afuera del Yo que cause la representación en él (y que, por consiguiente, también produzca sus acciones, soslayando así la libertad); sino que significa que el mundo surge como consecuencia de una actividad reprimida por el Yo.¹⁹ En la medida en que todas las acciones, teóricas y prácticas, son referidas a la unidad última, a una conexión universal, o en la medida en que el espíritu humano vuelve sobre sí –tal como sucedió, dice Fichte, por primera vez, y con conciencia de la tarea, con Kant–, lo que parecía exterior se revela interior: “encuentra que todo lo que cree percibir fuera de sí, sin embargo, él sólo lo ha producido desde sí mismo”.²⁰ La unidad de la razón, el fundamento último, se capta a partir de la consideración de lo dado como puesto. Lo que el Yo encontraba dado, lo ha puesto. En este regreso al fundamento, lo fundado resulta comprendido, delimitado y explicado, desde la órbita del Yo. El idealismo trascendental capta el Yo y el mundo en unidad:

El idealista trascendental comprende a la vez la actividad práctica y la teórica como actividad en general, y necesariamente por esto,

¹⁷ GNR § 2, GA I/3 335, FDN 121.

¹⁸ *Ibídem*.

¹⁹ GNR § 2 Cor., GA I/3 335-336, FDN 121-122.

²⁰ GNR § 2 Cor., GA I/3 337, FDN 123.

porque ahora no hay ningún padecer en el Yo, porque el padecer no puede existir, llega al resultado de que el sistema total de objetos tiene que ser producido para el Yo mediante el Yo mismo. Pero precisamente por eso, porque ha comprendido ambas actividades, el Yo puede a su tiempo también separarlas y mostrar el punto de vista sobre el cual necesariamente tiene que mantenerse el entendimiento humano común.²¹

La teoría, como acción de conocimiento sobre el mundo, y la práctica, como acción de producción del mundo, en el Yo se revelan como caras de una misma actividad, porque en el Yo no hay padecer (*Leiden*), o mejor, no hay un padecer *absoluto*, porque el padecer relativo a un objeto también es una forma de actuar. Si en el idealismo el mundo se deduce y legitima desde el Yo, es claro que el “sistema de objetos” lo produce el Yo para sí mismo. De este modo se supera la escisión y sobre esta unidad se erige el idealismo trascendental.

Asimismo, el idealismo trascendental se distingue del idealismo dogmático que pretende separar la teoría y la práctica, fundamentar la primera sin la segunda –o volver incondicionada a la teoría– y afirmar la existencia de un mundo independiente. Esta variante del dogmatismo entra en colisión con sus propios pensamientos en la práctica; es decir, cuando actúa, el dogmático abandona sus certezas teóricas y el escéptico sus dudas.²² En cambio, el idealismo trascendental parte de la primacía práctica y deduce –y no inventa (2.2)– de la autoposición del Yo un mundo sensible “puesto con ciertas características universales e inmodificables”.²³ Aquí Fichte divide y contrapone el Yo (lo determinable al infinito, actuar, devenir, fundamento) al mundo/objeto (lo determinado, ser, fijo, fundado).²⁴ El Yo no *está determinado* a actuar de tal o cual modo, sino que *se determina* a actuar de tal o cual modo, esto es, abre un campo de posibilidades para su acción (4.7); por ende, su actividad causal y transformadora del objeto presupone que éste sea modificable, y que lo sea según el querer del Yo.

²¹ GNR § 2 Cor., GA I/3 337-338, FDN 124.

²² GNR § 2 Cor., GA I/3 338, FDN 124.

²³ GNR § 2.II, GA I/3 338, FDN 125.

²⁴ “El Yo es determinable al infinito; el objeto, porque es un [objeto] tal, está determinado de una vez y para siempre. El Yo es lo que es en el *actuar*, el objeto en el *ser*. El Yo está continuamente en devenir, no hay nada permanente en él; el objeto es, así como es, para siempre, es lo que era y lo que será. En el Yo está el fundamento último de su actuar; en el objeto, el de su ser [...]. Luego, el concepto de la actividad causal, proyectado con absoluta libertad y que bajo iguales circunstancias podría ser cambiado al infinito, se dirige a una actividad causal en el objeto. Por tanto, el objeto tiene que poder ser cambiado al infinito [...]; se tiene que poder hacer de él todo lo que se puede querer hacer de él” (GNR § 2.II, GA I/3 338, FDN 125).

Pero del simple querer no se sigue inmediatamente la modificación del objeto, pues en tal caso no estaríamos en el ámbito de la finitud, sino en el de la omnipotencia. Dicho de otro modo, el objeto se resiste, se mantiene frente al Yo; sin embargo, no actúa por sí mismo, sino que se modifica –o mejor, es modificado– a partir del actuar que se aplica sobre él. Así, entre querer y actuar conforme al fin querido “surge un *tiempo*”,²⁵ un antes y un después que la imaginación compone, separando lo que permanece idéntico y las propiedades que se modifican en el objeto.²⁶ El sujeto puede cambiar la *forma* o *figura* de las cosas, pero no su *materia*; encuentra un límite, lo que no produjo, lo que no puede aniquilar. La filosofía trascendental no va más allá de ese límite, no presupone una materia originaria dada o un más allá a reflejar; sólo convalida el límite desde el propio actuar del Yo, como lo encontrado de determinada manera y en este caso como lo inmodificable –ante lo cual, o se ajusta a él, o lo transforma real o imaginariamente y con sus debidas consecuencias prácticas–. También podría destruir el objeto y hacer de él otra cosa, pero operando con una materia que el Yo no produce ni aniquila (4.6). En esta interacción Yo-mundo Fichte comienza a perfilar lo que en el derecho originario implicará la actividad causal: el trabajo y la propiedad (7.3).

6.3) LA LIBRE ACCIÓN RECÍPROCA (GNR § 3)

Al igual que en las primeras obras socio-políticas (3.4), con el avance de la exposición Fichte acentúa el peso de la intersubjetividad en la formación y constitución del sujeto. Tal acentuación se cristaliza en el segundo (§ 3) y en el tercer teorema (§ 4). El segundo teorema parece sintetizar los dos párrafos anteriores, esto es, el primer teorema (el ser racional finito se pone y se da a sí mismo una actividad transformadora de la realidad) y su consecuencia (la actividad transformadora lo lleva a poner y determinar un mundo sensible exterior). Así dice el segundo teorema: “*El ser racional finito no puede atribuirse a sí mismo una actividad causal libre en el mundo sensible, sin atribuirla también a otros, por tanto, sin admitir otros seres racionales finitos fuera de él*”.²⁷ La actividad transformadora del mundo que el ser racional se atribuye también tiene que atribuísela a otros seres racionales exteriores. Este segundo teorema entrelaza explícitamente el sí-mismo del

²⁵ GNR § 2.II, GA I/3 339, FDN 125.

²⁶ “De ahí proviene que podamos ponernos sólo como cambiando la forma de las cosas, pero de ninguna manera la materia (*Stoff*), y que seamos bien conscientes de nuestra facultad para cambiar al infinito las figuras de las cosas, pero [también] de la no-facultad para producir o aniquilar a las mismas, y de que [...], desde el punto de vista de la conciencia común, pero de ninguna manera desde la filosofía trascendental, nos es dada una materia originariamente” (GNR § 2.II, GA I/3 339-340, FDN 126).

²⁷ GNR § 3, GA I/3 340, FDN 126.

ser racional con la admisión de otros, de modo que uno se auto-reconoce portador de una actividad libre en la medida en que también reconoce a otros.²⁸

En la “Demostración” Fichte recoge algunos aspectos ya tratados: (I) la primacía práctica se reconfigura aquí en el “poner” que incluye, en la teoría, “percibir” y “concebir” un objeto que oficia de “inhibidor”. El momento teórico del concebir está condicionado por el poner y, a la vez, el momento práctico del poner está condicionado por un concebir. Por ende, la conciencia se manifiesta como un entramado de condicionamientos recíprocos donde cada momento indica otro momento que lo condiciona.²⁹ La conciencia cae en un círculo de referencias cruzadas; entonces, para poder explicar la conciencia, hay que presuponerla entera. Luego ¿cómo se legitima la unidad? (II) El círculo de la autoconciencia significa que no se pueden explicar las partes sin el todo ni el todo sin las partes (4.2). La organicidad constituye su signo distintivo. Si para actuar el sujeto tiene que poner un objeto, o un concepto de fin, y a la inversa, si en cuanto pone un objeto, activa su capacidad transformadora, entonces uno lleva a lo otro, y se abre una regresión al infinito. ¿Cómo se suprime esta regresión? Sólo mediante “la *actividad causal del sujeto* reunida sintéticamente en uno y el mismo momento con el objeto”, siendo ella misma el objeto percibido y conceptualizado. Y concluye Fichte poco más abajo: “Sólo bajo esta condición es posible la *autoconciencia*”.³⁰ La supresión se logra con la unidad inescindible entre sujeto y objeto en una misma actividad. En esa unidad sujeto-objeto la actividad retorna sobre sí y encuentra la instancia fundamental desde la cual se puede explicar la escisión como un proceso interno.

Aquí concluye la demostración y se inicia un doble camino de análisis o descenso: el explicativo (III-IV) y el deductivo (V).³¹ Según el análisis explicativo, (III) para que un objeto sea tal, la actividad causal, originariamente libre, tiene que ser puesta como inhibida, y entonces la inhibición se explica por la autodeterminación de orientarse específicamente a comprender el objeto. Así, hay algo dado, el objeto, junto con una autodeterminación a la

²⁸ Sobre el reconocimiento como condición de posibilidad de la autoconciencia, ver E. Düsing (“Das Problem der Individualität”, *op. cit.*, pp. 39-40), M. Altman (“The significance of the other in moral education: Fichte on the birth of subjectivity”, en *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 25, nº 2, 2008, p. 175), G. von Manz (“Freiheit und Eigentum”, *op. cit.*, pp. 33-34), J. Martins Da Cunha (“Intersubjetividade e modo de exposição”, *op. cit.*, pp. 12, 16, 19-20), A. Wood (*The Free Development of Each. Studies on Freedom, Right and Ethics in Classical German Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2014, p. 211).

²⁹ GNR § 3.I, GA I/3 340, FDN 126-127.

³⁰ GNR § 3.II, GA I/3 342, FDN 128.

³¹ J. Martins Da Cunha (“Intersubjetividade e modo de exposição”, *op. cit.*, pp. 17-18) ofrece una reconstrucción detallada sobre los pasos de la demostración, y sobre la diferencia entre lo explicativo y lo deductivo.

actividad causal. En este caso, el objeto funciona como exhortación (*Aufforderung*), llamado o interpellación, que impulsa al sujeto a decidir una actividad. En el momento en que se produce el llamado o requerimiento, la misma actividad libre inhibida (que lo percibe y comprende) se pone libremente y se activa para un desenvolvimiento posterior. Pero la exhortación jamás conlleva un forzamiento o coacción necesaria, pues la decisión de actuar (o no), y de actuar de determinada manera (o de otra), siempre reside en el sujeto (4.8), que puede abstenerse de responder y que puede modificar sus respuestas.³² (IV) En efecto, aunque el ser racional recibe una exigencia (*Anforderung*) a responder, *debe* responder, y lo hace: o bien con un *actuar efectivo*, o bien con un *no-actuar* (desde luego, los extremos presuponen toda una gama de matices intermedios); y siempre preserva su libertad. De la interacción resulta el concepto de libre actividad causal recíproca (*freien Wechselwirkksamkeit*), de colaboración colectiva de unos con otros, de sujetos que *co-operan* entre sí libremente. En este concepto, una acción o efecto (*Wirkung*) está indisolublemente enlazado con su contrario (*Gegenwirkung*), con algún tipo de respuesta, pero no en un sentido destructivo (ni con necesidad mecánica, sino práctica), sino en unidad superior: ambos son “*partes integrantes* de un acontecimiento total”.³³

Según el análisis deductivo (V), la autoconciencia presupone un *factum*, el de la influencia (*Einwirkung*) como algo *sentido* (empfundenes), algo que limita al Yo y, junto con la limitación, algo exterior como fundamento de la limitación. La exhortación supone que el ser racional recibe el objeto, y lo

³² GNR § 3.III, GA I/3 342-343, FDN 128-129.

³³ GNR § 3.IV, GA I/3 344, FDN 130. El tema de la *Aufforderung* concita atención. A. Wood (“Fichte’s Intersubjetive I”, *op. cit.*, p. 73; también en *The Free Development*, *op. cit.*, p. 207) aclara que el término, aunque tenga una connotación no frecuente o menor de “coerción”, antes bien significa “invitación”, y rastrea otros significados afines: petición, solicitud, ruego, exigencia, demanda; es decir, el término conjuga un delicado equilibrio entre *poder* y *deber* hacer algo, y siempre conlleva una convocatoria y no un estar compelido o forzado. G. Zöller reconstruye la exhortación en el marco de la relación entre Yo y Tú particulares (“Die Zweite Person. Fichtes systematischer Beitrag”, en Asmuth, Ch. (Hrsg.), *Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2007, pp. 140-141). Ch. Senigaglia señala dos condiciones de la exhortación: la orientación al futuro y la aplicación totalmente libre y sin coacción; a su vez, deduce dos consecuencias para la teoría de la intersubjetividad: demuestra concreta y performativamente la existencia del otro, y denota la forma originaria de contacto basada en la libertad (“Die Strukturen der Intersubjektivität”, *op. cit.*, pp. 170-171). J. Kloc-Konkolowicz subraya que en la exhortación se unen actividad y recepción: en cierta medida, la libertad parece dada desde afuera; sin embargo, esta libertad debe ser entendida y efectuada por el receptor, con lo cual su actividad nunca se suprime, sino que manifiesta la auto-limitación de ambas partes (“Gegenseitige Anerkennung”, *op. cit.*, p. 257). M. Altman (*op. cit.*, p. 181) también hace hincapié en que la exhortación no significa manipulación o instrumentación, sino que el exhortado tiene que tomar la libertad en primera persona.

podrá concebir y comprender en base a su conocimiento anterior. De ser así, la exhortación denota –al menos– un ser racional como causa o emisor, un ser racional que proyecta un concepto de fin. Pero, en la medida en que la exhortación depende del entendimiento y de la libertad del receptor, a la vez denota no sólo la racionalidad del emisor, sino también –lo cual resultará aún más claro con motivo del trato recíproco (6.5)– su libertad y autolimitación para que el receptor la interprete y comprenda. Por consiguiente, la exhortación indica un ser racional y libre como causa de la misma.³⁴

En el marco de lo que será un problema a resolver (*¿en qué se distinguen un otro-objeto de un otro-sujeto?*, o *¿cómo saber que la exhortación proviene precisamente de otro ser racional?*) y que se agudiza si se parte de las coordenadas cartesianas y del encapsulamiento del sí-mismo, Fichte se formula la siguiente cuestión: un entendimiento versado no tiene problema en concebir lo múltiple dado en conjunción con la unidad conceptual; pero se trata de una unidad que el observador mismo ha introducido, siguiendo lo que Kant denomina “juicio reflexionante”.³⁵ Ahora bien, *¿cómo garantizar –se pregunta– que lo múltiple sea ordenado bajo el mismo concepto con que ese entendimiento lo capta, o en la misma unidad con la que él lo conceptualiza, o de la misma manera como él lo ordena?*³⁶ Con esta cuestión Fichte soslaya una suerte de armonía pre establecida entre emisor y receptor, y explora cómo es posible que dos sujetos entiendan lo mismo y cómo asegurar la suposición del otro ser racional como causa de la exhortación.

La diferencia clave reside en el *concepto de fin*: “una causa racional [...] se proyecta el concepto del producto que debe ser realizado mediante su actividad”.³⁷ La actividad causal del ser racional incluye tanto el concepto como el objeto de la misma, y éste, en cuanto no-realizado, equivale a la actividad puesta como inhibida. El conocimiento de la actividad causal

³⁴ “La causa de la exhortación, puesta fuera del sujeto, según esto tiene que presuponer al menos la posibilidad de que el último [la] pueda entender y concebir, fuera de lo cual su exhortación no tiene ningún fin en absoluto. La finalidad de la misma está condicionada por el entendimiento y por el ser libre del ser al que ella se dirige. De ahí que esta causa tenga necesariamente que tener el concepto de razón y libertad; por lo tanto, el mismo tiene que ser un ser capaz de conceptos, una inteligencia y, como [...] esto no es posible sin libertad, también un ser libre, por lo tanto, un ser racional” (GNR § 3.V, GA I/3 345, FDN 131).

³⁵ Según Kant, el juicio reflexionante, en contraste con el determinante, parte de lo dado y busca subsumirlo en una ley universal que, aunque parezca empírica o contingente, responde a un principio de unidad presupuesto, desconocido y como si fuera también dado. De esta manera, la naturaleza se puede ordenar conforme a fines, análogamente a la finalidad práctica (Kant, I., *Crítica del juicio*, trad. M. García Morente, México, Porrúa, reed. 1991, “Introducción”, IV, pp. 193-195; Ak. A. V 179-181). En *Nova Methodo* (WLnm-H § 12, GA IV/2 142, DCnm 129; también en el manuscrito de Krause: GA IV/3 446) Fichte reprocha a Kant no haber profundizado en el juicio reflexionante (4.8).

³⁶ GNR § 3.V, GA I/3 345-346, FDN 132.

³⁷ GNR § 3.V, GA I/3 346, FDN 132.

orientada hacia un fin corresponde sólo al ser humano. Aunque se le concediese a la naturaleza inteligencia y libertad, no podría captar un fin, porque no hay nada externo a ella sobre lo cual pudiera operar. La naturaleza sólo procede por fuerza interna. Además, el fin del emisor es producir conocimiento, y aunque se diga que la naturaleza ofrece enseñanzas, en realidad es el sujeto quien las extrae de ella, pues el fin de la naturaleza no era producirlas. Esta distinción entre hombre y naturaleza reaparecerá más abajo con motivo del cuerpo propio (6.5). En consecuencia, la exhortación aludida sólo tiene como fin que el receptor la conozca y, por ende, deba admitir un ser racional como causa. Así concluye y sintetiza Fichte la demostración: “El ser racional no se puede poner como un ser tal, si no sucede pues sobre el mismo una exhortación al actuar libre, según I-IV. Pero si sucede una tal exhortación al actuar sobre el mismo, tiene que poner necesariamente un ser racional fuera de sí como causa de la misma [exhortación]”.³⁸

En semejante regresión en las condiciones de posibilidad, se evidencia que el ser racional, para ponerse, tiene que admitir una exhortación proveniente de otro ser racional. El sí-mismo se manifiesta vinculado con otro. La intensificación de la intersubjetividad alcanza su punto máximo de consumación en los “Corolarios”, donde Fichte explicita que el ser finito se realiza a sí mismo en relación con otros, que no puede abandonar su condición, y que no existe aisladamente. Todo individuo se explica a partir de otro; por consiguiente, el concepto de hombre nunca denota uno solo (ni unos pocos), sino muchos (4.8):

El hombre (así como todos los seres finitos en general) sólo será un hombre entre los hombres; y no puede ser nada distinto a un hombre, y no existiría en absoluto, si él no fuera esto – *si los hombres deben ser en general, tienen que ser muchos*. Ésta no es una opinión arbitrariamente aceptada [...] sino una verdad estrictamente demostrable desde el concepto de hombre. En cuanto se determina completamente este concepto, desde el pensar un individuo se está impulsado a la admisión de un segundo para poder explicar el primero. Por tanto, el concepto de hombre no es en absoluto el concepto de un individuo, pues un concepto tal es impensable, sino el de un género.³⁹

El concepto de hombre involucra un entramado de referencias y dependencias mutuas, de modo que la parte sólo puede ser (o hacerse) lo que es en el seno de la totalidad y bajo la influencia de otros. El individuo no nace

³⁸ GNR § 3.V, GA I/3 347, FDN 133.

³⁹ GNR § 3.Cor., GA I/3 347, FDN 133-134.

acabado, sino que tiene que *llegar a ser* hombre, devenir tal en la interrelación con sus iguales. “La exhortación a la autoactividad libre es lo que se llama educación”.⁴⁰ En efecto, la educación representa la actividad causal recíproca de seres que se influyen mutuamente, se exhortan a la auto-actividad, y guardan cierta relación asimétrica, porque uno educa a otro, pero siempre desde la libertad.

Ahora bien, si cada individuo remite a otro, y si este entrelazamiento se extiende al infinito, la pregunta es quién educó a la primera pareja humana, y la respuesta –un tanto extraordinaria aquí– alude a “un espíritu”.⁴¹ Fichte apela a un componente religioso (el Génesis) que, articulado juánicamente con la filosofía, muestra que la razón (el Verbo) ordena y configura lo múltiple (la carne), no extrayéndolo de un más allá (una misteriosa materia o nada originaria), sino desde sí.⁴² Así como la libertad reprimida brota y se desenvuelve frente a la opresión (2.4), la razón se activa desde sí y configura lo dado. Igualmente parece inconsecuente que, si el hombre es impensable fuera de la relación con otros, Fichte se plantea la pregunta por la primera pareja, pues los “muchos” se rebajarían a solamente dos. Además, la cadena de remisiones ya no sería infinita, sino muy larga y de difícil reconstrucción, pero con un eslabón primero. Y el plano estrictamente jurídico-político ten-

⁴⁰ GNR § 3.Cor., GA I/3 347, FDN 134. Según Fichte, el fin principal de la educación es desarrollar la fuerza interna del alumno sin imponer una orientación: “sólo acción recíproca *con* el alumno, no influencia *sobre* él” (ZE § 10, GA I/4 259; IntroDC 141); sólo así se estimula la autoactividad y el ponerse a sí mismo. En *Aforismos sobre educación* (1804) agrega: “Educar a un hombre significa darle la oportunidad de hacerse maestro perfecto y auto-dominador de su fuerza completa” (§ 1, FSW VIII 353; *Sobre la esencia del sabio*, trad. cit., p. 121). En esta dirección, M. Altman (*op. cit.*, pp. 177-178, 182) insiste en que para Fichte los maestros –también los padres (GNR An.I §§ 43-51, GA I/4 140-145, FDN 398-402)– tienen que ayudar a los niños a moverse según la propia libertad, a desarrollar la racionalidad por sí mismos y en interacción, a fomentar la autoactividad. Al tema de la educación en la obra de Fichte le dedicamos: “La centralidad de la educación en los *Discursos de Fichte*”, en *Cadernos de Filosofía Alemã: Crítica e Modernidade*, vol. 25 (2), San Pablo, 2020, pp. 67-84.

⁴¹ GNR § 3.Cor., GA I/3 348, FDN 134.

⁴² En el marco de la “Lección VI” de *Religionslehre* (la *Exhortación a la vida bienaventurada* de 1806), donde Fichte se ocupa de la relación entre la Doctrina de la Ciencia y el cristianismo, su preferencia por Juan (FSW V 475-476; trad. cit., pp. 106-107) se explica desde el problema de la creación (FSW V 479; trad. cit. p. 109). La insignia juánica permite expresar la creación no como un condicionamiento externo (la materia, la nada), ni como un condicionamiento interno o necesidad de Dios, sino directamente desde el *Lógos*, que Fichte vuelca como: *Wort, Urtexte, Vernunft* y *Weisheit* (FSW V 479-480; trad. cit. p. 110). Esta unicidad del comienzo también alcanza al hombre: “en todo aquel que comprenda su unidad con Dios viviente, y que efectivamente y en el acto entregue toda su vida individual a la vida divina en él, la Palabra eterna, sin reserva ni ruptura, y totalmente de la misma manera como en Jesucristo, deviene carne, una existencia personal, sensible y humana” (FSW V 482; trad. cit. p. 112).

dría una línea de fuga teológico-política. El texto no ofrece demasiadas explicaciones, ni lo presenta como un problema, por lo que este salto argumentativo funcionaría antes bien como momento fundacional: la imagen del espíritu educando al hombre simbolizaría la asunción de la razón y la libertad, lo inteligible encarnándose en lo sensible.

En consonancia, la última observación de los “Corolarios” recupera una idea de los primeros escritos sociales y políticos, según la cual lo peculiar de la humanidad –dice Fichte– reside en la interacción recíproca, que se desarrolla libremente, que significa un compartir conceptos, o un “dar y recibir” conocimientos (3.4). Además, en contraposición al hombre, hay un mundo tal como es percibido y concebido –esto es, un mundo que ahora se evidencia *compartido*–, que no remite a una instancia extrínseca, sino al modo de actuar sobre él; en suma, un mundo que, como la materia o la carne en el sentido religioso, queda envuelto en el círculo de la razón o del Yo.⁴³

6.4) LA RELACIÓN JURÍDICA: INDIVIDUO Y RACIONALIDAD (GNR § 4)

Según lo anterior, el ser racional finito no se puede poner sin una actividad causal libre (§ 1) con la que, en consecuencia, pone y determina un mundo (§ 2), pero en la misma atribución tiene que admitir la actividad causal en otros seres racionales exteriores (§ 3) que lo exhortan a la libre auto-actividad y con los que comparte un mundo. El tercer teorema (§ 4) se enlaza con el segundo, precisando la relación con los otros seres finitos como *relación jurídica*. En esta regresión de condiciones, el ser racional finito se muestra cada vez más entrelazado y comprometido con la reciprocidad horizontal: “*El ser racional finito no puede admitir otros seres finitos fuera de él sin ponerse a sí como manteniendo (stehend) con los mismos una relación determinada, que se llama relación jurídica (Rechtsverhältniss)*”.⁴⁴ Lo novedoso del tercer teorema reside en que la relación intersubjetiva está determinada y conservada como “relación jurídica”. Esta relación se configura a la base del *ponerse a sí mismo relacional*:⁴⁵ para admitir otros seres exteriores –y, en última instancia, para admitirse a sí mismo–, el ser racional tiene que ponerse estando con los otros en relación jurídica.

En la “Demostración” Fichte recupera la ilación argumentativa anterior: (I) dos sujetos en relación se distinguen y contraponen mutuamente. Sucede que uno y otro contienen en sí una dualidad: se ponen y ponen un sujeto exterior influyente; se replican. Por ende, ante la cuestión de si el fundamento

⁴³ GNR § 3.Cor., GA I/3 348, FDN 134-135.

⁴⁴ GNR § 4, GA I/3 349, FDN 135.

⁴⁵ Tomamos este aspecto de E. Düsing, que sostiene que en este § 4 para Fichte la individualidad no es una entelequia espiritual o monádica, sino “un *concepto relacional*. La individualidad de las personas se forma en la relación opuesta y en el referirse unos a otros” (“Das Problem der Individualität”, *op. cit.*, p. 36).

de la actividad causal está al interior o fuera del sujeto, la respuesta incluye a ambas. La actividad causal se explica a la vez por el fundamento interno y por el fundamento externo. Entonces, si se activa desde la exhortación de otro, ¿el sujeto no es libre? Ser libre aquí no significa encerrarse en sí mismo y rechazar la influencia exterior, sino elegir dentro de la esfera de posibilidades la respuesta a la exhortación y, en este sentido, exteriorizar la libertad.⁴⁶ Ser libre no significa estar solo, sino en relación.

(II) La libertad individual se articula en el condicionamiento recíproco entre exhortador y exhortado, que se contraponen e igualan en referencia mutua y como seres libres. El sí-mismo se encuentra condicionado y determinado en la interrelación con el otro, y esto no soslaya en absoluto su libertad, sino antes bien la muestra. El emisor y el receptor del llamado se ponen como libres y como auto-limitados en la relación mutua, se presuponen como seres racionales y libres, y se contraponen en igualación. (Si no interactuaran, no se presupondrían libres; si no mantuvieran abierta la relación con el otro, no serían –o no se sabrían, o no se reconocerían como– seres racionales). En otras palabras, la anulación de la relación con el otro en el modo descrito destruye la racionalidad de una o de las dos partes: si uno no reconoce al otro como racional, no es él mismo racional; y si lo reconoce, pero no actúa en consecuencia (esto es: autolimitándose y tratándolo como tal), entonces el otro no lo reconocerá –o podría no reconocerlo– como racional. Reconocer al otro como racional significa auto-limitarse y tratarlo como tal, e igualmente reconocer que en el trato el otro también se ha autolimitado y exhortado al primero en cuanto ser racional. Por tanto: “Ante todo, mediante esta autolimitación del otro ser ahora es condicionado el conocimiento del sujeto respecto del otro como un mismo ser racional y libre”⁴⁷

⁴⁶ “El fundamento de la actividad causal del sujeto está igualmente en el ser *fuerza de él* y *en él mismo*, según la forma, o en que se actúa en general. Si aquél no hubiera operado y, por ello, exhortado al sujeto a la actividad causal, éste mismo tampoco hubiera operado. Su actuar como tal está condicionado por el actuar del ser fuera de él. También según la materia está condicionado: al sujeto le es asignada la esfera de su actuar en general. Pero, al interior de esta esfera asignada a él, el sujeto ha elegido [...]. Al interior de este círculo, desde el punto límite del producto del ser fuera de él X, hasta el punto límite de su propio producto Y, [el sujeto] ha elegido entre las posibilidades que están aquí: de estas posibilidades, y mediante el concepto de las mismas como posibilidades, ha podido elegir todas, construyéndose su libertad y autonomía [...]. Ahora bien, en esta esfera sólo puede haber elegido el sujeto, *no el otro* [...]. Lo que ha elegido exclusivamente en esta esfera, es *su Yo*, es el individuo, que mediante contraposición con otro ser racional es un ser racional determinado; y el mismo se caracteriza por una determinada [...] exteriorización de la libertad” (GNR § 4.I, GA I/3 349-350, FDN 135-136; suprimimos la separación de párrafos).

⁴⁷ GNR § 4.II, GA I/3 351, FDN 137.

En este marco, el reconocimiento y el trato (*Behandlung*) con el otro se establecen en condiciones de estricta igualdad y afectan a los sujetos no sólo exteriormente, sino también en la constitución de su interioridad: “Si no conociera que un ser racional existe fuera de él, no se seguiría lo que según las leyes de la razón se habría tenido que seguir, y el sujeto no sería racional”.⁴⁸ La racionalidad afecta a ambas partes, y el conocimiento que un individuo tenga de otro queda supeditado al modo de actuar, a que ambos se traten como seres libres y se reconozcan como tales. Así, ambos están comprometidos (al menos, formalmente) no sólo a tratarse entre sí como seres libres y racionales, sino también a la consecuencia: si uno no trata al otro como ser libre, entonces éste tampoco lo tratará como tal y, por consiguiente, el primero no se reconocerá a sí mismo como libre. La reciprocidad devuelve la relación como un espejo que llega al sí-mismo: el modo de tratar o reconocer al otro es, al mismo tiempo, el modo de tratarse y reconocerse a sí mismo. Afirma Fichte:

El conocimiento de un individuo respecto de otro está condicionado por esto: que el otro lo trate como un [ser] libre (esto es, limite su libertad mediante el concepto de la libertad del primero). Pero esta manera de trato (*Behandlung*) está condicionada por la manera de actuar del primero contra el segundo, éste mediante la manera de actuar y mediante el conocimiento del otro, y así continuamente al infinito. De ahí que la relación de seres libres unos para con otros sea la relación de una acción recíproca (*Wechselwirkung*) mediante inteligencia y libertad. Ninguno puede reconocer al otro si ambos no se reconocen mutuamente, y ninguno puede tratar al otro como un ser libre si ambos no se tratan así mutuamente.⁴⁹

La reciprocidad atraviesa a los sujetos que se definen como tales (racionales y libres, o no) *en virtud de la relación que los entrelaza*. Y esta relación incluye tanto la teoría (conocimiento) como la práctica (trato), y la primera en función de la segunda.

De inmediato, Fichte agrega: “El concepto establecido es el más importante para nuestro propósito, pues sobre el mismo descansa toda nuestra teoría del derecho”⁵⁰. Para aclararlo, propone un silogismo cuya primera premisa denota el reconocimiento a nivel particular (donde lo condicionado es que el otro reconozca al sujeto como ser racional, la condición es que el sujeto actúe como tal, y la conexión expresa que toda moderación o autolimitación corresponde al ser racional), y cuya segunda premisa muestra la

⁴⁸ *Ibídem*.

⁴⁹ *Ibídем*.

⁵⁰ GNR § 4.II, GA I/3 351, FDN 137-138.

extensión del reconocimiento a todos los seres racionales.⁵¹ En esta última, la demostración se articula en momentos (A-C), y en el primero (A) se destaca el quinto paso, donde Fichte establece que lo problemático, si se cumple la condición, se vuelve categórico; es decir, si el sujeto reconoce y trata al otro como ser racional, entonces el otro está “*vinculado u obligado*”⁵² a reconocerlo y tratarlo de la misma manera. Curiosamente aquí introduce un primer “Corolario” donde sostiene que el concepto de individualidad es un “*concepto recíproco* [...] que sólo puede ser pensado en relación (*Beziehung*) a un otro pensar” y que, por ende, nunca es “*mío*” o “*suyo*”, sino “*mío y suyo, suyo y mío*; [es] un concepto común en el cual las dos conciencias son reunidas en una única (*in Eins*)”.⁵³ ¿Cómo llegan, dos conciencias, a devenir Una?

Desde un punto de vista anclado y encerrado en el ser racional finito este paso resulta incomprendible o abismal. Pero si en la propia constitución del sí-mismo del sujeto que bucea las condiciones de posibilidad de su autoconciencia, encuentra que no puede pensarse separado sino partiendo de un pensar común, entonces no hay abismo ni salto. En su propio reflexionar encuentra lo común como condición que lo excede, y en efecto lo tiene que exceder, pues de lo contrario no vincularía ni obligaría al otro. Lo mismo sucede con los conceptos de *comunidad* y *ley común*, que en la exposición parecen derivados, y que sin embargo trascienden al sujeto que los descubre. Si fueran derivados, quedarían siempre bajo su potestad; en cambio, si se muestran constitutivos, entonces tales conceptos y sus consecuencias están, no en el carácter específico del particular, sino en el “carácter de la racionalidad” con el cual el particular se identifica e identifica al otro. Este carácter común obliga a ambos a ser coherentes y consecuentes en el reconocimiento y en el trato, a aceptar una *ley de coherencia / consecuencia* o “lógica común”.⁵⁴ Aquí termina el primer Corolario al primer momento de la segunda premisa.

⁵¹ GNR § 4.II.I-II, GA I/3 352-353, FDN 138-139.

⁵² GNR § 4.II.II.A, GA I/3 354, FDN 140. Este señalamiento configura un preludio de lo que en la aplicación será el derecho de coacción (7.5).

⁵³ GNR § 4.II.II.A.Cor., GA I/3 354, FDN 140.

⁵⁴ GNR § 4.II.II.A.Cor., GA I/3 354-355, FDN 140-141. En este pasaje dice Fichte: “Mediante cada uno de mis conceptos está determinado en mi conciencia el siguiente. Mediante el concepto dado [de las conciencias reunidas en una] es determinada una *comunidad*, y las consecuencias ulteriores no dependen meramente de mí, sino también del que por esto ha entrado conmigo en comunidad. Ahora bien, el concepto es necesario, y esta necesidad nos obliga (*nöthig*) a ambos [...]. Se tiene que dar una ley común a nosotros y reconocida necesariamente común desde nosotros, según la cual nos atenemos mutuamente a las consecuencias; y esta ley tiene que estar en el carácter mismo según el cual entramos ciertamente en esa comunidad. Pero éste es el carácter de la racionalidad, y su ley sobre las consecuencias significa concordancia (*Einstimmigkeit*) consigo mismo, o *coherencia* (*Consequenz*), y se establece científicamente en la *lógica común*”.

Ahora bien, esta aceptación de una instancia universal, aunque sea constitutiva de la Yoidad que el ser racional finito descubre en sí mismo, requiere de una convalidación (o negación) en la práctica; esto es, la ley descubierta, aunque cumpla la condición y devenga jurídicamente categórica, permanece siempre problemática. ¿Qué sucede si un sujeto quiebra la concordancia al no tratar a otro de manera racional, sino meramente de manera sensible, incluso pese a que el otro lo haya tratado y reconocido como racional? Más allá de si este otro deja de reconocerlo como ser libre o no, ante todo sucede que se encuentra frente a una *incoherencia* o inconsistencia. Luego, podrá degradar el trato al uso de la fuerza, o invocar la ley común presupuesta e infringida e invitar (*einladen*) al primero a ser consecuente. Por eso Fichte afirma: “La comunidad de conciencia permanece siempre”.⁵⁵ Pero tal continuidad y coherencia con la ley no deja de depender de la buena voluntad de cada uno. Incluso extendida a *todo* ser racional con el que el sujeto entra en acción recíproca (momento C de la segunda premisa), la ley conserva la problematicidad. Incluso si abarca a todos los seres racionales de la proto-comunidad y delimita mutuamente una esfera de libertad para cada uno, la ley de coherencia exhibe una línea de fuga: el *futuro*, que proviene del concepto de fin y que es donde se ubica la libertad. Porque ser libre significa poder ejercitarse o realizar los conceptos y sus productos, que no son más que una proyección de la actividad causal que desemboca en el futuro. Por lo tanto, la libertad y la delimitación recíproca de las respectivas esferas caen en el futuro, y esto sucede “inmediatamente” ni bien el individuo se pone como tal.⁵⁶ La apertura del futuro indica la incertidumbre sobre el efectivo cumplimiento de la ley común.

La conclusión del silogismo manifiesta la “relación jurídica”: “*Tengo que reconocer el ser libre fuera de mí en todos los casos como un ser tal, esto significa, tengo que limitar mi libertad por medio del concepto de posibilidad de su libertad*”⁵⁷. La relación jurídica –dice Fichte– se deduce del concepto de individuo, y está formulada desde la individualidad. Lo universal aparece sometido a la lógica del sujeto: en cuanto condiciones de la autoconciencia, el concepto de individuo y el concepto de derecho se deducen “de la forma pura de la razón”, es decir, “del Yo”⁵⁸. Según esto, Fichte afirmaría que individuo, derecho y razón o Yo, son lo mismo. Según esto, el otro, el trato, la conciencia común, la ley, etc., serían todos productos del Yo concebido como individuo, y así nunca se iría más allá del plano meramente conciencial-particular.

⁵⁵ GNR § 4.II.II.B, GA I/3 356, FDN 142. Permanece incluso en la instancia de no-reconocimiento o de quiebre del compromiso mediante la apelación a la fuerza, instancias que funcionarían como negaciones de esa comunidad en busca de un beneficio propio.

⁵⁶ GNR § 4.II.II.C, GA I/3 357, FDN 143.

⁵⁷ GNR § 4.II.III, GA I/3 358, FDN 144.

⁵⁸ *Ibidem*.

Ahora bien, en parte es así, en parte no. En parte es así porque el ser racional finito es el que ha accedido al Yo, capta lo universal y reconstruye la cadena de condiciones. Pero en parte no, porque en tal camino se ha encontrado con el otro y con los otros, y ha establecido relaciones recíprocas con ellos que lo involucran en una lógica común y en instancias comunes que se revelan constitutivas de su mismidad. En otras palabras, se ha abierto a una horizontalidad que lo coloca, en interacción, como uno más de la serie. Sin embargo, todas estas instancias comunes en las que asoma lo universal están sujetas a un cumplimiento que el particular jamás puede garantizar; es decir, conservan un rasgo problemático insoslayable para la realización en la práctica, el auténtico terreno donde se juega el conocimiento. En este sentido, el concepto de derecho tiene que afrontar la aplicación (que trataremos en los capítulos 7 y 8) y, para ello, transitar la aplicabilidad (que examinamos abajo, de 6.5 a 6.7).

En estos pasajes Fichte oscila entre el derecho anclado en la individualidad y la apertura a una lógica relacional que exige al individuo pensarse de otra manera y reconocerse vinculado y obligado con cierta instancia universal. Este doble aspecto refleja, de un lado, el carácter problemático de la sección y, del otro, la perspectiva de solución. En efecto, en los “Corolarios” (al parágrafo en su conjunto) Fichte sugiere lo contrario a lo establecido al final del silogismo: “el concepto de derecho está en la esencia de la razón” y no hay “ningún ser racional finito en el que no se presente”, lo cual sucede, no a consecuencia de la experiencia o de las reglamentaciones, sino a consecuencia de la “naturaleza racional” del sujeto.⁵⁹ El concepto de derecho denota una universalidad que trasciende al ser finito. Pero esta universalidad no se efectiviza si no se da un caso de aplicación (*Anwendung*), y la aplicación significa, no una forma vacía que está en el alma y que la experiencia –como ciertos filósofos parecen pensar de los conceptos *a priori*– llenará de contenido extrínseco (5.3), sino que el caso necesariamente tiene que suceder, porque se ha demostrado que ningún hombre puede existir aislado.⁶⁰ La estructura racional-jurídica desde su universalidad ya prevé la presentación de un caso que –por así decir– la ponga en funcionamiento o permita mostrar su aplicación; es una estructura universal cuyo contenido se sigue necesariamente y tiene que presentarse. Pero en la medida en que el caso y la articulación con la ley estén asentados en el juicio del ser racional finito, la aplicación siempre será problemática, y en la medida en que se extienda a una horizontalidad que incluya a todos los otros seres racionales finitos, también lo será. La clave reside en definir un Tercero (7.1, 7.2) capaz de asumir y representar –y juzgar desde– la instancia común-universal (8.1, 8.2).

⁵⁹ GNR § 4.Cor., GA I/3 358, FDN 144.

⁶⁰ GNR § 4.Cor., GA I/3 358, FDN 145.

En apenas un párrafo Fichte cambió de registro: el individuo, que parecía ser el fundamento del concepto de derecho, ahora es una *expresión de la razón*, una manifestación que ni bien actúa jurídicamente habilita la aplicación de la ley de coherencia. (De todos modos, esta estructura jurídica universal aún no está asentada o asegurada, sino que permanece problemática hasta la institución del Estado). El individuo ejecuta el caso que desenvuelve la estructura jurídica. La deducción significó hallar la ley universal que comprenda el caso particular (5.7) y establecer el siguiente condicional: *si se da tal caso, vale tal ley*. Lo universal está implícito en la relación jurídica. Quizás la familiaridad de esta articulación entre lo universal y lo particular con el ámbito de la moral lleve a Fichte a insistir, en la segunda observación de los “Corolarios”, en la diferencia entre derecho y moral (5.5): “El concepto [de derecho] deducido no tiene nada que hacer con el de la ley moral”.⁶¹ El derecho plantea una relación distinta del sujeto con la ley, pues no se trata de una relación directa e individual (3.3), sino de una relación *relacional*: “El concepto de derecho es el concepto de una relación entre seres racionales”.⁶² Así, el derecho a las cosas consideradas sólo respecto de los individuos, es completamente nulo; en cambio, si ese individuo está a su vez relacionado con otro sobre la misma cosa que los dos reclaman como propia, sí interviene el derecho. No hay propiamente un derecho *sobre las cosas*, sino *sobre el otro*.⁶³ Este carácter relacional del derecho coloca a todos los sujetos en paridad bajo la ley (5.1), y los obliga a articularse con lo universal.

6.5) CUERPO PROPIO E INFLUENCIA (GNR §§ 5-6).

La segunda sección del *Derecho natural* dedicada a la “Deducción de la aplicabilidad del concepto de derecho” se inicia con un cuarto teorema que mantiene la exposición regresiva:⁶⁴ “*El ser racional finito no se puede poner*

⁶¹ GNR § 4.Cor., GA I/3 359, FDN 145.

⁶² GNR § 4.Cor., GA I/3 360, FDN 146.

⁶³ Por eso, en la última observación dice: “Sólo en la medida en que los seres racionales pueden mantenerse efectivamente en relación unos con otros, y pueden actuar de modo que la acción de uno tenga consecuencias para el otro, es posible que entre ellos surja la cuestión del derecho” (GNR § 4.Cor., GA I/3 360, FDN 147).

⁶⁴ B. Merrill indica el “método de explicación regresiva” como propio del *Fundamento del derecho natural* (“Fichte’s Materialism”, en Breazeale, D. – Rockmore, T. (eds.), *Rights, Bodies and Recognitions: New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate, 2006, p. 107). En un sentido similar, J. Rivera de Rosales caracteriza al “método genético” como un encadenamiento de momentos reflexivos hacia la génesis o instancia originaria y como manera de establecer la unidad y la diferenciación (“Las diferentes funciones del cuerpo (*Leib*) en la *Doctrina de la Ciencia nova methodo de Fichte*”, en Di Sanza, S. –López, D. (comps.), *El vuelo del búho. Estudios sobre filosofía del idealismo*, Buenos Aires, Prometeo, 2013, p. 118).

como individuo actuante (wirksames) sin atribuirse un cuerpo propio (Leib) material y, por esto, determinar al mismo.⁶⁵ El individuo que actúa y se pone, no puede hacerlo si no se adscribe y determina un cuerpo propio, es decir, no un cuerpo cualquiera, sino uno que resulta constitutivo de sí y que delimita la esfera originaria y exclusiva de realización de la libertad. Recién en este punto –agrega Fichte– cabe referirse al ser racional como *persona*, como un ser determinado, único, singular, acabado, que no puede ser otro, etc.

En la “Demostración” define al sujeto como lo que es en sí mismo activo, lo espiritual, la Yoidad (Yo formal), que se realiza en contraposición con y a través de una esfera determinada y exclusiva, el cuerpo propio. Así se convierte en persona (Yo determinado y material), en individuo.⁶⁶ La persona surge por síntesis (2.3). Esta esfera dada para su realización se contrapone al

⁶⁵ GNR § 5, GA I/3 361, FDN 147. B. Bisol problematiza este punto: “El concepto de adscripción (*Zuschreibung*) muestra ante todo la alteridad entre Yo y cuerpo propio. El cuerpo propio es la herramienta mediante la cual el Yo puede operar (*wirken*) en el mundo sensible [...]. El cuerpo propio es extraño al individuo” (“Der Leib ist ein Bild des Ich. Transzentalphilosophische Grundlegung der Leblichkeit bei J. G. Fichte”, en Asmuth, Ch. (Hrsg.), *Transzentalphilosophie und Person. Leblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2007, p. 53). Sin embargo, agrega Bisol, esta perspectiva es unilateral, porque para operar en el mundo sensible, el Yo tiene que ser material, y esto es *su cuerpo*, que el individuo diferencia inmediatamente del resto de los objetos. Pero esta inmediatez no implica una teoría de la experiencia corporal. La adscripción significa, concluye Bisol, que el Yo puede operar en el mundo sin la necesidad de un tercero/mediador entre su voluntad y su cuerpo; por ende, la inmediatez entre Yo y cuerpo descansa en la voluntad como efectuación (pp. 53-54).

⁶⁶ “Evidentemente, [el sujeto] es lo exclusivamente activo en sí mismo y desde sí mismo, lo que se determina a sí mismo a pensar un objeto o a querer un fin, lo espiritual, la simple Yoidad. Ahora bien, a él se *contrapone* una esfera delimitada de sus posibles acciones libres, pero que le pertenece exclusivamente. (En cuanto se atribuye esta esfera, se delimita, y de un Yo absolutamente formal deviene un Yo determinado material, o una persona [...])” (GNR § 5.I, GA I/3 361, FDN 148). En el resto del paréntesis Fichte advierte que, en adelante, no hay que confundir estos dos conceptos de Yo. A este pasaje G. Zöller lo considera “principio de individuación del Yo” (“Fichte’s Foundations of Natural Right and the Mind-Body Problem”, en Breazeale, D. – Rockmore, T. (eds.), *Rights, Bodies and Recognitions: New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate, 2006, p. 96), y en este sentido coincidiría con E. Düsing (“Das Problem der Individualität”, *op. cit.*, p. 39) en que el criterio de la corporalidad en Fichte admite pero transforma el principio de individuación tradicional centrado en la materia. Además, para Zöller el cuerpo propio, en la arquitectura del *Derecho natural*, significa la síntesis entre Yo y No-Yo, mientras que el otro la síntesis contraria entre No-Yo y Yo (“Fichte’s Foundations of Natural Right”, *op. cit.*, p. 91); de este modo, conjuga los principios de la Doctrina de la Ciencia de Jena en sintonía con la quintuplicidad. En un trabajo nuestro (“La dialéctica en el *cuerpo propio* de Fichte”, en *Revista de filosofía y teoría política*, Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata, 2004) también intentamos conjugar estos principios con la deducción del cuerpo propio. A su vez B. Merrill (*op. cit.*, p. 107) señala la dialéctica de los principios en el *Derecho natural*.

sujeto, lo que significa que está separada y diferenciada de él, como si fuese algo independiente. En efecto, lo mismo vale para el mundo, y de ahí que el cuerpo sea “*una parte del mundo*”.⁶⁷ Sólo cuando el sujeto intuye la esfera, ésta se convierte en algo real; es decir, lo intuido –en este caso, el cuerpo– es puesto por la actividad del Yo. No se trata de una cosa subsistente en sí, ni de una materia extrínseca. Tal como establece la Doctrina de la Ciencia (2.1, 2.2), el objeto no constituye una existencia material independiente del sujeto; el objeto surge en la medida en que el sujeto intuyente vuelve sobre sí y –en un proceder afín a Kant, o al kantismo “bien entendido”– convierte lo dado en objeto puesto por la propia actividad.⁶⁸ Luego, ¿qué significa que el cuerpo se contrapone o se diferencia? Básicamente que posee *algo de encontrado*, de ya-constituido, de involuntario: en alguna medida, el sujeto no elige cómo ha de ser su cuerpo, ni cuál, ni con qué características. Todo esto es “*lo encontrado*”, que se puede transformar hasta cierto punto. El cuerpo se circscribe en límites precisos (nadie lo confundiría, por ejemplo, con el vestido), como un producto determinado, fijado y puesto por el entendimiento. Y, como señalamos, delimitado el cuerpo, se delimita también la persona.⁶⁹

En consecuencia: “El cuerpo (*Körper*) material deducido es puesto como *ámbito (Umfang) de todas las posibles acciones libres de la persona*, y nada más”.⁷⁰ La persona quiere un fin conocido y conceptualizado, y lo proyecta para su cumplimiento futuro; de este modo, deviene causa de un objeto en correspondencia con el concepto de fin propuesto. Tal objeto es una acción que la persona causa voluntariamente y la efectúa a través de su cuerpo. A la vez, si el cuerpo delimita las posibles acciones libres, entonces sólo se es libre a través del cuerpo. Pero también el cuerpo por sí mismo ofrece un contorno de posibilidades a realizar, en cuanto se lo puede subdividir en partes y establecer o explicitar el movimiento o cambio de forma, sin que por ello se altere en general la materia. La disposición de los miembros se conjuga en el concepto de articulación. El cuerpo contiene ciertas acciones posibles y excluye otras imposibles según su articulación.⁷¹ En suma, el cuerpo (*Körper*) que se conserva en identidad, que se conecta con la identidad y permanencia de la persona, que se presenta como un todo articulado y

⁶⁷ GNR § 5.I, GA I/3 362, FDN 148.

⁶⁸ “No se tiene la menor idea de lo que habla la filosofía trascendental, y total y propiamente de lo que habla Kant, si se cree que en el intuir se da, más allá del intuyente y de la intuición, aún una cosa, algo [como] una materia, a la cual va la intuición [...]. Mediante el intuir mismo, y exclusivamente por éste, surge lo intuido; el Yo vuelve en sí mismo, y esta acción se da al mismo tiempo la intuición y lo intuido. La razón (el Yo) en la intuición de ninguna manera es pasiva (*leidend*), sino absolutamente activa; la razón en la intuición es *imaginación productiva*” (GNR § 5.II, GA I/3 362, FDN 148).

⁶⁹ GNR § 5.III, GA I/3 362-363, FDN 149.

⁷⁰ GNR § 5.IV, GA I/3 363, FDN 149.

⁷¹ GNR § 5 V-VI, GA I/3 363-365, FDN 150-151.

cerrado (*geschlossnes artikulirtes Ganzes*) a través del cual se manifiesta, por causalidad inmediata, la voluntad, es el cuerpo propio (*Leib*).⁷²

Esta primera mirada del cuerpo propio asociado a la individualidad (§ 5) contrasta con una segunda mirada antitética, la del mismo cuerpo propio sometido –no en sentido despectivo– a la influencia externa, mirada que se cristaliza en el quinto teorema (§ 6): “*La persona no se puede atribuir ningún cuerpo propio sin ponerlo como estando bajo la influencia de una persona fuera de ella, y sin por esto determinarlo ulteriormente*”.⁷³

El cuerpo propio conlleva la influencia (*Einflusse*) de otros, lo que asimismo conlleva mayor determinación. Este quinto teorema se asemeja al segundo (§ 3) en que la atribución de una actividad causal se produce simultáneamente en sí mismo y en los otros, aunque no así en este caso, porque la persona se atribuye un cuerpo propio para sí y no en el mismo acto otro cuerpo para otro. Más estrechamente se relaciona con el tercer teorema (§ 4), dado que el sujeto se admite manteniendo relaciones con otros sujetos, y con el cuarto teorema (§ 5) por la atribución corporal y las determinaciones resultantes, en este caso de la relación con el otro. Pero lo interesante del quinto teorema reside en que reasume algunos problemas de los anteriores, muestra sus condiciones y los conduce hasta las últimas consecuencias. En este camino regresivo la influencia se revela inequívocamente primordial

⁷² GNR § 5.VI, GA I/3 365, FDN 151. En general los comentarios se esfuerzan por despejar el dualismo en esta deducción fichteana del cuerpo. Así, por ejemplo, V. López Domínguez enfatiza la unidad con el alma y la voluntad (“El cuerpo como símbolo: la teoría fichteana de la corporalidad en Jena”, en López Domínguez, V. (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid, Complutense, 1996, pp. 129, 131 y 134), y que se trata de un “cuerpo espiritualizado”, el “medio de expresión” del Yo, “su hábitat natural, su símbolo” (p. 135). A. Nuzzo afirma: “Fichte emplea la noción (leibniziana) de «expresión» para indicar la relación del cuerpo con la libertad y con la racionalidad conforme a fines” (“The Role of the Human Body in Fichte’s *Grundlage des Naturrechts* (1796-97)”, en Breazeale, D. – Rockmore, T. (eds.), *Rights, Bodies and Recognitions: New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate, 2006, p. 82). G. Zöller, a partir de la comparación con Platner, toma como referencia pasajes de las clases de Fichte sobre la unidad: “«Cuerpo y alma, órgano interno y externo, son Uno»” (“Fichte’s Foundations of Natural Right”, *op. cit.*, p. 103); y concluye que “la conexión entre el alma y el cuerpo es un pseudo-problema” (p. 104). B. Bisol dice: “El término «*Leib*» está usado sistemáticamente en Fichte, pero nunca como oposición al «alma». Más bien Fichte se expresa en frente de las posiciones críticas que consideran la cuestión del cuerpo interna al contexto de *commercium animae et corporis*” (*op. cit.*, p. 46), y agrega más abajo: “El problema alma-cuerpo no es para Fichte ninguna cuestión filosófica genuina, sino un problema aparente” (p. 47). Entre las múltiples acepciones del cuerpo en las versiones de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, J. Rivera de Rosales destaca aquella que lo vincula con el querer y con la voluntad, “el concepto propiamente trascendental y central del cuerpo en Fichte”, que “superá el dualismo cartesiano” y que consiste en “la intuición de nuestra espontaneidad” (“Las diferentes funciones del cuerpo”, *op. cit.*, p. 126).

⁷³ GNR § 6, GA I/3 365, FDN 151.

respecto del cuerpo propio, así como el otro resulta fundamental en la constitución del sí-mismo.

En la “Demostración” (I) Fichte profundiza la influencia (*Einwirkung*): si la autoconciencia del individuo depende de una influencia exterior, o de lo que en su momento se denominó “exhortación”, ¿en qué sentido sería libre? (6.3). En que inhibe parcialmente su actividad y se atiene al llamado y, más precisamente en este momento, en que inhibe cierta manifestación de su cuerpo.⁷⁴ Como observamos, la clave reside en que la actividad suprimida o inhibida no es sino una modalidad de la actividad misma, un dejarse influir o entregarse a una actividad extrínseca que, aunque distinta, sigue siendo una forma de actividad. Pero, dado que en este contexto todo se relaciona con el cuerpo propio, Fichte presenta esta dualidad-unidad en los términos de la distinción entre un órgano superior y un órgano inferior. (II) Toda persona posee un doble órgano: uno superior (que opera con la materia sutil) y otro inferior (que opera con la materia bruta); mediante el primero preserva la libertad, mediante el segundo se entrega y somete a la influencia exterior, lo que también responde a su voluntad (podría no someterse, y elige hacerlo). Al abrirse y entregarse a la influencia, suprime parcialmente su actividad, sin dejar de actuar. Lo que percibe de otro ser racional en general es algo que la persona misma podría producir, pero se abstiene; simplemente lo recibe y lo reproduce internamente. Esta relación presentada en el plano de lo corporal constituye el sentido (*Sinn*) en su doble significación: sensible y conceptual. El ejemplo de Fichte es claro: escuchar al otro significa entregarse a su influencia y reproducir internamente el sentido de sus palabras –lo cual no significa hablar, que es una actividad que el receptor podría hacer y decide suprimir–.⁷⁵

Ahora bien, (III) la causa de la influencia exterior denota un ser racional con el fin de influir en el receptor y que, para ello, ha limitado su libertad. La comprensión del otro se traza por semejanza consigo. Aunque la materia inhibe ciertas funciones del cuerpo, éste a su vez debe contener cierta fuerza para resistir a la impresión, manteniendo libre una parte de su articulación y preservando así la supremacía de la voluntad, que se distingue de la materia en que puede operar de muchas maneras, mientras que la última sólo mecánicamente y de una sola manera. El cuerpo del otro opera de modo similar, es decir, se abre a la influencia sin soslayar la voluntad. Por ende, el solo hecho de tratar al receptor como ser libre, y no como materia, muestra que lo ha considerado como tal. La influencia recíproca entre seres racionales descansa

⁷⁴ GNR § 6.I, GA I/3 365-366, FDN 151-152.

⁷⁵ GNR § 6.II, GA I/3 366-368, FDN 153-155. Este mismo ejemplo aparece en *Nova Methodo* (WLnm-H § 14, GA IV/2 169, DCnm 157) y como diferenciación del proceder dogmático que explica el objeto desde afuera y el idealista que lo explica del modo indicado.

en un *sentido compartido*.⁷⁶ (IV) Esta influencia se realiza mediante la “materia más sutil”, que modifica al órgano superior, cuyo resorte último es la voluntad. De ahí que para escuchar se necesita querer entregarse al mensaje del otro y no hablar. Si el sujeto desea hablar, entonces el órgano superior se sirve del inferior para expresarse, se sirve del cuerpo como instrumento de sentido. La relación recíproca entre seres racionales se entabla a través del sentido superior, mientras que el inferior está abocado al trabajo con la materia.⁷⁷

Por lo tanto, en la influencia recíproca y a través de la corporalidad, los dos sujetos son activos y receptivos, y esto no merma en absoluto la libertad, sino que, por el contrario, la potencia. En lo sucesivo, Fichte intensifica los lazos comunitarios. (V) El mundo sensible se configura desde el cuerpo y, al igual que la deducción del mundo desde la atribución de actividad (§§ 1-2), ahora el cuerpo propio determina un mundo, un horizonte de experiencias, pero no aisladamente, sino comunitariamente: el mundo deducido es un mundo compartido, y es tal como los sujetos lo constituyen en sus experiencias colectivas.⁷⁸ (VI) Más aún: el concepto de persona no pertenece exclusivamente al individuo, sino que en su significación misma está contenida la transferencia al otro, porque asumirse a sí mismo como persona significa simultáneamente asumir al otro:

También este transferir mi pensar necesario a una persona fuera de mí está en el concepto de persona [...]. Los conceptos de articulación determinada de los seres racionales y del mundo sensible exterior a ellos, son necesariamente conceptos comunes, conceptos sobre los cuales los seres racionales necesariamente concuerdan sin un acuerdo previo, porque en cada uno de ellos, en *su propia personalidad*, se funda el mismo tipo de intuición.⁷⁹

⁷⁶ GNR § 6.III, GA I/3 368-371, FDN 155-157. “Con esto se establece el criterio de la acción recíproca de seres racionales como tales. Ellos actúan necesariamente bajo la presuposición de unos hacia otros *de que el objeto de la influencia tiene un sentido*; [actúan] no como sobre las meras cosas, para modificarlas mediante la fuerza física” (GNR § 6.III, GA I/3 371, FDN 157).

⁷⁷ GNR § 6.IV, GA I/3 371-373, FDN 158-160.

⁷⁸ “La determinación ulterior del cuerpo propio y, por medio suyo, del mundo sensible, está concluida desde la necesaria comunidad de seres libres, la cual a su vez es condición de posibilidad de la autoconciencia, y así se conecta a nuestro primer punto. Porque en el mundo deben existir seres libres como tales en comunidad, por esto el mundo tiene que estar *así organizado (eingerichtet)*. Ahora bien, existe una comunidad de seres libres exclusivamente en la medida en que ella está puesta por los mismos; por tanto, existe el mundo también sólo así, en la medida en que ellos lo ponen así” (GNR § 6.V, GA I/3 374, FDN 160).

⁷⁹ GNR § 6.VI, GA I/3 374, FDN 161.

El lenguaje corporal comunitario manifiesta una concordancia implícita donde las totalidades particulares se combinan sin más en instancias comunes, en un mundo compartido.

Con el avance de esta consideración de la intersubjetividad signada por el cuerpo y la influencia recíproca,⁸⁰ se intensifican los vínculos y se tensiona la libertad individual. La misma objeción anterior –a saber: cómo se concilian el que el ser racional finito se tenga que poner por sí mismo, con que para ponerse requiere de una influencia de otro ser racional (5.4)– reaparece con nuevas connotaciones: (VII) si la autoconciencia depende de una influencia exterior, y pese a los resguardos señalados (a saber, que entregarse a la influencia, o responder o no, y cómo, etc., son actos de la voluntad; o, dicho de otra manera, que la inhibición nunca llega a ser total, sino sólo parcial, y cada uno *decide* abrirse a la influencia), en alguna medida la libertad del sujeto y su devenir racional dependen del otro y, por ende, del azar o casualidad; si todo esto fuera así, entonces el sujeto nunca sería autónomo (*selbstständig*), sino apenas un accidente (*Accidenz*) de otra persona.⁸¹

La solución de Fichte desplaza el foco de atención de las personas y lo lleva a la relación: el sujeto se encuentra forzado, vinculado, obligado a tratar a otro consecuentemente según la ley de coherencia (6.4). Por cierto, esta obligación siempre resulta problemática y nada garantiza su efectivización o continuidad, pero genera una dependencia recíproca en la instancia originaria de influencia. Si el receptor necesita de un emisor para activar la racionalidad propia, *en su instancia originaria* la relación ya es una acción recíproca (*Wechselwirkung*), un efectuar de uno hacia otro, y “antes de aquella influencia [recíproca y originaria], yo no soy *en absoluto Yo*”.⁸² El carácter relacional está a la base y resulta constitutivo del sí-mismo del ser racional finito.

¿Qué significa este “yo que aún no es Yo”? Ante todo, dice Fichte, significa un operar (*wirkung*) sin operar, es decir, una facultad (*Vermögen*)

⁸⁰ A. Nuzzo subraya la centralidad del cuerpo en el reconocimiento y en la intersubjetividad (*op. cit.*, pp. 69, 74-76, 79, 81-82), acuñando expresiones como “reconocimiento físico” (p. 75) y “contacto corporal” (p. 76), y como si esta parte fuera el eje central, la verdadera o completa mirada sobre la intersubjetividad del *Derecho natural* de Fichte. Tras señalar el cuerpo como órgano de expresión, junto con la comunidad de seres libres en el mundo, concluye: “Bajo este fundamento, Fichte construye el encuentro físico, corporal, entre dos personas, es decir, la (auto-)limitación de sus respectivas esferas de libertad. Ésta es la condición de posibilidad de la *Rechtsverhältnis* y su aplicación” (p. 82).

⁸¹ GNR § 6.VII, GA I/3 375, FDN 161-162.

⁸² *Ibidem*. En 4.3 conectamos este pasaje con los §§ 1 y 4 del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*. Desde los parámetros de Fichte, que el yo para llegar a ser Yo necesita ayuda de otros se explica, incluso antropológicamente, en el niño que, a diferencia de los animales, sin la madre no podría sobrevivir más que unas pocas horas (GNR § 6.Cor., GA I/3 381, FDN 167-168).

que denotaría un concepto ideal o sin realización. A nivel corporal, operar sin operar equivaldría al funcionamiento del cuerpo independientemente del sujeto. Pero el cuerpo propio constituye la expresión de la voluntad y lo que no depende de la voluntad no corresponde a la actividad. Las funciones biológicas, por ejemplo, no atañen a la actividad, y así el cuerpo se convierte en un conjunto de masa o una figura en el espacio.⁸³ Lo que vitaliza al cuerpo es la actividad o voluntad, lo ideal que se realiza. Ante la expresión corporal se produce la influencia del otro, de la que depende la activación de la actividad –en esta situación hipotética del yo que aún no es Yo–, orientada hacia el órgano superior. Con la influencia del otro y la consiguiente activación, el operar sin operar deviene actividad, voluntad que se manifiesta corporalmente.

En rigor, esta influencia del otro, incluso a nivel corporal, siempre ya se ha producido, en virtud del carácter relacional; de lo contrario, el ser racional jamás podría plantearse preguntas del tipo “cómo el yo deviene Yo” o “cómo distinguir un cuerpo-sujeto de un cuerpo-objeto”. No obstante, Fichte se propone no dar nada por supuesto o sobreentendido, ni cerrar los problemas sin transitar todos sus perfiles. Aunque la influencia recíproca refleja un profundo nivel de interdependencia de los sujetos relacionados, resta diferenciar aún más el cuerpo humano de cualquier otro cuerpo.

6.6) LOS TIPOS DE ORGANICISMO Y LA FIGURA HUMANA (GNR § 6)

En el cierre del § 6 Fichte insiste en la distinción entre un cuerpo humano y otro cualquiera, no para responderla –pues ya fue respondida en la dimensión conceptual y en la práctica–, sino para esbozar una serie de consideraciones sobre el organicismo (natural y artificial) y sobre la peculiaridad de la figura humana, consideraciones que se deslizan hacia aspectos antropológicos y empíricos que serán importantes para el derecho y para la organización social-estatal, y que, por ello, tratamos a continuación.

La siguiente pregunta funciona como hilo conductor: ¿cómo garantizar que la percepción de un cuerpo cualquiera no se confunda con la de un cuerpo humano?, o de otra manera: ¿cómo entender (*verstehen*) y concebir (*begreifen*) a un cuerpo únicamente como el cuerpo de un ser racional, de

⁸³ Al igual que el rasgo de “encontrado” del cuerpo propio que ataña a límites insuperables, el funcionamiento natural no es lo distintivo del hombre. En este sentido, Ch. Senigaglia subraya que entre la naturaleza y el espíritu no hay equiparación, porque éste denota libertad y finalidad. Basándose en un texto de Fichte sobre los animales, Senigaglia admite una “restricción” o “retraimiento” (*Zurückhaltung*) de la naturaleza en el hombre, pero inmediatamente sobrepone las infinitas posibilidades de movimiento y de cambio. Por ende, considera que entre la naturaleza y la cultura se produce un “*cambio cualitativo*” (“Geist und Natur in Fichtes Ethik”, en Girndt, H. (Hrsg.), »Natur« in der *Transzendentalphilosophie*, Berlín, Duncker & Humblot, 2015, p. 212).

modo que no haya absolutamente ninguna duda ante la figura humana? Según Fichte, entender o concebir significa delimitar, recortar un fenómeno y captarlo como un “todo completo de conocimiento”, en el que cada parte está fundada y explicada a partir del todo, y donde el todo se funda y explica desde cada parte.⁸⁴ En esta primera versión del organicismo, el todo y las partes se fundamentan y explican mutuamente, como si estuvieran al mismo nivel. En el organicismo del saber de *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia* (4.2), en cambio, el todo y las partes mantienen una relación recíproca, pero el principio fundamental, precisamente por ser tal, sitúa a cada parte en su lugar, determina a la parte como parte. Además, la parte es un recorte, un fragmento que, aunque en cierta medida refleje el todo, si se lo desconecta de su vínculo, pierde el sentido. Aquí, en el *Fundamento del derecho natural*, Fichte aclara que entender un fenómeno significa orientar las partes hacia un determinado punto desde el cual se ordena lo demás y se le confiere unidad. Pareciera tratarse de una nota común a las diferentes determinaciones, como si fuera un concepto; sin embargo, esa nota no se extrae de las características particulares (2.3), sino al revés, orienta la interpretación de los elementos. El todo está fijado cuando se unifican esos aspectos inconexos bajo la unidad de sentido.⁸⁵

Así, hay que concebir el cuerpo humano como una totalidad cuyas partes resultan ser conceptualmente inseparables, y no como sumatoria de elementos individuales e independientes. El cuerpo humano no se puede dividir o separar en partes sin dejar de ser lo que es, sin desvirtuarlo. Es una totalidad, un producto natural organizado (*organisirtes Naturprodukt*),⁸⁶ que se asemeja y se diferencia de un producto artificial, técnico, artístico (*Kunstprodukte*). Se asemejan en que son un todo, en el que cada parte está conectada con las demás, existe gracias a las otras y al todo. Por ende, al considerar cada parte,

⁸⁴ GNR § 6.VII, GA I/3 377, FDN 164.

⁸⁵ “De ahí que, no puedo entender un fenómeno sino de un cierto modo significa que de una parte particular del fenómeno siempre soy impulsado hasta un cierto punto, y sólo en éste puedo ordenar mi recoger y sintetizar lo conjuntado en un todo de conocimiento” (GNR § 6.VII, GA I/3 377, FDN 164). Aquí se termina de entender el anterior reproche a Kant por no haber profundizado el juicio reflexionante (6.3), así como la familiaridad con el organicismo de la *Crítica del Juicio*, *op. cit.*, §§ 61, 64-66, pp. 313-314, 319-325, Ak. A. V 359-361, 369-377.

⁸⁶ Según J. Kloc-Konkolowicz, la referencia de la parte al todo y la autorreferencialidad de la parte y del todo constituyen las características del producto natural organizado. Afirma que la imagen del organismo remite a Rousseau, y que así como el órgano reproduce el organismo total, el particular reproduce la especie. Pero también agrega que la convicción de Fichte es que el hombre es algo más que un producto natural organizado, porque contiene una articulación indeterminada; es decir, este “más” refiere a una libertad que la naturaleza, signada por el determinismo, no puede albergar (“Plfanze, Tier, Mensch. Konstruktionen des Personseins bei Fichte und Hegel”, en Asmuth, Ch. (Hrsg.), *Transzentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2007, pp. 392-394).

el juicio se ve impulsado a recorrer continuamente la totalidad, y recién entonces la parte y la totalidad se alcanzan a comprender por completo. La diferencia estriba en que en el producto natural no sólo las partes existen gracias al todo, sino también el todo existe en virtud de las partes; en este caso la finalidad del todo consiste en producir las partes. En el producto artificial, en cambio, el fin remite a algo externo, y el todo se revela como instrumento. Una segunda diferencia estriba en que, en el producto natural, cada parte se produce y se conserva a sí misma a través de su fuerza interna y, de este modo, contribuye a la producción y a la conservación del todo; mientras que, en el producto artificial, la parte carece de un impulso interno para la formación y conservación, y se realiza a través de leyes mecánicas y gracias a un autor externo.⁸⁷

En esta diferenciación que Fichte bosqueja rápidamente cabe preguntarse si alguno de los dos tipos de organismo se condice o asimila a una organización social.⁸⁸ De un lado, la totalidad natural se debe a sus partes, introyecta en sí la finalidad y en ella cada parte se sostiene por sí, en una suerte de autonomía relativa. Estos aspectos matizan la reducción fichtiana de la naturaleza a mecanismo, e incluso llevan a problematizar y complejizar la clásica contraposición entre naturaleza y cultura. Del otro lado, la totalidad artificial remite a una voluntad de producción, a una creación. Por tanto, si se preguntara cuál de los dos representa mejor el cuerpo social, en una

⁸⁷ GNR § 6.VII, GA I/3 378, FDN 164-165.

⁸⁸ Quizás se considere exagerada esta equiparación. Sin embargo, sin anticiparnos a lo que Fichte desarrollará en el § 17, con los elementos presentes ya se puede bosquejar una corporalidad social. En efecto, Fichte dice que la razón en la intuición es imaginación productiva, y pone el ejemplo del pintor que proyecta la figura con la mirada, antes de realizarla (GNR § 5.II, GAI/3 362, FDN 148). Esta proyección de un concepto de fin se basa en la voluntad (GNR § 5.IV GA I/3 363, FDN 149). Si “parte” y “todo” son términos relativos según se trate de un miembro, de un órgano, o de un cuerpo individual –que a su vez reproduce la especie–, y si parte y todo se articulan según un concepto (GNR § 5.VI, GA I/3 364-365, FDN 150-151), entonces los cuerpos individuales se deben poder articular en una corporalidad social, como miembros que conservan su libertad y limitación, en la medida en que esa totalidad-cuerpo se basa en la voluntad y constituye una proyección colectiva. Más aún: en *Nova methodo*, además de considerar la Doctrina de la Ciencia como un organismo o sistema metafísico orgánico y vital (WLnm-H § 16.II, GA IV/2 207-208, 226; DCnm 200, 219), define al individuo como una extracción de la racionalidad (WLnm-H § 17, GA IV/2 240, DCnm 235) (4.8) y, al momento de considerar el cuerpo dice: “Muevo mi cuerpo entero; éste es considerado para sí un todo, pero en relación con la naturaleza es sólo una parte. Muevo mi brazo; éste es para sí de nuevo un todo, pero al mismo tiempo también una parte de un todo superior, mi cuerpo propio, y así sucesivamente. Ciertamente así se comporta él también con el cuerpo propio de los otros seres racionales fuera de mí” (WLnm-H § 18, GA IV/2 257, DCnm 253). Más abajo aclara que, aunque la naturaleza procede como la libertad y en efecto la equipara a la razón, no puede ser para-sí, y éste es el sello distintivo del hombre y del cuerpo propio (WLnm-H § 18, GA IV 257-260, DCnm 253-256). En suma, todo indica que el individuo tiene que organizarse en cuerpos sociales y producir libremente esta vitalidad.

primera mirada y acorde con el contexto moderno, debería ser este último. Sin embargo, la totalidad artificial carece de vitalidad en las partes y responde a un fin externo (dos aspectos bastante disonantes o inconsistentes respecto de la organización social), que no podrá interpretarse como la ley moral porque ésta es inherente a las partes (3.3), sino como referencia al despotismo, donde el poder soberano se desgarra de aquello que constituye. Además, estipularía un todo como instrumento que no se retroalimenta vitalmente con las partes, sino por el contrario, las reduce a mecanismo, a simples piezas extraíbles, reemplazables, homogéneas y determinadas de antemano; por ende, las relaciones intersubjetivas también serían mecánicas y anularían la libertad. Pero tampoco la totalidad natural se podría homologar enteramente con lo social, dado que no responde a la voluntad sino al orden de la naturaleza. Nuestra pregunta, que indudablemente no es la pregunta de Fichte aquí, aún no se puede responder, y sin embargo será respondida por Fichte al momento de trazar la organización social (9.3).

Ahora bien, el motivo de la presentación de los tipos de organismo era distinguir y precisar el cuerpo humano respecto de cualquier otro cuerpo; en este sentido, el § 6 se cierra con una serie de consideraciones antropológicas rayanas a lo empírico, similares a las del “Corolario” del § 3. En efecto, el hombre difiere específicamente del animal –dice Fichte– en que se caracteriza por la determinabilidad al infinito del cuerpo articulado, la formabilidad o capacidad de formación (*Bestimmbarkeit, Bildsamkeit*), mientras que el animal está determinado, formado, completo y acabado. Así, cuando un hombre mira a otro, sólo puede comprenderlo como “*su igual*”⁸⁹ a partir de la libertad que descubre en su autoconciencia; de este modo surge el concepto de sí-mismo como fundamento para todas las explicaciones. Esta apertura a las posibilidades se condice con la incompletud humana, su nada originaria que lo conduce al *hacerse* cultural y libremente; y como *debe ser* para sí, *tiene que hacerse* mediante sí mismo –aunque, claramente, este sí-mismo está mediado por otro/s, su/s igual/es–.⁹⁰

El “Corolario” del § 6 prosigue con algunas caracterizaciones antropológicas de distinto tono; por ejemplo, el carácter vegetativo del hombre, su imperfección de nacimiento, la educación, su desnudez, el tacto, los

⁸⁹ GNR § 6. VII, GA I/3 379, FDN 166.

⁹⁰ “Cualquier animal es lo que es, únicamente el hombre es originariamente nada en absoluto. Lo que él debe ser, tiene que llegar a ser: y como aún debe ser un ser para sí, tiene que llegar a serlo por sí mismo. La naturaleza ha completado todas sus obras, sólo respecto del hombre retiró la mano, y justamente por esto lo entregó a sí mismo. La capacidad de formación en general es el carácter de la humanidad” (GNR § 6.VII, GA I/3 379, FDN 166). V. López Domínguez caracteriza la *Bildsamkeit* del hombre como “ductilidad” y relaciona estas consideraciones antropológicas de Fichte con Herder y Kant (“El cuerpo como símbolo”, *op. cit.*, pp. 132-134). G. Zöller caracteriza la *Bildsamkeit* como “plasticidad”, y refiere a la educación con los textos de y sobre Platner (“Fichte’s Foundations of Natural Right”, *op. cit.*, pp. 100-102).

dedos, el modo de caminar, el ojo espiritual, la boca, el rostro, etc.⁹¹ Y todas ellas bajo el mismo tema: ¿cómo y por qué reconocer al otro como Yo?⁹² La respuesta contiene dos direcciones y Fichte las trata al comienzo del “Corolario”: de un lado, la naturaleza ya solucionó el problema; es decir, los rasgos que distinguen al hombre son evidentes y nadie sensatamente podría ignorarlos; por eso, en la práctica misma no se plantea este problema, sino que el sujeto comprende perfectamente y actúa separando a sus semejantes de las cosas.⁹³ Del otro lado, la reciprocidad se basa en una disyunción radical: “Aquel reconocimiento, o bien no sucede en absoluto, o bien se realiza en un instante, sin que se sea consciente de los motivos”.⁹⁴ Esta disyunción se relaciona con la presuposición del *factum* a cumplirse para activar la racionalidad, el antecedente del condicional que señalamos arriba (6.4): ni bien uno trata a otro de manera libre y racional, rige la ley de coherencia; y esto, no en virtud de un mandato moral, sino de la reciprocidad.

Pero esta cuestión fáctica se enmarca en una disyunción conceptual-política: o se elige vivir dogmático-despóticamente, según la fuerza, la necesidad y el sometimiento, la cosificación del hombre, etc.; o se elige vivir según la libertad y la racionalidad (2.1, 2.4). El no-reconocimiento del otro y el no-reconocimiento de sí mismo (o el reconocimiento de sí con independencia del otro y contra éste), constituyen expresiones del dogmatismo / despotismo, por cuanto configuran un cercenamiento de la universalidad de los derechos y una estructura unilateral de dominación o poder. El no-reconocimiento del otro no es un problema teórico, es un problema práctico y esconde otro interés, el de cavilar para cosificarlo y someterlo a explotación por la fuerza. La figura del amo es un artificio argumentativo que esconde lo que afirma, la humanidad del otro, negada tras presuponerla, para justificar la dominación. No es que el amo confunde al esclavo con el animal doméstico o con un muñeco, sino que le niega la condición de humanidad luego de haberla tenido que presuponer necesariamente, generando una asimetría donde no la había. Por consiguiente, la disyunción radical entre el reconocimiento y el no-reconocimiento del otro conlleva una elección o decisión última, en un caso, reconociendo la racionalidad simétrica y, en el otro caso, no-reconociéndola (es decir, presuponiéndola para negarla). Mientras esta

⁹¹ GNR § 6.Cor., GA I/3 381-383, FDN 167-170.

⁹² GNR § 6.Cor., GA I/3 380, FDN 166.

⁹³ “Pero actuó todos los días sobre animales y objetos sin vida, sin suscitar seriamente la cuestión planteada [...]. La naturaleza ha decidido la cuestión hace tiempo. No hay ningún hombre que, a primera vista de otro hombre, tome sin más la huida como delante de un animal feroz [...]. Esto es así, no por costumbre e instrucción, sino por naturaleza y razón” (GNR § 6.Cor., GA I/3 380, FDN 167). Lo mismo en *Sobre la capacidad lingüística* (GA I/3 99-100; trad. cit., p. 16). Recuérdense los ejemplos de la *Segunda introducción* (2.3) acerca del uso de la palabra Yo y del vestido/cuerpo propio (ZE § 9, GA I/4 256-257; IntroDC 136-137).

⁹⁴ GNR § 6.Cor., GA I/3 380, FDN 167.

última posibilidad excluye y somete al otro, y uno se pone a sí mismo sobre los demás para subyugarlos, la primera habilita un enlace, un entramado relacional que coloca a todas las partes en reciprocidad e igualdad.

La insistencia de Fichte en una misma pregunta ya respondida tiene como horizonte último la sacralidad de la figura humana. En efecto, tras referir una de las formulaciones del imperativo categórico kantiano que apunta a la legislación universal, se pregunta quién debe formar parte de esa legislación, si “corresponde sólo al europeo blanco o también al africano negro, si sólo al hombre adulto o también al niño”.⁹⁵ Una pregunta extremadamente significativa no sólo para la actualidad –más de dos siglos después de formulada–, sino también para reconfigurar la mirada de los últimos cinco siglos. Una pregunta que coloca a Kant en tensión con Herder. Pero más allá del potencial de esta pregunta y los cauces que se abren, la cuestión aparentemente sólo fáctica, pero de profunda densidad conceptual, se entronca con una cuestión política. Y Fichte no ofrece absolutamente ninguna duda en este pasaje: hay que reconocer y respetar *toda figura humana*, sea cual fuere el nivel de desarrollo o perfeccionamiento. “La figura humana es necesariamente sagrada al hombre”.⁹⁶ Esa figura ya está en el niño, donde la naturaleza retira la mano creadora y lo deja a merced de la cultura, esto es, de los procesos paulatinos de reconocimiento, trato e intersubjetividad, hasta llegar a ponerse a sí mismo. Y esa figura reside también en el africano negro o en cualquier cultura, sin importar el nivel de desarrollo de la racionalidad. Por eso Fichte rechazaría sin ambages la justificación del colonialismo en *El Estado comercial cerrado* (10.1) y en otros textos. Y por eso las cavilaciones acerca de la sacralidad de la figura humana –perspectiva que atañe a la filosofía y la historia de la filosofía, desde Aristóteles hasta Hegel, pasando por Descartes– encubren motivos muy espurios.

De todos modos, todavía subsiste una dramática línea de fuga: la decisión última sobre el reconocimiento no deja de depender de la buena voluntad de las partes. En tanto no se afiancen los lazos comunitarios y no se institucionalicen en una voluntad común efectiva, el reconocimiento (y todo lo relacionado: la reciprocidad, la igualdad, el trato, etc.) permanece en el plano problemático.

6.7) LA VOLUNTAD COMO BASE DE LA COMUNIDAD (GNR § 7)

La segunda sección del *Derecho natural* en torno de la aplicabilidad del concepto de derecho se cierra con dos conceptos centrales que recogen el carácter problemático del reconocimiento, a saber: el querer y la voluntad. El razonamiento de Fichte sería así: no basta con que un conjunto de seres

⁹⁵ GNR § 6.Cor., GA I/3 380, FDN 167.

⁹⁶ GNR § 6.Cor., GA I/3 383, FDN 170.

racionales se influyan, se reconozcan y traten mutuamente como seres libres y racionales; no basta que distingan el cuerpo humano respecto de otro cuerpo, que se mantenga el influjo recíproco y la configuración de un mundo compartido; todo esto no basta para formar una comunidad. Para ello se necesita algo más, un plus, un resorte fundamental: el *querer* o, mejor, *un único querer* que unifique muchas voluntades. Con esto, nuestro filósofo abre paso a la tercera sección, la aplicación del concepto de derecho, que se desarrolla desde el parágrafo siguiente. Así, completada la deducción del cuerpo propio (§ 5) y colocado éste en influencia recíproca con otros cuerpos (§ 6), reaparece la voluntad, que desde el Corolario del § 1 (6.1) es la raíz más íntima del Yo. Y la voluntad reaparece como la facultad central del ser humano –en consonancia con los desarrollos de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* (4.7)– y en términos antitéticos:

Las personas, como tales, deben ser absolutamente libres y depender exclusivamente de su voluntad. Las personas, en cuanto ciertamente son tales, deben estar en influencia mutua y, por tanto, no deben ser dependientes exclusivamente de sí mismas. La tarea de la Ciencia del Derecho es la de responder cómo ambas [proposiciones] pueden existir juntas, y la pregunta que a ella subyace como fundamento es: *¿cómo es posible una comunidad de seres libres como tales?*⁹⁷

Esta contradicción atraviesa tanto el concepto de derecho (el ser que se pone a sí mismo y la necesidad de exhortación) como la aplicabilidad (la deducción del cuerpo y la influencia recíproca). En este punto, Fichte establece una línea divisoria: hasta aquí sólo se han mostrado las *condiciones externas* de la comunidad, a saber: las personas, su constitución en la influencia recíproca y el mundo sensible resultante. Desde el comienzo, la ilación expuso las condiciones de la autoconciencia en base al postulado “Yo soy Yo”, el primer principio de la Doctrina de la Ciencia. Este proceder sistemático conduce ahora a las *condiciones internas* de la acción recíproca.⁹⁸

⁹⁷ GNR § 7.I, GA I/3 383, FDN 170.

⁹⁸ GNR § 7.I, GA I/3 384, FDN 170-171. G. Von Manz explica este pasaje de las condiciones externas a las condiciones internas como el pasaje del concepto de derecho *trascendental* al concepto de derecho *real*. La condición externa alude a que el sujeto sea sujeto de derecho, mientras que la interna alude a buscar o querer una comunidad real. No obstante, ambos presupuestos desembocan en que la aceptación y la validez de la ley jurídica sólo se alcanzan de manera hipotética, y sin ninguna apelación al deber o a la moral. El sentido de este § 7 reside en delimitar la esfera de aplicación. La cuestión problemática se resolverá luego en la aplicación sistemática o doctrina del derecho en sentido estricto, que es una aplicación filosófica del concepto de derecho (“*Freiheit und Eigentum*”, *op. cit.*, pp. 36-38), y que tratamos en los capítulos 7 y 8.

La conexión con el desarrollo anterior y desde la cual prosigue la investigación sobre las condiciones internas es el siguiente: la dependencia respecto de la influencia del otro se neutraliza en la medida en que este otro está forzado por una suerte de necesidad propia a reconocer y tratar consecuentemente al ser libre y, por lo tanto, la acción recíproca se retrotrae a la instancia originaria (§ 6). Pero a su vez esta consideración se cierra sobre sí misma, porque los sujetos implicados alcanzan un conocimiento común y, sin embargo, permanecen aislados uno del otro. En vez de avanzar, Fichte reexamina la relación: cada uno reconoce al otro como persona, reconoce su cuerpo, lo trata según ese reconocimiento, etc.; es decir, ambos se guían por la ley jurídica y la coherencia se mantiene mientras cada uno sea consecuente. Como anticipamos, sucede que atenerse a la ley de coherencia siempre resulta problemático: no se funda ni se puede fundar en un mandato moral, sino que sólo evoca una concordancia de pensamiento y acción, y nada más.⁹⁹ Por consiguiente, para formar una comunidad no basta simplemente con una cantidad de personas relacionadas, sino que se requiere de la asimilación de la ley jurídica en cada uno de los miembros. Para obtener una comunidad, no basta con compilar una multiplicidad de individuos en relación, se necesita un enlace fundamental (2.3, 4.2), una reunión más orgánica a través de la ley.

Luego, si se pudiera mostrar –ensaya Fichte– que todo ser racional *necessaryamente* tiene que querer que exista una comunidad, la ley de coherencia se seguiría de inmediato. Pero precisamente lo primero “no se puede demostrar desde las premisas establecidas hasta aquí”.¹⁰⁰ La comunidad de seres libres se convierte en un postulado, en una tarea que se podría proponer, pero que no se deriva de una obligación ni de la moral, sino que conserva, al menos hasta aquí, su rasgo problemático: ni bien una de las partes rompa las condiciones del trato, cae la ley, junto con la autolimitación de la libertad por la posibilidad de la libertad del otro. En otras palabras, no hay ningún fundamento para que la persona haga suya la regla “limita tu libertad de modo que otro también pueda ser libre a tu lado” y se convierta en ley de su voluntad y de sus acciones; ahora bien, “una comunidad de seres libres como tales no puede existir si cada uno no está sometido a esta ley”, de modo que “quien quiera la comunidad, tiene que querer necesariamente también la ley”.¹⁰¹ La validez de la ley jurídica es sólo hipotética: vale sólo si se establece la comunidad. Por lo tanto, hay un fundamento más profundo, en el que reside

⁹⁹ “Cada uno puede [...] delimitar el ejercicio de su fuerza, sus leyes, y en particular dar[se] también la ley señalada. Por tanto, la validez de la ley depende exclusivamente de si alguno es consecuente o no. Pero la coherencia (*Consequenz*) depende aquí de la libertad de la voluntad, y no se ve por qué alguien debería ser consecuente si no *tiene que* serlo” (GNR § 7.I, GA I/3 384-385, FDN 171).

¹⁰⁰ GNR § 7.II, GA I/3 385, FDN 172.

¹⁰¹ GNR § 7.IV, GA I/3 387, FDN 174.

la novedad de este § 7 y que explicita las aludidas condiciones internas: para realizar una comunidad es necesario un “querer común”, una coincidencia fundamental de voluntades. Así lo expresa:

Pero incluso la condición, la comunidad de seres libres, está condicionada a su vez por un querer común. Ninguno puede, por su mera voluntad, realizar una comunidad semejante con un otro, si el otro no tiene la misma voluntad, y a consecuencia de la misma se somete a ley jurídica condicionada por esto.¹⁰²

Por lo tanto, la unidad, el querer común propio de la comunidad, tiene que preceder al querer particular de cada uno. Para que la ley jurídica tenga validez, se necesita una comunidad establecida, y para que ésta se efectúe, una *voluntad común*, esto es, múltiples voluntades particulares unificadas por *un mismo querer*. Así como no hay comunidad con el otro si éste no quiere, resulta imposible una comunidad cuyos miembros no quieran participar de ella. Una vez establecida la comunidad desde esta coincidencia fundamental de voluntades, el sometimiento y la aplicación de la ley jurídica se siguen de la sola concordancia inicial, que constituye el punto de partida para la realización del derecho, el punto formal de unificación que, no obstante, tendrá que cristalizarse en una voluntad común efectiva (7.1, 7.2).

La dificultad no resuelta por el tratamiento habitual de la Doctrina del Derecho –concluye Fichte– consiste en la siguiente paradoja: la ley jurídica ordena incluso mediante aquello que no ordena, posee fuerza (vigencia, validez) incluso si ha cesado totalmente; o de otra manera, comprende una esfera incluso mediante lo no comprendido por la misma. Este aspecto paradójico concierne a la aplicabilidad del concepto de derecho, y se relaciona con la crítica al formalismo en la “Introducción” del *Derecho natural* (5.4) y con la separación entre derecho y moral (5.5) que atraviesa toda la obra. Una ley jurídica tiene que contener una esfera determinada para su aplicación, explicitar la cantidad de su validez, demarcar aquello sobre lo cual legisla y aquello sobre lo cual no. Una ley de este tipo¹⁰³ puede tener vigencia

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ Fichte homologa esta ley a la “ley permisiva” de Kant, y en nota agrega: “Toda ley que lleve en sí la cantidad de su validez, es una tal [ley permisiva]” (GNR § 7, GA I/3 387-388 n, 174-175 n). Kant trata la ley permisiva en una nota con la que cierra la primera sección de *Para la paz perpetua* (Ak. A. VIII 347-348; trad. F. Rivera Pastor, México, Porrúa, reed. 1996, pp. 220-221) donde sostiene que genera una obligación (*Nöthigung*) sobre acciones a las que nadie puede ser obligado, lo cual, o bien resulta contradictorio, o bien refiere a un modo de adquisición de un futuro derecho, que Kant explicita con la posesión putativa. Pero su visión de la ley permisiva es, frente a la ley prohibitiva, ciertamente negativa; y señala que tanto en los maestros del derecho natural como en la legislación civil se hace un uso reiterado de ella, y el permiso, en vez de –como debería ser condición restrictiva, se lo introduce entre las excepciones. F. Oncina argumenta que

aunque esté suspendida; por ejemplo, si una de las dos partes no se somete a la ley, ésta vale incluso en su no-validez, en el sentido de que autoriza/permite al dañado a una respuesta determinada por su arbitrio. En este sentido, la ley autoriza una coacción que la otra persona no podrá impedir.

En suma, la aplicabilidad de la ley jurídica se cierra, como observamos en el apartado anterior, sobre la figura humana. Todo encuentro entre dos seres humanos obliga a cada uno a reconocer al otro como racional y como sujeto de derechos, sin importar el color de piel, la geografía, su grado de desarrollo, etc. La sacralidad de la figura humana implica la delimitación y alcance de la ley jurídica. La cantidad de aplicabilidad de la ley también está determinada: su ámbito es el de una comunidad de seres libres que se influyen recíprocamente.¹⁰⁴ Reunidas estas condiciones para su aplicabilidad, el paso siguiente concierne a la aplicación.

6.8) LA INSUFICIENCIA DE LA COMUNIDAD JURÍDICA

Según lo expuesto, en los primeros párrafos del *Fundamento del derecho natural* Fichte parte del ser racional finito y muestra en torno de éste una dinámica similar a la desplegada por la Doctrina de la Ciencia en términos de posición, contraposición e interacción, así como en el enfoque de la primacía práctica y en la relación con el objeto. Pero tanto en esta primera sección sobre el concepto de derecho, como en la segunda sobre la aplicabilidad, debemos tener mucho cuidado en ponderar lo que aparece y en prevenir la tentación de absolutizar uno de los aspectos. Así, por ejemplo, en la medida en que se toma el ser racional finito meramente como punto de partida, en vez de considerarlo como fundamento último/primero (como sería la tentación en un proceder deductivo), conforme avanza la exposición se van descubriendo condiciones que lo anteceden, y que por ello mismo lo reconfiguran, pero ya no como un punto de partida, sino como un resultado. Por ende, hay que tener mucho cuidado en el desenvolvimiento argumentativo, quizás más todavía en la primera sección, dado que la segunda, dedicada al cuerpo propio y a la influencia recíproca, la dinámica es similar. En este preciso sentido, no debemos perder de vista el avance problemático-regresivo, pues incluso en el último parágrafo, que funciona de bisagra entre estas dos secciones y la siguiente (la aplicación), la voluntad común que emerge no deja de ser una instancia que requiere más determinaciones y reconfiguraciones. Las dos primeras secciones se mueven en un plano de horizontalidad presuntamente armónica, de seres racionales que se exhortan, se reconocen e influyen, en –por así decir– buenos términos y bajo el amparo

Fichte realiza un uso impreciso de la ley permisiva de Kant (“El tempo del derecho de Fichte en Jena: el ritmo de la ley jurídica”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, Valparaíso-Chile, n° XXI, 1999, pp. 327-328).

¹⁰⁴ GNR § 7.V, GA I/3 388, FDN 175.

de una ley jurídica que sustentaría la coherencia. Todo esto, lo que podríamos considerar como el entramado propio de una comunidad moral (comunidad que, en verdad, es una comunidad jurídica, pero todavía abstracta, no aplicada, exenta de conflictividad y asentada en las presuposiciones recíprocas de buenas intenciones), detona completa e inmediatamente en la tercera sección, que examinamos en el próximo capítulo. La tríada posición, contraposición e interacción, se ha desplegado en una horizontalidad tal que, si no se verticaliza, si no se objetiva y expresa en una institución efectiva, explota sencillamente por su propia dinámica frente al conflicto o a la sola posibilidad de conflicto.

En el punto de partida del *Derecho natural*, en la deducción del concepto de derecho, Fichte establece que el ser racional finito es una actividad causal transformadora (6.1) que, aunque está como entretejido con la finitud y requiere de una limitación para pensarse, a la vez indica que la libertad posibilita y funda este proceso de delimitación; es decir, el límite está contenido en un devenir práctico de superación. De ahí que el querer sea la raíz más propia y fundamental del Yo. Actividad y límite se oponen y resuelven en la unidad fundante. Coherentemente, el mundo (6.2) se legitima y deduce desde el Yo: el mundo se condice con la actividad práctica reprimida y, al volver sobre sí, al sujeto se le evidencia lo *dado* como *puesto*. La materia dada significa que el Yo no la produce desde la mera actividad ideal, sino desde la práctica y la limitación, y forma parte de la práctica dejar lo dado tal como se lo encuentra, sin por ello anular en absoluto la libertad. Pero esta relación Yo-mundo no es una relación aislada: el ser que se atribuye la actividad causal transformadora también tiene que admitir otros seres con esa misma actividad (6.3). La salida del círculo poner-concebir es a través del otro, de la exhortación que permite al sujeto auto-activarse. Y el otro se distingue de las cosas en cuanto proyecta un concepto de fin que presupone racionalidad y autolimitación libre en ambas partes, emisor y receptor. Por ende, el individuo sólo puede ser tal en virtud de la interrelación con otros y de la totalidad a la que pertenece, y en este esquema horizontal, ante la cadena infinita, surge en el espíritu que educó a la primera pareja un momento vertical de unificación.

Esta verticalidad inicial resulta muy importante y, a la vez, insuficiente. Es muy importante porque devuelve al ser racional finito al plano de la finitud de la que podría creerse sustraído por la auto-atribución de actividad, esto es, muestra que el sí-mismo, incluso para saberse tal, ya denota un otro. A la base de la autoconciencia está la exhortación del otro. Así, el ser racional que podría llegar a creerse totalmente desvinculado de los otros y autosuficiente, se descubre necesariamente entramado, hablado y educado, en una comunidad de pertenencia. El sí-mismo tiene que pensarse como un elemento de la multiplicidad. Por consiguiente, la verticalidad inicial revela que lo

que aparece, el ser racional finito, se complejiza y se resignifica completamente, pues su libertad sólo tiene sentido en el marco de una comunidad con presupuestos jurídicos. Pero a la vez esto resulta insuficiente, en la medida en que el reconocimiento horizontal siempre se establece de modo frágil y problemático.

El sistema relacional que Fichte ensaya al comienzo (§§ 1-3) desemboca en la relación jurídica (6.4), como reciprocidad de trato y de reconocimiento. Si la individualidad se disuelve en la reciprocidad, lo múltiple se convierte en Uno, una misma conciencia, porque en su propia constitución el ser racional finito se encuentra enlazado, y entonces ponerse, pensarse e individualizarse son acciones derivadas. En lo común se revela el carácter de la racionalidad, el enlace de lo finito. No obstante, la ley de coherencia que establece la reciprocidad ofrece siempre una debilidad intrínseca, el carácter hipotético-problemático, no porque las partes sean en sí mismas malas, sino porque cada una de ellas expresa una condición y no se da, entre todas, una sola condición unificante. Y si se diera esta última, tampoco se lograría el cumplimiento de la ley jurídica. Quizás exageradamente, se podría afirmar que en este problema ya está presente el meollo de la cuestión del Estado: en la medida en que lo universal está sujeto a la lógica de lo particular, el rasgo problemático se torna ineliminable y la reconstrucción conciencial-trascendental no se puede realizar en la práctica; y aunque se diera la condición fundante –de modo que todos los seres queden sometidos a la ley jurídica– aún restaría cristalizar, encarnar o institucionalizar ese tejido unificado en una cúspide, en un poder supremo y efectivo, esto es, en el Estado.

En otras palabras, el tercer teorema (§ 4) expone una fuerte tensión entre la estructura de universalidad y el individuo. En la lógica relacional-horizontal Fichte refuerza la obligación recíproca bajo la ley de coherencia que afecta al propio sí-mismo, ya que el trato resulta constitutivo de sí. Sin embargo, esta vinculación horizontal se extiende al infinito, y en cualquier eslabón o momento (por ejemplo, en el futuro) se puede romper. Pese a que su carácter constitutivo muestra que la unidad prima sobre la ruptura, esto no significa que se soslaye el aspecto problemático. La unidad aparece en los términos de reunión de dos conciencias en una, admisión de una ley común, comunidad con el otro, etc.; donde lo universal surge en la interrelación. Pero este universal es muy débil: siempre cabe la posibilidad de que los sujetos lo interpreten y juzguen de distinta manera, quiebren los compromisos de la ley jurídica o aduzcan algún motivo para no reconocer al otro. Tal como Fichte advierte en la “Introducción” (5.7): mientras la estructura jurídico-racional sea materia de los particulares, nunca estará plenamente garantizada su aplicación. La lógica de la horizontalidad necesita un momento vertical de unificación. Aquí, en el pasaje del concepto a la aplicabilidad del derecho, ese momento de unificación vertical se posterga hasta la aplicación.

En la aplicabilidad Fichte presenta la corporalidad y la influencia recíproca: el Yo deviene persona en cuanto se adscribe un cuerpo (6.5), el ámbito de realización de su voluntad o esfera de las acciones libres. Recién entonces el Yo es individuo determinado. Esto significa que el individuo surge por síntesis, por diferenciación recíproca. Ahora bien, el cuerpo propio contiene ciertas delimitaciones naturales, como la articulación o el hecho de ser encontrado, y ciertas delimitaciones culturales: del mismo modo que el ser racional finito no puede ponerse sin otro, tampoco puede legitimar un cuerpo propio sin remitir a la influencia de otro ser, su igual. A través de los cuerpos se configura un mundo compartido y de limitaciones recíprocas ancladas en la libertad. Sólo relationalmente se comprende que las personas se influyan unas a otras y al mismo tiempo sean libres. Aunque la alusión a los tipos de organismo y a la figura humana (6.6) sea en el contexto de la caracterización de los cuerpos y bajo la pregunta sobre cómo reconocer a un ser humano, la retroalimentación partes-totalidad y el tipo de unificación que se vislumbra en los productos organizados llevan a pensar en un paralelo (correlación, o amalgama) entre lo natural y lo social, con el detalle preciso respecto del organismo natural de la falta de voluntad. Si las partes están entrelazadas mutuamente, en dependencia vital recíproca y en función de una totalidad que también se erige en función intrínseca, entonces sólo basta pensar a esas partes dotadas de libertad y articular las voluntades particulares en una voluntad común institucionalizada, y se obtiene la totalidad social-estatal del § 17 (9.2, 9.3). Pero no es éste el tema aquí, sino –por el momento– delinear los caracteres del cuerpo y de la figura humana para despejar cualquier duda sobre el reconocimiento del otro, tema que la naturaleza y la práctica ya dieron por resuelto y que, en última instancia, ocurre (o no) según una decisión anclada en las partes.

La convergencia entre el concepto de derecho y la aplicabilidad se da en un asunto clave: la voluntad (6.7). La comunidad de seres libres y limitados recíprocamente se basa en un querer común. Este querer común surge como línea de fuga del reconocimiento en su propio carácter problemático: las condiciones externas expusieron los elementos a relacionar, mientras que las condiciones internas tienen que mostrar la relación efectiva de los elementos que, aunque en cierta medida estén enlazados, no obstante vuelven a su particularidad y de nuevo están aislados, por lo que la ley jurídica se torna un mero pensamiento o una declaración de deseos. Por ende, hay que mostrar lo que el desarrollo de la intersubjetividad hasta aquí no pudo mostrar, esto es, que el ser racional *necesariamente* tiene que querer vivir en comunidad y relacionarse. La raíz más íntima está en el querer: quien quiere vivir en comunidad, quiere la ley jurídica. Ahora lo común aparece como un sistema de condiciones recíprocas, de quereres o voluntades particulares que al menos coinciden en algo fundamental, pero que aún tienen que devenir Una voluntad. El *cómo* es asunto de la aplicación. El *por qué* se sigue de la

conformación misma de la comunidad armónica: incluso presuponiendo que todos sus miembros, en base al querer vivir juntos, estén dispuestos a la realización de buenas acciones, y por tanto tengan siempre buenas intenciones, y hasta sean las mejores personas imaginables desde el punto de vista moral, ¿qué sucederá cuando difieran los juicios de los particulares sobre una cosa, una acción o una intención? ¿Cómo reparará esta comunidad la consumación de un daño o perjuicio, sea éste buscado o no? Tal comunidad armónica, o bien cae en una suerte de monismo indiferenciado, un pueblo de ángeles que ya no necesitan leyes ni limitaciones porque actúan siempre necesariamente bien (y entonces dejan de ser racionales, finitos y humanos), o bien tiene que devenir una comunidad jurídica concreta y especificar cómo el periplo recorrido (concepto de derecho y aplicabilidad) termina de concretarse en la aplicación.

El estado de naturaleza ficcional: derecho originario, coacción y Estado

Así como el ser racional finito no puede ponerse a sí mismo y adjudicarse una esfera de libertad para la transformación del mundo sin a la vez presuponer otros seres racionales con los cuales mantiene una relación jurídica, y así como el reconocimiento se consuma más detalladamente a través del cuerpo propio y de la influencia recíproca, del mismo modo las dos primeras secciones del *Fundamento del derecho natural* (concepto y aplicabilidad) reflejan un entramado de relaciones que se condicionan mutuamente en un plano de horizontalidad, que se mantienen sólo hipotéticamente y que, por ello mismo, conservan como rasgo ineliminable la problemática (6.8). Tal entramado de relaciones se vierte en el concepto de comunidad de seres libres e iguales, de seres finitos que delimitan un ámbito de realización para sí y posibilitan la simultánea realización de la libertad de los otros. En esta perspectiva y sobre el cierre del § 7 (6.7), Fichte retoma un elemento que, con el desarrollo, se vuelve crucial: la voluntad o querer como instancia de entrelazamiento intersubjetivo. Sólo se podrá lograr una comunidad de seres racionales si las voluntades particulares se pueden reunir y mancomunar. Con este anticipo y con la demarcación de la aplicabilidad en la figura humana, Fichte procede a la aplicación del concepto de derecho (§§ 8-16), que analizamos en el presente capítulo y en el siguiente.

La aplicación del concepto de derecho también posee sus etapas internas: el derecho originario, el derecho de coacción, y el derecho en el Estado. La ventaja de esta tercera sección de aplicación reside en que Fichte expone en un párrafo inicial (§ 8) en gran medida el desarrollo ulterior, y muestra que las etapas se despliegan bajo el mismo hilo conductor problemático que atravesó las dos primeras secciones (concepto y aplicabilidad). El asentamiento definitivo del derecho se logra recién en el tercer momento de esta tercera sección, esto es, con el Estado, que se manifiesta como fundamento último de la realización del derecho y como instancia de concreción e institucionalización de la comunidad de seres libres e iguales. Los dos primeros

momentos, el derecho originario y el derecho de coacción, se pueden homologar al “estado de naturaleza” de la tradición iusnaturalista; es decir, en cuanto instancias a-estatales que preceden al tratamiento propio del Estado y que ofrecen ciertos conceptos a ser tenidos en consideración. Pero en este punto Fichte señala explícitamente la ficcionalidad y rechaza sin más la existencia de la situación natural, lo cual conduce tanto a la pregunta sobre el sentido de semejante construcción de partida, como a la evidencia de que Fichte invierte el orden de fundamentación.

En el presente capítulo analizamos, ante todo, el parágrafo anticipatorio de la aplicación del concepto de derecho (§ 8), subdividiéndolo en derecho originario y derecho de coacción (7.1), que conllevan la aniquilación de las partes en conflicto, y su resolución a través del Estado (7.2), que en principio aparece como árbitro o Tercero para dirimir las disputas y que con el desarrollo se revela como instancia necesaria de unificación de las voluntades particulares en Una voluntad común. Luego analizamos el derecho originario (7.3) por separado, en cuanto comienzo del estado de naturaleza ficcional y como libertad anclada en el sujeto que, en virtud de su actividad y voluntad, toma posesión de ciertos objetos, legitimando así los conceptos de trabajo y propiedad. Sin embargo, el derecho originario supone un “equilibrio del derecho” (7.4), una división igualitaria donde cada parte declara y reconoce su ámbito de libertad delimitado respecto de las otras partes, pero se despliega entre ellas, en virtud de la trabazón meramente recíproca y horizontal, un conflicto irresoluble. En cuanto al derecho de coacción (7.5), se basa en la fe y confianza entre las partes en relación, un aspecto también interno a la conciencia y, por tanto, siempre endeble ante cualquier sospecha o desconfianza, incluso aunque se ensaye un mecanismo necesario. Al igual que el derecho originario, el de coacción sucumbe en conflictos jurídicos irresolubles (7.6), en la medida en que las partes sigan siendo tales y no se reúnan en un poder común. Finalmente, analizamos (7.7) el desenlace del derecho de coacción, que afirma que no existe el estado de naturaleza, sino que el punto de partida –que en la exposición aparece como un punto de llegada– siempre es el Estado y, por ende, que sólo en éste hay derecho y leyes positivas. Una vez más, aparte de enfatizar en el carácter regresivo del despliegue de la exposición de Fichte, cabe insistir en que cada nueva instancia reconfigura el armado anterior, precisamente echando mando al rasgo problemático que hilvana el entramado argumentativo del *Fundamento del derecho natural*.

El presente capítulo contiene una importancia capital no sólo para la interpretación que buscamos sustentar aquí (1.4), sino también para la comprensión coherente del *Fundamento del derecho natural* en su espíritu y en su conjunto. Desde el comienzo sostendremos que el concepto de Estado, en su racionalidad, resulta central en la perspectiva filosófico-jurídico-política de Fichte, porque constituye la cristalización de la unidad orgánica de lo

múltiple, la instancia de verticalidad que organiza la horizontalidad y posibilita la libertad y la igualdad de las partes. Y lo sostendemos pese a que las interpretaciones habituales suelen, o bien menoscabar, o bien no ponderar suficientemente, la relevancia del concepto de Estado en Fichte. Más allá de este aspecto, la cuestión en juego es cómo comprender coherentemente esta obra y el conjunto de la obra de Fichte. En consonancia con el proceder de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, en el *Fundamento del derecho natural* nuestro filósofo indaga regresivamente sobre las condiciones, impulsado en cada paso por la problematicidad inherente al asunto tratado, o lo que aquí llamamos líneas de fuga. Las dos primeras secciones, consideradas en aislado, parecen ser autosuficientes en sí mismas, justamente porque el nudo conflictivo ha sido puesto en suspenso; no obstante, ni bien se introducen los conflictos, tanto el reconocimiento como la corporalidad se revelan como instancias insuficientes para resolver y mantener la unidad. Y no se puede no introducir o, mejor, explicitar el conflicto, pues en tal caso no sería necesario el derecho, ni un tratado filosófico sobre el tema; pero tampoco se expone sin modificar todo lo anterior, sin volverlo esencialmente abstracto. Por más armónicas que sean las comunidades del reconocimiento y de la corporalidad, para Fichte no logran resolver los problemas que se suscitan en su seno. Por consiguiente, recién aquí ingresamos en el terreno jurídico propiamente dicho, la dimensión real que permite desligarse de los formulismos.

Hasta aquí, la comunidad jurídica no es más que un entramado de condicionales donde el cumplimiento del antecedente siempre resulta problemático. Como veremos en este capítulo, recién con el establecimiento del Estado racional el entramado recíproco empieza a estabilizarse y la comunidad orgánica alcanza profundidad y firmeza. Recién entonces el derecho alcanza su plenitud. Recién entonces la metafísica se enhebra en la articulación entre la horizontalidad y la verticalidad. Y, una vez establecido el Estado racional, lo que viene después configura –volviendo a la imagen de la *Nova methodo* (4.8)– el camino de descenso, de ampliación de las determinaciones, de adentramiento en las especificidades de ese mismo Estado racional. Por tanto, las problematizaciones que en este capítulo se encaran ofician de bisagra interpretativa, tanto respecto de la problematicidad de lo anterior, como respecto del desarrollo ulterior de esta obra. Si tal señalamiento no se tiene en cuenta, entonces se corre el riesgo, por ejemplo, de tomar la parte por el todo, o de creer que lo primero fundamenta a lo segundo, o de imaginar que una comunidad moral puede subsistir armónicamente en este mundo donde la razón pura aún no se ha presentado en persona; en suma, se recorta arbitrariamente el espíritu del *Fundamento del derecho natural*, se cae en una abstracción y se obstaculiza la visión de conjunto.

7.1) LA APLICACIÓN DEL CONCEPTO DE DERECHO (GNR § 8)

Con la aplicación del concepto de derecho comienza la *Rechtslehre*, o el derecho propiamente dicho, o el derecho en sentido estricto. La tercera sección, dedicada a la “aplicación sistemática” del concepto de derecho, se inicia con un párrafo inusual (§ 8) que condensa expositivamente todo el desarrollo ulterior de la Doctrina del Derecho. En líneas generales, ésta se subdivide en tres momentos: el derecho originario, el derecho de coacción, y el Estado. Los dos primeros momentos, que funcionan como el estado de naturaleza de la tradición –aunque en este caso, se trata de un estado de naturaleza *fichteano*–, conllevan una autodisolución tal que plantean problemas que únicamente se resuelven a través del Estado. Por consiguiente, las aporías que se presentarán luego en los párrafos dedicados al derecho originario y al de coacción (§§ 9-15) ya están resueltas en el presente con el establecimiento del Estado. En este sentido, lo que no debemos perder de vista es el desenvolvimiento problemático y el rasgo anticipatorio de este párrafo tan importante, por cuanto, por una parte, el concepto de derecho y su aplicabilidad subsisten hasta aquí de manera hipotético-problemática y, por otra, no lograrán asentarse ni en el derecho originario ni en el de coacción, sino recién en la institución que sostiene a ambos y que analizamos luego por separado (7.2). Y, de nuevo, aunque Fichte resuelva el problema de fondo ya en este párrafo, vuelve sobre él y desmenuza por separado el derecho originario y el de coacción, reforzando e insistiendo en que la solución de todos los problemas que emergen con la reciprocidad horizontal se consuma recién con el establecimiento del Estado.

El título del § 8 anuncia la división de la Doctrina del Derecho, y el punto de partida reside en la articulación de la razón con el mundo sensible a través de la comunidad:

Si la razón debe en general ser realizada en el mundo sensible, tiene que ser posible que muchos seres racionales como tales, esto es, como seres libres, precisamente existan unos con otros.

Pero la coexistencia (*Beisammenstehen*) postulada de la libertad de muchos [seres racionales] –se entiende: de manera *estable* y según una regla, no simplemente aquí y de manera casual– sólo es posible por medio de lo siguiente: que *cada ser libre se haga de la ley de limitar su libertad por el concepto de libertad de todos los demás*.¹

Una lectura desprevenida podría asociar el deber de realizar la razón con la moral y, así, la distinción establecida por Fichte entre derecho y moral

¹ GNR § 8.I, GA I/3 389, FDN 176.

(5.5) no tendría ningún peso, lo cual resulta absurdo. Además, que la razón deba ser realizada no significa que no exista realmente, pues la racionalidad en general es el mundo intelígerse enlazado con el mundo sensible (4.7, 4.8). En efecto, el punto de partida del *Derecho natural* son los seres *racionales* (6.1). La razón está en el mundo sensible, pero no en un solo ser, sino en *muchos*, muchos que se mantienen *juntos*. En otras palabras, Fichte parece aludir a la regresión en condiciones: para que la razón se realice, tiene que hacerlo a través de seres racionales que viven en conjunto. Y aquí agrega un aspecto importante respecto del § 7 y del querer común (6.7): la *estabilidad* o *consistencia* según una regla –lo que más abajo (7.2) y en relación con el Estado denominará “organización”– en contraste con una coexistencia ocasional, esporádica o contingente.

Una comunidad estable se logra en la medida en que sus miembros adoptan como ley o hacen suya la limitación recíproca de la libertad, para que ésta se realice en pleno. Para el ser racional finito la libertad llega a concretarse sólo a través de la limitación. Que el ser libre haga suya la ley o autolimitación significa que la *quiere*, que quiere formar una comunidad, y ésta es la raíz básica. Sin este acuerdo fundamental, explícito o no, no hay comunidad. En efecto, (a) el ser libre *puede* molestar o incluso aniquilar la libertad del otro; (b) *elige* hacerlo o no hacerlo, con lo cual la elección depende de su voluntad o libre decisión; (c) una comunidad en la que la molestia o perturbación (*Störung*) del otro no ocurra jamás sería una comunidad en la que todos habrían interiorizado la ley *voluntariamente*.² Una comunidad estable será aquella en la que todos sus miembros estén constituidos y articulados de tal modo que siempre *quieran la ley*, una ley que mancomuna las voluntades. Por lo tanto, cuando algún ser libre quiere hacer algo contra la ley, contradice su propia voluntad, y para observar esta contradicción tiene que concebir su voluntad como formando parte de Una voluntad común.

Según Fichte, la ley funciona como ordenamiento comunitario y general que establece que no hay ni puede haber derechos que lesionen la libertad de los otros. Así, forman parte de los derechos originarios (*Urrechte*) todos aquellos requisitos para garantizar la libertad de la persona. Estos derechos se infieren simplemente del concepto de persona; con lo cual, los derechos originarios apuntalan a los individuos, pero *por separado*: corresponde a cada uno en particular la invocación de este derecho. No obstante, los derechos originarios se subsumen bajo la ley jurídica en cuanto ésta garantiza el cumplimiento de los mismos.³ En consecuencia, aunque se presentan en relación con las personas separadas, los derechos originarios no se sustentan por sí mismos, sino a partir de la institución de una comunidad. Por eso,

² Ibídem.

³ GNR § 8.I, GA I/3 390, FDN 177-178.

Fichte afirma que el juicio es “*hipotético*”: “Si los seres libres como tales deben estar unos con otros, entonces cada uno tiene que colocarse a sí mismo bajo la ley descrita”.⁴ De nuevo, la invocación al deber parece referir a un mandato moral, y sin embargo Fichte distingue una vez más los ámbitos: no se trata de una ley cuya finalidad resulta inalcanzable, sino por el contrario, se orienta a un fin cumplible (*erreichtbar*). Por ende, la realización de la voluntad jurídica se efectúa de modo independiente de la moral, porque las leyes que postula no configuran ordenamientos suprasensibles, sino realizables en el mundo fenoménico (1.3). La ley jurídica resulta de suyo alcanzable y cumplible en sus lineamientos fundamentales.

Ahora bien, aunque la ley jurídica descansa sobre los derechos originarios de la persona, el alcance de la misma se estructura de manera intersubjetiva y en reciprocidad: para que cada uno adopte la ley como suya, todos los otros con los que la persona entra en relación deberían también someterse a esa ley. Pero esto no puede depender solamente de la voluntad de cada uno considerada por separado. ¿Se podrán sumar o agregar estas voluntades? ¿O debe presuponerse Una voluntad ya constituida? Fichte procede, expositivamente, *como si* no hubiera unificación, y el desenlace problemático llevará a que necesariamente tenga que haber una unificación fundante. En sintonía con el procedimiento expositivo, el espacio relacional se divide entre los otros que se someten a la ley y los otros que no se someten a la ley. Luego, ¿qué sucede con aquellos que, aun sometiéndose a la ley, no la cumplen? Se les aplica la pena estipulada según los derechos originarios. Y ¿qué sucede con aquellos que no se someten a la ley? No los alcanza la ley; por ende, pueden atacar o dañar la libertad y personalidad, por lo que el derecho deviene ahora “derecho de coacción” (*Zwangsrecht*).⁵

En la instancia a-estatal cada uno es el propio juez, y entonces cada uno tiene el derecho de *ponderar* o *valorar* si se presenta el caso que valide la aplicación del derecho de coacción. Así, no sólo es juez de sí mismo, sino también de sí mismo en relación con otro, aquel al que ha de coaccionar. Para erigirse en juez sólo se requiere estar sometido a la ley, o al menos no contradecirla explícitamente (porque, si no está sometido o si la contradice, no utiliza el *derecho* de coacción ante el otro, sino la *fuerza*). Por lo tanto, el derecho de coacción se desprende de un daño, lesión o violación de los derechos originarios, y se funda en que el otro no se auto-limita y no acata la ley jurídica, junto con la autolimitación (o al menos la no-contradicción explícita de la ley) de quien sufrió el daño, lo cual autoriza al último a juzgar sobre la reparación correspondiente. La coacción presupone una reciprocidad incumplida y habilita un castigo cuyo término sería cierta reparación o reconducción al estado de cosas previo al daño. De este modo, se delimita

⁴ GNR § 8.II, GA I/3 391, FDN 178.

⁵ GNR § 8.II, GA I/3 391, FDN 178-179.

de acuerdo con el sometimiento del otro a la ley jurídica, y así el derecho de coacción circunscribe un ámbito específico de aplicación y validez.⁶

En consecuencia, tanto el derecho originario como el de coacción se encuentran anclados en la persona; por ello, la voluntad aparece atomizada en múltiples miembros que se consideran portadores de derechos y que se erigen en jueces. Si cada uno observa e interpreta lo universal, no hay comunidad, ni estabilidad, ni consistencia. Incluso si se aplica el derecho de coacción con una intención reparadora –con moderación y equilibrio, por ejemplo–, tanto el agresor como el agredido pueden quedar insatisfechos e invocar nuevas reparaciones, y han de quedar siempre insatisfechos en la medida en que sucede que una parte se erige en juez y se coloca en el lugar de lo universal. En efecto, un solo acto injusto –dice Fichte– sirve de muestra de la no-asimilación de la ley o, incluso mejor, de su ruptura total. El caso expresa que no hay ninguna garantía de la vigencia de la ley, por lo que toda la seguridad establecida hasta aquí, junto con toda la previsibilidad respecto del futuro, decaen por completo, y la reparación del agredido se extiende indefinidamente hasta la aniquilación (*Vernichtung*) de la libertad del otro o hasta la supresión total (*völligen Aufhebung*) de la comunidad con ese otro. Por tanto: “El derecho de coacción es en esta medida *infinito*, y no tiene absolutamente ningún límite”.⁷

O bien no tiene ningún límite, o bien su límite reside en que el otro se someta a la coacción y reciba la pena estipulada. Pero incluso la sumisión del otro a la ley jurídica abre un nuevo problema irresoluble: lo que podría delimitar al derecho de coacción, la sumisión interna (o de corazón) del agresor, también se torna estéril, porque no hay ningún fundamento para creerle. De nada valen los arrepentimientos, las promesas, las sumisiones voluntarias o las reparaciones; de nada valen todas estas instancias “porque no hay ningún fundamento para creer en su sinceridad (*Redlichkeit*)”.⁸ La división entre foro interno y foro externo habilita la sanción ilimitada: no hay razones para creer que lo que expresa forma parte de su más íntima convicción. Tampoco la experiencia anterior sirve de medida para resolver esta problemática, porque la hipótesis de sumisión sincera coexiste con la hipótesis de retraerse para calcular mejor la venganza. Por consiguiente, el agredido nunca depone las armas y, en coherencia, el agresor mantiene su posición de resistencia/ataque, que lo lleva tanto a escapar como a perseguir al que quiere coaccionarlo. De un modo o de otro, el único restablecimiento de la seguridad de las partes desemboca necesariamente en la aniquilación del otro. Por ende, concluye Fichte, no se da ningún fundamento decisivo (*Entscheidungsgrund*) para la aplicación justa del derecho de coacción: o sólo reside en la conciencia moral (*Gewissen*) de cada uno o, lo que es lo

⁶ GNR § 8.II-III, GA I/3 391-393, FDN 179-180.

⁷ GNR § 8.III, GA I/3 393, FDN 181.

⁸ *Ibidem*.

mismo, se genera un “conflicto jurídico irresoluble” (*unauflöslicher Rechtsstreit*).⁹

La argumentación resulta verdaderamente impecable. Cada una de las objeciones que se plantea Fichte contiene un extraordinario poder de destrucción. No hay manera de salir de estas aporías y conservar una horizontalidad lisa y llana, lo que constituye un aspecto muy significativo para nuestra actualidad (1.1). En este contexto del § 8, la única resolución del conflicto se da mediante la garantía de la totalidad de la experiencia futura, y para ello hay que salir del estado de naturaleza ficcional o de la hipótesis de convivencia presuntamente armónica y pacífica sin instituciones, esto es, hay que salir del ámbito a-estatal meramente horizontal. El derecho de coacción, resultante del derecho originario, propaga inmediatamente una guerra infinita que termina con la aniquilación de uno o de ambos y, por ende, lleva al hundimiento del derecho y de todos los conceptos con éste relacionados. Pues cae en un “círculo” ineludible: para instaurar la confianza recíproca, se requieren acciones exteriores que la refrenden; y al revés, para que las acciones sean concordantes con la ley jurídica, se requiere la confianza interior. Así, el derecho de coacción tiende a su autodisolución:

Un derecho de coacción en general, como concepto universal, se puede deducir desde la ley jurídica sin dificultad; pero, en cuanto debe ser mostrada la aplicación de este derecho, se enmaraña en una contradicción insoluble, porque no puede ser dado en absoluto el fundamento de decisión de una aplicación tal en el mundo sensible, sino que reposa en la conciencia moral de cada uno. El derecho de coacción, como concepto aplicable, entra en contradicción manifiesta consigo mismo, en cuanto nunca se logra decidir si en un caso determinado la coacción es legal o no.¹⁰

La incapacidad de aplicación se condice con el formalismo de los maestros del derecho natural que han creído que se podía filosofar sobre el mero concepto sin atender al contenido concreto o aplicación (5.3, 5.4). El derecho natural, considerado como una disciplina que se ocupa de las personas y de sus relaciones “fuera del Estado y sin ley positiva”,¹¹ tiene que resolver la aplicación de la coacción conforme a la ley jurídica. Dado que resulta imposible de resolver, porque no cabe apelar aquí a fundamentos morales, con el caso también se disuelve el derecho natural mismo. Por consiguiente, no hay para Fichte derecho natural alguno –como veremos más abajo, en el § 15 (7.7)–, o con otras palabras, no hay derecho natural *fuera del Estado y sin leyes positivas*.

⁹ GNR § 8.III, GA I/3 394, FDN 182.

¹⁰ GNR § 8.III, GA I/3 394-395, FDN 182.

¹¹ GNR § 8.III, GA I/3 395, FDN 182.

La única manera de resolver y salir del círculo aporético, paradójico y escéptico –porque las dos partes en pugna pueden simultáneamente tener razón, o no, y en estas condiciones no hay manera de decidir el conflicto (6.4, 6.6) que se extiende perpetuamente– consiste en que se dé la totalidad de la experiencia futura como soporte de la sinceridad (seguridad), y en que las partes vuelvan a ser libres y se sometan auténtica y voluntariamente a la ley jurídica (libertad). Ambas, seguridad y libertad, deben ser lo mismo, y se sintetizan en el concepto de “garantía” o confianza recíproca.¹² Ahora bien, la confianza no se restituye si las dos partes conservan su poder, sino únicamente si lo enajenan y transfieren a un Tercero en el que ambas confían, y que se encargue del derecho de coacción y del derecho de jurisdicción o valoración jurídica. Esta enajenación –prosigue Fichte– tiene que realizarse “sin reserva”.¹³

Surge así el Estado y, desde esta primera aproximación, como una suerte de árbitro o garante de la seguridad recíproca, en una línea que se podría asimilar al liberalismo de Locke.¹⁴ Sin embargo, algunos aspectos importantes no se condicen con la versión liberal, a saber: (a) la transferencia de *todo* el poder valorativo y físico de las partes, (b) el sometimiento *incondicional*, (c) un “Tercero” que no es un tercero, porque es la instancia de unificación de todos los conflictos posibles y que se simplifica como un tercero para mostrar que *no se erige como una parte más* –porque si fuera una parte más no resolvería, sino que extendería de nuevo indefinidamente el conflicto; es un tercero, entonces, que *reúne* el poder de los otros dos, y de todos los demás, y que es diferente, que está por encima incluso de la mera sumatoria de partes–, (d) la *supremacía* absoluta del poder del Estado frente a cualquier otro poder, (e) la *asunción exclusiva* de la coacción y de la valoración (el Estado no puede ser injusto), (f) la asunción conceptual del carácter *atemporal* del Estado, en cuanto contiene la garantía de la totalidad de la experiencia futura, (g) la *única instancia* en la cual es posible la libertad y la ley jurídica (no hay estado de naturaleza armonioso), pues el derecho de coacción ilimitado conlleva aniquilación. Según la apariencia expositiva, Fichte procede de parte en parte, como si fuera un entramado horizontal en el que los elementos se van añadiendo y compilando; sin embargo, se produce aquí un salto cualitativo respecto de la mera horizontalidad y en aras de la verticalidad, incluso respecto del Estado mismo que aparece primero como mero árbitro (un simple administrador de conflictos) y, desde una mirada más profunda, se reconfigura ulteriormente como unidad fundante, como veremos a continuación. Insistimos, a riesgo de redundar: la argumentación de Fichte procede problemáticamente y, por ende, resulta crucial comprender lo que

¹² GNR § 8.III, GA I/3 395, FDN 183.

¹³ GNR § 8.III, GA I/3 396, FDN 184.

¹⁴ Locke, J., *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*, trad. C. Mellizo, Madrid, Alianza, reimpr. 1997, §§ 87-89, pp. 102-104.

aparece en función del núcleo de sentido que está por detrás y que lo reconfigura.

7.2) EL SURGIMIENTO DEL ESTADO: DEL ÁRBITRO A LA VOLUNTAD COMÚN (GNR § 8)

En una primera aproximación, el Estado surge para resolver los dilemas de la situación natural que, entrampada en el derecho originario y en el de coacción, desemboca en conflictos jurídicos irresolubles donde las partes terminan aniquilándose mutuamente y, con ellas, suprimen el derecho mismo. Por tanto, no se puede decir que el derecho natural fundamenta al Estado, sino al revés: sólo porque hay Estado puede existir el derecho natural. En este sentido, el procedimiento de Fichte consiste en retrotraerse de condición en condición hasta hallar el fundamento último, aquello que sostiene a lo que aparece primero. Así lo expresa con el “método sintético”,¹⁵ que parte de una tesis y de una antítesis, y cuya síntesis se desarrolla en dos momentos: en primer lugar, el Estado surge como juez o “Tercero” al cual se le confiere y convalida la valoración jurídica y el poder fáctico; en segundo lugar –y más profundamente–, el Estado surge como unicidad de las voluntades particulares en un ser común. Sin lo segundo, la síntesis no ha sido concluida o lograda. Más aun, con lo primero solamente no se efectúa un involucramiento profundo de las voluntades particulares en la voluntad universal. Analicemos este desarrollo.

Según el método sintético, la contradicción se presenta de la siguiente manera: (tesis) la ley jurídica establece que la persona tiene el derecho de ser absolutamente libre y su único límite es el derecho de los otros, de modo que le está permitido todo lo que no dañe la libertad de los otros y le compete a cada sujeto la valoración y concreción de ese límite; (antítesis) cada persona tiene que transferir (*veräussern*) totalmente su poder y valoración jurídica, y

¹⁵ GNR § 8.III, GA I/3 394, FDN 182. En la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* Fichte expone tres variantes del “método sintético”: (1) partir de una contradicción e intentar resolvérla desde los elementos disponibles y admitidos, (2) proponerse una tarea a resolver y mostrar las proposiciones intermedias, (3) admitir un punto oscuro e indeterminado (como lo contradictorio en 1) y clarificarlo con el desarrollo de la exposición (WLnm-H § 10, GA IV/2 107-108, DCnm 93-94). Según la primera variante, el tema se coloca como punto de partida, mientras que en la segunda se coloca como punto de llegada, y en la tercera (que es la que, según él, está utilizando en esta obra, la *Nova methodo*) se procede con un rodeo. En el *Fundamento del derecho natural* en general también predomina la tercera variante, aunque en este caso se destaca la primera. Más abajo refiere de nuevo al “método sintético”, aunque con un sentido diferente, esto es, como camino hacia un concepto que contiene los anteriores y contrapuestos. En ese contexto, el tema es el fundamento de la posesión en el estado de naturaleza, las posiciones contrapuestas son la actividad sobre las cosas y la voluntad de poseerlas, y la síntesis y contención de ambas se logra con el concepto de fin (GNR § 11.III, GA I/3 407-408, FDN 196).

pierde su libertad inicial. Según Fichte, la antítesis constituye una deducción de la ley jurídica formulada en la tesis; por lo tanto, la ley jurídica resulta en sí misma contradictoria.¹⁶ La contradicción se resuelve en dos partes.

Según la primera parte de la síntesis, la única condición para el sometimiento al “Tercero” es la voluntad o total libertad y, coherentemente, la garantía de que la libertad no será dañada o lesionada. La libertad no puede enajenarse de modo tal que se auto-anule a sí misma, sino que ha de alienarse hacia una instancia universal que la garantice absolutamente. Por ende, no puede haber una subordinación por la fuerza (contra Hobbes),¹⁷ pero tampoco una legitimación del estado de cosas previo, por ejemplo, ante el cual el Estado deba reconocer la posición socioeconómica del individuo (contra Locke).¹⁸ Sobre este punto volveremos en los capítulos siguientes (9.3, 10.2). Así como el individuo no puede guardar para sí una parte de lo que cede, el sometimiento no significa que la persona se entregue a la voluntad caprichosa del poder despótico, sino a una institución con un respectivo conjunto de leyes, porque la garantía de los derechos se efectúa a través de las normas o leyes positivas que el sujeto debe conocer en esta instancia originaria. Tales leyes se derivan de la ley jurídica y se aplican a los casos de manera nítida,

¹⁶ GNR § 8.IV, GA I/3 396, FDN 184. Con motivo de esta contradicción, J. Martins Da Cunha (*Juízo moral*, *op. cit.*, pp. 170-174) enfatiza que la sumisión no sigue el modelo de Hobbes, porque sólo puede realizarse con plena libertad. A partir de esta observación describe el estado de naturaleza fichteano como una manera de pensar sin Estado, para mostrar la necesidad de que la libertad se articule con la limitación, y para desligarlo del presupuesto hobbesiano de la guerra de todos contra todos. Aunque la situación a-estatal no excluye la violencia, ese presupuesto colisiona con el reconocimiento: “La diferencia es que ya no se trata de garantizar la supervivencia por medio de la fundación del Estado, sino de una condición trascendental de funcionamiento de la conciencia. De un lado, los individuos podrían existir, aunque amenazados, igualmente rechazando alienar su libertad; del otro, esta posibilidad no existe. Dada la relación intersubjetiva de conciencia, o el reconocimiento del otro como ser libre mediante su cuerpo, no tenemos individuos separados que «después» se organizan alienando la libertad, sino individuos como parte de la comunidad. Aquí Fichte le saca todo el provecho a la metáfora kantiana [...] del Estado como árbol, estableciendo una prevalencia del todo sobre las partes y garantizando una independencia relativa de las partes” (p. 173). Martins Da Cunha neutraliza el presupuesto hobbesiano, pero adelanta rápidamente una serie de consideraciones sobre el organicismo que Fichte recién hará explícitas en el § 17 (9.2, 9.3).

¹⁷ Hobbes, T., *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. M. Sánchez Sarto, México, Fondo de Cultura Económica, reimpr. 1994, cap. XVII, p. 141.

¹⁸ Locke, J., *Segundo Tratado*, *op. cit.*, §§ 95, 123, 138; pp. 111, 133-134, 146-147, respectivamente. Aunque Locke dice que aquel que se incorpora a un Estado tiene que poner a disposición sus posesiones (§ 120, pp. 130-131), esto se da bajo el consentimiento del propietario; además, el fin de todo gobierno es preservar la propiedad y no extralimitarse sobre ella sino sólo cobrar impuestos, también con el consentimiento de los súbditos (§ 140, p. 148).

como si la sentencia se desprendiese mecánica o deductivamente.¹⁹ De ahí que el sometimiento libre a un Tercero y a un conjunto conocido de leyes sea, en última instancia, también un sometimiento a sí mismo, porque la ley y la voluntad individual se vuelven equivalentes. Este Tercero y estas leyes son queridas por el individuo que voluntariamente aceptó someterse a una voluntad común.²⁰ El resultado parcial o la primera parte de la síntesis es: *el propio poder y la valoración jurídica se transfieren a la voluntad de la ley.*

La segunda parte de la síntesis se orienta a cómo realizar en el Estado el imperio de la ley, y cómo se logra que la ley no sea utilizada contra los individuos, salvo en los casos estipulados. Ante todo, la cuestión reside en que la ley se efectivice: “Pero ¿qué es la ley? Un concepto. ¿Cómo debe ser introducido entonces en la vida, cómo debe ser realizado este mero concepto en el mundo sensible?”.²¹ La ley sólo se realiza en el mundo sensible en la medida en que existe un poder soberano que la encarne y concretice. De ahí la diferencia entre la comunidad moral y la comunidad jurídica (4.8, 6.7): ésta requiere un poder que efectivice la ley; de lo contrario, sería insuficiente y se asemejará a aquélla (6.8). Luego, la cuestión se desplaza hacia otro aspecto: ¿cómo se garantiza que tal poder sólo sea utilizado para aplicar la ley y no se convierta en algo sectorial y contrario al sujeto que se somete, como en el despotismo (2.4, 3.1, 3.2)? En rigor, si la ley es clara, el poder soberano que la encarna no podría cometer injusticia, sino sólo, a partir de deducciones, mostrar un conjunto de leyes positivas en consonancia con la ley jurídica primordial. Por definición, este poder no atenta contra los derechos del que se somete, sino que precisamente los conserva, y aplica la ley a los casos estipulados. El poder soberano tiene sentido (y legitimidad) en cuanto está directamente identificado con la ley:

En suma, *la ley tiene que ser un poder*; el concepto de *ley* [...] y el de *poder superior* (*Übermacht*) [...] tienen que ser reunidos sintéticamente. La ley misma tiene que ser el poder supremo (*Obergewalt*), el poder supremo tiene que ser la ley, ambos [tienen que ser] Uno y ciertamente lo mismo.²²

La ley y el poder soberano se tienen que identificar, pues de lo contrario la ley no se cumpliría y no tendría que haber sometimiento, y entonces el

¹⁹ GNR § 8.IV, GA I/3 397-398, FDN 185-186.

²⁰ “Si me someto a la ley, a una ley examinada y aprobada por mí [...], entonces no me someto así al arbitrio cambiante de un hombre, sino a una voluntad inmutable y establecida firmemente; [...me someto] a mi propia voluntad inmodificable que tendría que tener necesariamente si soy justo [...]. Por tanto, bien lejos de perder mi derecho mediante esta sumisión, ante todo lo conservo” (GNR § 8.IV, GA I/3 398, FDN 186).

²¹ GNR § 8.V, GA I/3 398-399, FDN 187.

²² GNR § 8.V, GA I/3 399, FDN 187.

poder soberano no sería un poder legítimo –es decir, coherente con el sujeto sobre el cual se aplica–. En el esquema de Fichte el poder soberano legítimo y conforme al derecho se encuentra amalgamado con aquello que constituye y sobre lo cual se aplica, contrariamente al desgarramiento propio del despotismo; por este motivo, en el esquema de Fichte lo social y lo estatal se encuentran originariamente mancomunados (9.3), porque uno no se erige en contra del otro, sino que ambos se nutren de una misma organicidad, y la contraposición sólo ocurre si se viola la ley.

Ahora bien, nuevamente la cuestión aquí se desplaza hacia otro problema, a saber, si la voluntad suprema ha de obrar de manera mecánica o de manera libre. Si obrara de manera mecánica, no sería un poder humano, sino natural (no sería una voluntad, ni un derecho, sino una fuerza); y si obrara de manera libre, pareciera no garantizar la necesaria aplicación de la ley. Por consiguiente, el desafío consiste en que el poder soberano sea una voluntad plenamente identificada con la ley, que sólo se aplique cuando lo establezca la ley, y que en tal caso se aplique de manera infalible.²³ Un poder semejante sobre seres libres sólo puede surgir de la reunión o enlace (*Vereinigung, Band*) de seres libres. Pero este “surgir” resulta confuso, y el desarrollo expositivo de Fichte parece dar a entender que el Estado es un producto, una entidad resultante de la sumatoria de partes. Sin embargo, esta unidad no se genera de la compilación de voluntades atómicas, sino de una conciliación fundamental que otorga sentido a cada una de las voluntades particulares: se trata de un *querer común*, el *querer vivir juntos*. La unidad no se reduce a la suma de partes, ni se equipara con ellas, no resulta de ellas, sino que las precede, fundamenta y contiene:

Que una cantidad de seres libres se reúnen significa que ellos quieren vivir unos con otros. Pero ellos no pueden en absoluto subsistir unos cerca de otros, si cada uno no limita su libertad mediante la libertad de los restantes. Si un millón de hombres están juntos, entonces cada particular bien puede querer para sí mismo tanta mayor libertad, sólo siempre y en cuanto sea posible. Pero si se reúne la voluntad de todos, como Una voluntad en Un

²³ “*¿Cómo la ley llega a ser un poder?* El poder que buscamos no está inmediatamente en la naturaleza, no es ningún poder mecánico [...]. Por tanto, el poder a buscar tendría que ser uno tal que dependa de una voluntad. Ahora bien, esta voluntad no debe ser libre, sino necesaria e inmutablemente determinada por la ley. [...]. De ahí que tendría que comportarse de modo que la voluntad a buscar sólo tuviera poder allí donde quisiera la ley, y no lo tuviera donde la ley no quisiera; y así nuestra tarea se determina más de cerca a *encontrar una voluntad que sólo cuando quiera la ley sea un poder, pero sólo entonces cuando quiera la ley también sea un poder infalible*” (GNR § 8.V, GA I/3 399, FDN 187-188).

concepto, entonces de la misma [voluntad Una se] divide la suma de libertad posible en partes iguales.²⁴

De este querer común fundamental se deriva todo lo demás: la ley jurídica o limitación recíproca de la libertad, la garantía, las leyes positivas, etc. En este punto, la polémica con los kantianos (2.3) resulta crucial, porque muestra que la unidad no se constituye desde las partes sino al revés, éstas a partir de aquélla. En coherencia, las delimitaciones recíprocas no se siguen de una secuencia horizontal de elementos dispersos, pues en tal caso cada uno reclamaría para sí la totalidad o el máximo posible. La mera horizontalidad no logra ninguna reunión sustancial. Y a la inversa, sólo desde una unidad que contenga a las partes se puede efectuar una delimitación, que además ha de ser igualitaria. En nota, Fichte afirma que la diferencia entre la “voluntad general” y la “voluntad de todos” en Rousseau reside en la unidad cualitativa, porque la voluntad general no se sigue de la sumatoria de voluntades particulares (unidad cuantitativa), sino que se trata de un concepto conciliatorio a partir del cual se desprende, por división de la totalidad, la delimitación de las partes.²⁵

Los aspectos de la conformación del Estado presentados hasta aquí son: el sometimiento voluntario, la cesión de la valoración jurídica, la voluntad común, la consagración de la ley y las normas; todos ellos coinciden en prevenir el despotismo. La reunión sólo se lleva a cabo en torno del derecho. La voluntad común apuntala la aplicación de la ley en el marco jurídico correspondiente, es decir, se ejecuta para garantizar la libertad de todos los miembros de la comunidad, y en ese aspecto hay acuerdo absoluto. Pero los miembros no acuerdan, ni pueden acordar, la opresión de un sector hacia otro; basta que haya un solo oprimido para que la ley pierda el consentimiento absoluto. No sólo no se sigue de la ley, tampoco se puede acordar algo así, porque sería como anular la libertad por (o con) la libertad misma y

²⁴ GNR § 8.V, GA I/3 400, FDN 188.

²⁵ “Es la *volonté générale* de Rousseau, cuya diferencia con la *volonté de tous* además de ninguna manera es inconcebible. Todos los particulares quieren conservar para sí, cada uno tanto más cuanto sea posible, y dejar a los restantes tan poco como sea posible; pero ciertamente por esto, porque ésta su voluntad está en conflicto consigo, lo conflictivo (*das Widerstreitende*) se suprime recíprocamente” (GNR § 8.V, GA I/3 400 n, FDN 188 n). La nota prosigue con un argumento que Fichte ensaya y luego abandona: se trata del ejemplo de dos personas que comercian y quieren engañarse; pero, bajo la idea de que ninguna quiere ser engañada por la otra, paralizan su negatividad. Este argumento resulta insuficiente, dado que sólo neutraliza una parte de la voluntad (el querer engañar), pero no se pronuncia a favor de una voluntad común, no va más allá de la negatividad y del juego o intercambio entre las partes. Por otro lado, esta terminología rousseauiana reaparece en otro contexto de esta obra, en relación con el testamento (GNR § 19 K, GA I/4 57-58, FDN 314).

se consentiría como voluntad presuntamente común una voluntad que, en rigor, será particular, sectorial, unilateral, etc. En efecto:

El *contenido* de la ley no depende en absoluto del arbitrio, y la más mínima influencia del mismo la hace injusta y lleva al vínculo las semillas de la discordia y el fundamento de su futura disolución. Pero la *forma* de la ley, su fuerza vinculante, la recibe sólo mediante el consentimiento de los particulares para reunirse con una determinada multitud en un ser-común [o República] (*gemeinen Wesen*). Por lo tanto, sólo sobre el derecho y la ley están todos de acuerdo (*sind alle einig*); y quien está de acuerdo con todos, necesariamente quiere el derecho y la ley. En un vínculo semejante no se encuentran dos individuos de los cuales uno quiera algo distinto de lo que quiere el otro.²⁶

Si este ser-común, el punto de llegada del ser racional finito, se volviera en contra de un particular, entonces se volvería contra sí mismo, contra su propio querer; y a la inversa, en la comunidad no puede haber dos individuos –en esta instancia fundamental– con un querer distinto. Por lo tanto, la voluntad particular, en caso de existir, será una voluntad que *se escinda* de la universal, que se ponga *como si* estuviera afuera y que se erija contra la voluntad común. La organicidad inter-voluntades se entreteje de manera tal que, o bien ellas se funden y entrelazan (*verschlungen*) en unidad, o bien la voluntad individual se separa y contrapone. Lo que esta unicidad tendrá que garantizar a cada parte es que sólo se aplicará la ley (jurídica, y sus consiguientes leyes positivas), por lo cual la escisión será posible sólo en la medida en que la voluntad particular haya violado esa ley o mantenga un litigio con otra voluntad particular.

Ahora bien, esta voluntad común no representa una mera entidad nominal y abstracta, ni un poder que sólo se dedica a la coacción, ni una institución más en el desenvolvimiento del derecho. La voluntad común ha de ser *plenamente activa*:

La cuestión es sólo cómo se orienta esto de modo que la voluntad de la comunidad sea permanentemente activa, y opere donde hay que operar y reprimir a una voluntad individual [...], de modo que las fuerzas particulares se fundan en unidad (*in Eine verschlungen werden*) con la fuerza de la comunidad, precisamente así como la

²⁶ GNR § 8.V, GA I/3 401, FDN 189.

reunión sintética de la voluntad de todos en un concepto, la voluntad particular se funde en Una voluntad con la voluntad de la comunidad.²⁷

Dado que la voluntad común se compone de seres libres y activos, entrelazados y fusionados, separarla y contraponerla a éstos, así como concebirla como entidad abstracta y sin actividad, constituyen dos absurdos. Ciertamente en la actividad, que para la voluntad común es la aplicación de la ley, se juega la estabilidad del todo; por ende, la actividad-ley no puede depender del azar, sino de la “organización” (*Organisation*). En efecto, la relevancia de la organización se traslucen ni bien Fichte detecta dos extremos negativos: el exceso y la inacción (*Unthätigkeit*).²⁸ Ambos casos de injusticia, aunque se cometan contra uno solo, resienten totalmente el tejido social, porque, si la injusticia se extiende (y la reciprocidad de las partes habilita directamente esa extensión), la sociedad queda al borde de la disolución. Resulta clave que la voluntad común sea activa y no haga nada que no se ajuste a la ley.

Así, para garantizar esta actividad conforme al derecho, Fichte identifica ley y acto (*That*): “La ley necesariamente debe ser acto. Será total y ciertamente siempre acto si, a la inversa, el *acto* es *ley*, esto es, si todo lo que en el vínculo puede suceder una vez [...] devenga legal”.²⁹ La legalidad concierne no sólo a la voluntad común, sino también a cada una de las voluntades particulares contenidas en ella y que realizan acciones que, si son permitidas, se convierten en válidas y legítimas; y al revés: toda aquella acción que viole la ley, no sólo se comete contra un individuo, sino contra todos, contra la voluntad común. En ambos casos se explica la voluntad particular como escindida de la común.

En suma, con el Estado se produce un vínculo comunitario en el cual los individuos renuncian a su libertad inicial, pero justamente para conservarla y asegurarla. De este modo se resuelven todas las contradicciones del estado de naturaleza o situación a-estatal, se alcanza la plena realización del derecho y se unifican las voluntades en una sola voluntad. La segunda parte de la síntesis se completa con un aspecto clave: *la unidad contiene internamente a las partes*, se unifica plenamente con ellas. Las partes sólo se separan en cuanto actúan contra la ley, y la voluntad común actúa, y actúa siempre de acuerdo con la ley. En gran medida, esta segunda parte de la síntesis contrasta con la primera: mientras que la primera expresa un Estado-juez-árbitro, un mero administrador de justicia en los litigios, en la segunda se revela como enlace fundamental, vínculo que unifica las voluntades en una sola, con todas las precauciones para que esta voluntad no degenera en despotismo.

²⁷ GNR § 8.V, GA I/3 401, FDN 189-190.

²⁸ GNR § 8.V, GA I/3 402, FDN 190.

²⁹ *Ibidem*.

Esta segunda imagen del Estado, más profunda e intensa, a su vez reposa en la insuficiencia de la primera: la sola transferencia de la valoración jurídica y del poder físico a un “Tercero” constituido –no por una voluntad caprichosa, sino– por una voluntad inmutable y conforme a leyes, daría como resultado un Estado administrador de justicia. Pero este Estado que representa la voluntad justa (la que cada individuo debería querer) sería una mera nominalidad, una entidad formal o institución vacía, si no enlazase internamente a las voluntades particulares y si se mantuviera frente y por fuera de ellas. En efecto, la segunda parte de la síntesis, aunque enfatiza las garantías de las libertades individuales, al mismo tiempo acentúa la *participación* de los miembros de la comunidad en el poder soberano: no se trata tan solo de una fuerza que castiga las infracciones, sino de una voluntad común que entrelaza y unifica, y que resulta prioritaria y fundamental ante las voluntades particulares.

Tal organicismo muestra otra cara del Estado, sin la cual no sólo no se produciría realmente la unificación comunitaria, sino que tampoco se podría explicar cómo surge el poder fáctico supremo, ni por qué la voluntad particular está contenida en la voluntad universal. Este organicismo que Fichte retomará más abajo –en el § 17 (9.2, 9.3)– revela la verdadera dimensión del Estado, su instancia más genuina, el fundamento último, la clave que orienta todo el desarrollo tanto anterior (§§ 1-7), como posterior (§§ 9-15). Sin esta profundización en el enlace fundamental, el Tercero sería uno más de la serie, un mero poder conectivo o administrativo, y nada más. Y aquí tenemos el pasaje o reversibilidad de una concepción negativa a una concepción positiva del Estado (1.3). Así como la primera imagen del reconocimiento y de la influencia corporal, el aparecer del derecho originario y el aparecer del derecho de coacción también se revelan como instancias insuficientes de unificación comunitaria, y de la misma manera –aunque ya prevenidos por este § 8– el primer aparecer del Estado se presenta inicialmente como un punto mínimo de convergencia que hasta el más liberal-atomista o individualista debería aceptar y conceder, para luego profundizarse, volverse cada vez más orgánico y manifestarse como un entrelazamiento social intrínseco.

Presentado el resultado, en lo sucesivo examinamos la problematicidad que lo antecede. En el próximo capítulo volveremos sobre el tema del Estado, y en los siguientes sobre su organicidad e igualitarismo.

7.3) EL DERECHO ORIGINARIO: CAUSALIDAD, TRABAJO Y PROPIEDAD (GNR §§ 9-11)

Como anticipamos (7.1), el primer momento o capítulo de la aplicación del concepto de derecho concierne al derecho originario anclado en la personalidad individual. Aunque se trata de una ficción, este punto de partida permite observar la aplicación de la libertad, mediante el cuerpo propio, al

mando sensible, y así legitimar desde la voluntad y desde la actividad la posesión de objetos en una situación a-estatal. En lo sucesivo, Fichte lleva esta línea hipotética hasta las últimas consecuencias, ensayando los argumentos por los cuales el derecho originario podría afirmarse y sostenerse a sí mismo con prescindencia del Estado. Pero el desenlace de este ensayo ya fue previsto y advertido (§ 8), e incluso el comienzo de este primer momento lo retoma.

El derecho originario se basa en el concepto de persona y en las condiciones para su libertad. Así, cada uno considera a los otros desde una perspectiva negativa, como posibles perturbadores o violadores de esa libertad a garantizar. El foco se centra en el sujeto, como si éste fuese una entidad completamente independiente. Sin embargo, los derechos originarios no han de subsistir fuera del Estado y sin relación con los otros. Entonces, ¿por qué la investigación de los mismos tiene que “preceder” y “fundar” lo ulterior?:

[las] condiciones de la personalidad serán derechos únicamente porque son pensados otros seres que, según la ley jurídica, no pueden violarlas. Ahora bien, los seres libres no pueden en absoluto ser pensados juntos sin que sus derechos sean limitados unos a otros mutuamente, por tanto, sin que el ámbito de los derechos originarios se transforme en los derechos en una República (*gemeinen Wesen*) [...]. Sin embargo, una investigación semejante tiene que preceder y fundar la investigación de los derechos en una República.³⁰

Si el concepto de derecho originario refiere a una posibilidad meramente ideal, a un pensamiento, o a un formalismo jurídico, ¿en qué reside su importancia para la investigación de los derechos en el Estado? El mismo tipo de pregunta se extiende al estado de naturaleza en general: si no existe, porque no existe la persona de modo aislado y fuera del Estado, sino sólo en comunidad y dentro del Estado; si se trata de una mera ficción, ¿por qué comenzar con tal ficción?:

el concepto [de derecho originario] producido tiene ciertamente una posibilidad ideal (para el pensamiento), pero ningún significado real. Si se olvida esta observación, se alcanza una Doctrina del Derecho únicamente formal. – No hay ningún estado (*Stand*) de derechos originarios, ni derechos originarios de los hombres. El hombre realmente tiene derechos sólo en comunidad con otros [...]. Por tanto, un [tal] derecho originario es una mera ficción

³⁰ GNR § 9, GA I/3 403, FDN 191.

(*Fiktion*), pero ella tiene que ser pensada necesariamente en aras de la ciencia.³¹

Aunque Fichte señale que se trata de una ficción necesaria para la ciencia del derecho, no especifica *para qué*. De todos modos, este dato no se puede obviar ni minimizar: el derecho originario es un ensayo argumentativo, veremos después por qué.

En cuanto a la definición del derecho originario, Fichte refiere al concepto de libertad enlazado directamente con la persona. La ley jurídica señala que la libertad de cada uno tiene que limitarse para que pueda subsistir con la libertad de los demás. En el derecho originario la libertad se analiza desde la perspectiva de la persona y, por ende, se trata de un concepto de libertad *formal*, desplegable desde las categorías, a saber: según la cualidad, refiere a la facultad (*Vermögen*) para ser causa primera (*erste Ursache*); según la cantidad, no posee ningún límite y se extiende indefinidamente; según la relación, alude a una causalidad (*Kausalität*) en el mundo sensible, sólo limitable por otra libertad; según la modalidad, tiene validez apodíctica (la persona debe ser libre). En suma, la libertad formal en el derecho originario significa el derecho de la persona para ser causa en el mundo sensible.³²

En este punto se comprende el sentido de la primera y de la segunda sección del *Derecho natural* (la deducción del concepto de derecho y de su aplicabilidad), precisamente porque se los muestra en su aplicación. En efecto, en el “Análisis del derecho originario” (§ 11) Fichte establece que, si la libertad de la persona consiste en ser causa en el mundo sensible, entonces el efecto (*Wirkung*) se condice con el resultado en el objeto.³³ Lo que la persona hace, siendo causa primera, y cuánto hace, se ven reflejados en el objeto en el que aplica la actividad. Ahora bien, este hacer en el mundo sensible no se cristaliza sino a través del cuerpo propio, que configura la

³¹ GNR § 9, GA I/3 403-404, FDN 192. M. Rampazzo Bazzan (“Persönlichkeit und Denkfreiheit”, *op. cit.*, pp. 386-387) sostiene que Fichte toma de Erhard la idea del derecho originario como ficción necesaria. A su vez, subraya la familiaridad con el derecho originario de T. Schmalz, que incluye: (1) el derecho sobre sí mismo, que significa que el hombre debe vivir y existir con todo, con su alma y su cuerpo; este derecho remite al concepto de *persona*, que de un lado significa hombres y, del otro, quereres racionales con deberes y derechos; (2) el derecho a las acciones libres, por el cual se caracteriza una esfera de libertad exterior que exhibe la independencia de las acciones respecto de las determinaciones de otros; y (3) el derecho al uso de las cosas, de todo lo que no sea un ser racional (p. 379).

³² GNR § 10, GA I/3 404, FDN 192-193.

³³ En este esquema Fichte aplica la dialéctica entre hacer (*Tun*) y padecer (*Leiden*) en coherencia con tres aspectos: en primer lugar, con la parte teórica del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (GWL § 4, GA I/3 GA I/2 293 ss., FDC 44 ss.) que analizamos en su momento (4.4); en segundo lugar, con la unidad concepto-objeto de la “Introducción” del *Fundamento del derecho natural* (5.3); y, en tercer lugar, con la transformación del mundo sensible del § 2 de esta misma obra (6.2).

expresión de la voluntad. El cuerpo propio –o lo que es lo mismo, el Yo, la persona– “tiene que ser la causa absoluta y última de su determinación a la actividad causal (*Wirksamkeit*)”.³⁴ La persona se determina a realizar una actividad sobre el mundo sensible a través de su cuerpo propio. A partir de la articulación (6.5), el cuerpo puede realizar ciertos movimientos, de los que se siguen ciertos efectos posibles, que a su vez están orientados según un concepto de fin. Y de este concepto de fin depende el conocimiento de los objetos: “Actividad causal y conocimiento determinado se condicionan recíprocamente uno a otro, y llenan la misma esfera”.³⁵

La actividad que se vuelca sobre un objeto legitima el concepto de *trabajo* y, por consiguiente, el de *propiedad*. Sigue que, ante lo dado, la persona puede dejarlo como está, o hacer con eso otra cosa; así, puede referir los elementos múltiples entre sí, determinarlos, adaptarlos, ensamblarlos, etc., y todo lo hace libremente según su propio concepto de fin. Sigue, entonces, que lo modificado y lo no-modificado han caído en la órbita de la persona, que libremente decidió transformar las cosas (esto es, colocar sobre ellas determinados efectos de su actividad) o dejarlas tal como las encontró. A partir de esta actividad causal –que incluye la abstención– la persona considera “suyas” todas aquellas cosas sobre las que aplicó su actividad.³⁶ Considera que posee un “derecho de propiedad” sobre la parte del mundo sensible que conoció y sometió a sus fines, y lo considera fuera o independientemente de los demás. En este punto Fichte afirma que ha resuelto y unificado la antigua disputa sobre si el fundamento de propiedad reside en la formación de las cosas o en la voluntad de poseerlas, pues el sometimiento a un concepto de fin contiene ambas posiciones.³⁷

Además, al trazar un concepto de fin del cual se desprende la actividad causal –en relación con la percepción y el conocimiento–, la persona extiende su voluntad más allá del momento presente, es decir, comprende

³⁴ GNR § 11.I, GA I/3 405, FDN 194.

³⁵ GNR § 11.III, GA I/3 406, FDN 194.

³⁶ Dice Fichte: “en el ámbito de lo dado [...] la persona es] libre de dejarlo como está o de hacerlo distinto y hacerlo tal como debe ser según su concepto de fin. Es libre de relacionar recíprocamente unos a otros [los elementos de] lo múltiple que le es dado, de determinar unos por otros, de encajar unos en otros, y de ensamblarlos en un todo conforme a su fin [...]. Lo no modificado, cuando sólo ha sido pensado por el ser racional y fusionado con su mundo, justamente por esto, porque ha sido *no modificado*, deviene modificado [...]. Su abstención de una cierta actividad era la actividad misma” (GNR § 11.III, GA I/3 406, FDN 194-195). Y prosigue más abajo: “la mera subordinación a nuestros fines, sin ninguna formación propia, es, sin embargo, siempre una formación, porque ella presupone una libre abstención de una posible actividad a consecuencia de un fin” (GA I/3 407, FDN 196). Esta concepción, insistimos, se sigue de la teoría –que implica contemplación y pasividad– como modalidad de la práctica, que implica transformación y actividad (4.4, 4.5, 4.6).

³⁷ GNR § 11.III, GA I/3 407-408, FDN 195-196.

también un determinado *futuro*: “Así, pues, por la voluntad y exclusivamente por ella, el futuro es abrazado en el momento presente [...]; por ella el futuro es no sólo abrazado, sino también determinado”.³⁸ En efecto, desear la propia permanencia constituye una afirmación voluntaria sobre el futuro, y esto se requiere y presupone para cualquier fin propuesto. Por ende, lo que en el derecho natural suele denominarse “*autoconservación*”³⁹ y que aquí significa más específicamente la conservación del cuerpo propio, o en otras palabras, tanto la conservación como el cuerpo propio están implícitos en el querer y en la voluntad. Sin autoafirmación sobre el futuro, el derecho no tendría sentido.

De lo anterior Fichte concluye que el derecho originario consiste en la acción recíproca (*Wechselwirkung*) del cuerpo propio de la persona con el mundo sensible, relación determinable y determinada por un concepto de fin que la persona proyecta libremente, y que expresa su causalidad absoluta. De este modo, el derecho originario se cierra como un todo que se puede subdividir en dos derechos cuya permanencia se extiende sobre el futuro: (1) el derecho a la libertad e inviolabilidad (*Unantastbarkeit*) del cuerpo propio, y (2) a la libre influencia en todo el mundo sensible. Por consiguiente, concluye, el círculo del derecho originario se cierra en la identidad entre causa libre y voluntad absoluta.⁴⁰

Ahora bien, aunque Fichte dé por cerrado el derecho originario, las preguntas iniciales sobre la ficcionalidad no fueron respondidas. Por otra parte, resulta claro que se centra en la persona y se orienta a las garantías para la realización de la libertad individual, no sólo en relación con su capacidad productiva en el mundo sensible, sino también en relación con el cuerpo propio y la voluntad de permanecer. Ambos aspectos convergen en el trabajo y en el derecho de posesión de aquellas cosas en las que se aplicó (o se dejó

³⁸ GNR § 11.IV, GA I/3 408, FDN 197.

³⁹ La posición de Fichte sobre la autoconservación no resulta del todo clara. G. von Manz la define como derecho a vivir sin más (“*Freiheit und Eigentum*”, *op. cit.*, p. 40). Pero en este pasaje Fichte señala que, aunque el deseo de permanecer de la persona está implícito en cualquier fin, no constituye un fin en sí, sino sólo un medio necesario o condición (GNR § 11.IV, GA I/3 408-409, FDN 197). Más abajo rechaza la existencia de un “derecho particular” de autoconservación, alegando que la disposición de ciertos medios con el fin de conservar el cuerpo resulta “casual” (GNR § 11.V, GA I/3 409, FDN 198). La cuestión tal vez se comprenda mejor por la esporádica alusión a Spinoza al final de este § 11: según Fichte, dado que Spinoza niega la libertad de la voluntad, tendría que negar también la realidad del concepto de derecho, sin poder apelar en este punto al *conatus*, y por eso tiene que definir el derecho como la facultad de un individuo determinado por el todo (GNR § 11.V, GA I/3 409-410, FDN 198). A esta referencia a Spinoza le dedicamos un artículo (“Spinoza en Fichte: derecho originario, ley jurídica y libertad”, en Solé, M. J. (ed.), *Spinoza en debate*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2015, pp. 131-154).

⁴⁰ GNR § 11.V, GA I/3 409, FDN 197-198.

de aplicar) la actividad. Hasta aquí, el derecho originario no ofrece ningún conflicto.

7.4) EQUILIBRIO DEL DERECHO Y DISOLUCIÓN DEL DERECHO ORIGINARIO (GNR § 12)

El derecho originario alberga el germen de su disolución en el modo de tratar el derecho mismo: al presentarse anclado en la individualidad, y al extender la libertad al máximo posible en la esfera de autorrealización, incluyendo en ella lo no-modificado, la sola aparición del otro en litigio por las posesiones que ambos consideran suyas genera una situación de guerra y colapso. En efecto, en el derecho originario la libertad se extiende *indefinidamente*, mientras que el “equilibrio del derecho” se logra con la demarcación de lo legal y lo ilegal, la distribución de un igual derecho para todos, la demarcación de una cantidad limitada de libertad para cada uno.⁴¹ Esta suposición del equilibrio del derecho es el último bálsamo sobre el que intenta sobrevivir el derecho originario, y Fichte se encarga de hundir todos los argumentos que lo pudieran sustentar.

La raíz del problema se halla en la libertad infinita de la persona considerada aisladamente, lo que implica una absorción total de la libertad de los otros. Este único ser libre conlleva la aniquilación de la libertad de todos los demás –en un esquema análogo al despotismo– y presupone exclusivamente para sí el derecho –es decir, excluye a todos los otros de la racionalidad–. El problema se podría resolver mostrando que el derecho originario vale para todos, y no para uno solo. Pero la autolimitación ha de producirse simultáneamente en ambos, por lo que el condicionamiento recíproco se traba en sí mismo: A reconoce a B si B lo reconoce, y viceversa. Además, la ley jurídica no establece una cantidad determinada en la distribución de la libertad.⁴² Analizado en detalle, se dan los pasos siguientes: (a) la autolimitación efectiva se produce con la aparición de otro ser libre (mientras no lo conozca, en el derecho originario la libertad puede extenderse indefinidamente); (b) se trata de una autolimitación determinada por el conocimiento del otro; (c) la libertad de ambos se traba en reciprocidad, es decir, cada uno se auto-limita en la medida en que también se auto-limita el otro y, por ende, la autolimitación depende del reconocimiento.⁴³

La aparición del otro y el posible conflicto entre las libertades de cada uno se resolvería con el reconocimiento recíproco y la delimitación de una cantidad de libertad según el cuerpo propio. El cuerpo significa la exposición de la razón en el mundo sensible, junto con una cantidad de materia en el

⁴¹ GNR § 12, GA I/3 410, FDN 198-199.

⁴² GNR § 12.I, GA I/3 411-412, FDN 199-200.

⁴³ GNR § 12.I, GA I/3 412-413, FDN 200-201.

espacio, y la consagración de la figura humana denota un ser libre e inviolable. Por lo tanto, aquí se encuentra una primera demarcación, que resulta medianamente nítida en cuanto se circumscribe al cuerpo, pero que se desdibuja en cuanto se extiende a sus posesiones y modificaciones. Aun así, dado que la autolimitación depende de cada uno, conserva el carácter problemático.⁴⁴ ¿Por qué el sujeto dotado de una libertad infinita habría de querer auto-limitarse?

A partir de este punto (§ 12.III) se desmorona el derecho originario: si el reconocimiento y la autolimitación dependen de cada uno, entonces siempre resulta problemático decidir si el reconocimiento y la autolimitación se efectúan y mantienen (o no), porque los motivos, más allá de si se las partes se conocen y tratan coherentemente, siempre se alojan en la conciencia moral (*Gewissen*) particular, y ninguno sabe con certeza las intenciones del otro. De este modo se propaga una incertidumbre insoportable:

ninguno de ambos, desde el instante del mutuo conocimiento (*Bekanntschaft*), tampoco puede estar seguro de las posesiones sólo suyas hasta aquí, porque siempre es posible que el otro tome en posesión lo mismo [...]. Las mismas dos partes nunca pueden saber cuál de las dos se ha apoderado primero de la cosa en litigio; o, si pudieran saberlo, entonces este fundamento de decisión reposa en la conciencia moral de cada una, y para el derecho externo no es consistente en absoluto. Entre ellas surge un conflicto jurídico indecidible (*der nicht zu entscheiden ist*) y un conflicto de fuerzas físicas que sólo se puede terminar con la aniquilación física o la expulsión total de una de las dos.⁴⁵

En consecuencia, ninguna relación jurídica puede establecerse y el derecho naufraga. El conflicto jurídico que no llega a una decisión última consume el derecho originario, lo destruye por completo.

Luego, el ulterior e infructuoso ensayo por restaurar la relación y acabar con la incertidumbre resulta muy endeble, y consiste en que cada persona efectúe una declaración de sus posesiones, de manera que el otro las conozca indefectiblemente. Así delimitarían una cantidad determinada y explícita.⁴⁶ Sin embargo, ante tal declaración –agrega Fichte– surgen dos posibilidades: o bien están de acuerdo, o bien no están de acuerdo en la distribución de posesiones. Si no están de acuerdo, ninguna de las dos partes tiene fundamentos decisivos para resolver la contienda. A la vez se abren dos nuevas posibilidades: o bien tienen que llegar a coincidir (pero ninguna puede coaccionar a la otra ni presentar su voluntad particular como si fuese la voluntad

⁴⁴ GNR § 12.II, GA I/3 413, FDN 201-202.

⁴⁵ GNR § 12.IV, GA I/3 414, FDN 203.

⁴⁶ GNR § 12.V, GA I/3 415-416, FDN 204-205.

común que resuelva el conflicto), o bien no pueden coincidir, y entonces renace el conflicto que consume la escena.⁴⁷ En consecuencia:

dado que el derecho en cuestión es igual de ambos lados, surgiría un conflicto jurídico insoluble (*unauflöslicher Rechtsstreit*), y de éste una guerra que sólo con la destrucción de uno de los dos se podría terminar. Ahora bien, [...] para que no surja [una guerra tal] ellos tienen que entregar a un tercero la decisión sobre su conflicto, entregarle sin reserva su valoración jurídica sobre el caso presente y la garantía de su decisión para el futuro; tienen que ceder, por lo tanto, su derecho a valorar y someter a él su poder físico – lo que significa, según lo anterior, que ellos se tienen que ligar (*anschliessen*) unos con otros en una República.⁴⁸

La neutralización de la guerra significa la puerta de salida del derecho originario: ambos tienen que confiar y entregarse a un “tercero” al que conceden la valoración jurídica y la capacidad de decidir, garantizando así la concordancia respecto del futuro. A este tercero también le compete la subordinación de la fuerza física. Desde el punto de vista de la transferencia, este tercero tiene que aparecer como ajeno a las dos partes en pugna; sin embargo, desde el punto de vista de su conformación interna, se trata de un ser-común, la República o el Estado, donde las partes se entrelazan, se relacionan y sujetan entre sí, en base al universal que las contiene.

Por consiguiente, el nudo del conflicto en el estado de naturaleza se desata con la disolución y reconfiguración del derecho originario, es decir, éste cae por sí mismo *fuera* del Estado y se lo recupera *dentro* del Estado. Además, la solución ofrecida por Fichte a la disputa por las posesiones matiza el fundamento de la propiedad: si hasta aquí la propiedad se basaba en la modificación de las cosas y en la voluntad de poseerlas (7.3), ahora el fundamento del derecho de propiedad descansa en el reconocimiento recíproco, que a la vez se basa en las voluntades particulares conciliadas en una voluntad común: “Toda propiedad se funda en la reunión (*Vereinigung*)

⁴⁷ Que los acuerdos sean infructuosos en el derecho originario torna incomprensible la observación de N. Nomer, que dice que Fichte, además de acercarse a Hobbes y Locke (en cuanto deduce los derechos de la persona), se asemeja a Hegel y a Aristóteles: “el enfoque de Fichte prefigura la contención de Hegel según la cual la libertad personal es concebida y realizada sólo en una red bien ordenada de relaciones «éticas». De todos modos, creo que se considera más fructíferamente la obra de Fichte como parte de la escuela aristotélica de pensamiento, según la cual la afinidad social no es accidental para los seres humanos; más bien, esto es esencial para el cultivo y ejercicio de sus singulares capacidades y potencialidades humanas” (“Fichte and the Idea of Liberal Socialism”, *The Journal of Political Philosophy*, vol. 13 n° 1, 2005, p. 60).

⁴⁸ GNR § 12.VI, GA I/3 416-417, FDN 205-206

de muchas voluntades en Una voluntad”.⁴⁹ Lo múltiple que deviene Uno constituye el rasgo distintivo de la estatalidad. Aunque, en rigor, en este ensayo del derecho originario aún no hay Estado, y aunque Fichte aclara en este mismo pasaje que no se trata del contrato de propiedad en el Estado (9.1), el desarrollo problemático lo presupone, y lo presupone precisamente como resolución de los problemas que brotan. En efecto, esta voluntad Una sólo se puede realizar y aplicar a través del Estado (8.1), que aparece como un tercero respecto de las partes en conflicto, pero al mismo tiempo denota la unidad de tales partes en cuanto conciliadas. Esta suerte de aparecer del Estado se evidencia a continuación.⁵⁰

En el plano de las observaciones y acorde con la tónica problemática, Fichte sostiene que la voluntad de poseer algo es la condición primera y más alta, pero no la única, de la propiedad, porque requiere de matices ni bien se considera al individuo en relación con otros.⁵¹ En este punto conviene distinguir entre posesión (*Besitz*) y propiedad (*Eigenthum*): la primera se convierte en la segunda a partir del reconocimiento recíproco y de la declaración mutua, a partir de la distinción entre los individuos y sus respectivas esferas de realización. En rigor, todo el desarrollo anterior corresponde a las posesiones, y no a las propiedades. Ahora bien, ¿qué sucedería si algún otro, que no forma parte del reconocimiento recíproco, entablase un conflicto sobre las propiedades? ¿Acaso este otro exterior no se extendería hacia todo el género humano?:

⁴⁹ GNR § 12.VII, GA I/3 417, FDN 206.

⁵⁰ En este sentido, siguiendo a G. von Manz (“Freiheit und Eigentum”, *op. cit.*, pp. 41-42), se pueden distinguir tres momentos en el devenir de la propiedad: en primer lugar y originariamente, como concepto de acción –y no referido a cosas, porque, como señala von Manz y como también señala J.-Ch. Merle (“O direito di propiedade em Fichte”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, n° 5, 2012, p. 8), una y la misma cosa puede ser usada por muchos y tener varios propietarios, lo que se condice con el poder-vivir del propio trabajo y el estatus de los medios de producción (temas que trataremos en 9.4, 9.5 y 10.4); en segundo lugar, la delimitación de la propiedad mediante el reconocimiento recíproco; en tercer y último lugar, el reconocimiento enlazado con un Tercero, el Estado, donde la propiedad adquiere definitiva estabilidad. También D. James (“Applying the concept of right”, *op. cit.*, pp. 650-659) reconstruye este periplo, e incluso agrega el rol del Estado en el comercio (pp. 660-661), y lo mismo hace F. Schwember (“*Occupatio*, reconocimiento y propiedad en *Grundlage des Naturrechts* de Fichte (1796)”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, n° 5, 2012, pp. 20-25), que reconoce al Estado como “(re)distribuidor” (p. 25).

⁵¹ “[L]a voluntad de poseer algo es la *primera* y *suprema* condición de la propiedad; sólo que no es la *única*, sino que ella tiene que ser ulteriormente determinada mediante una [condición] primera distinta. En cuanto el hombre deviene puesto en vínculo con otros, su posesión es legal (*rechtlich*) únicamente en la medida en que sea reconocida por los otros” (GNR § 12.VII, GA I/3 418, FDN 207).

Según esto, no hay en absoluto ninguna propiedad segura y absolutamente estable para el derecho externo, que no sea aquella que es reconocida por todo el género humano. Asegurarse este reconocimiento parece una tarea increíble, y sin embargo es fácil de resolver, y ha sido resuelta desde tiempo en la realidad (*Wirklichkeit*) mediante la constitución presente de los hombres. Cada uno que vive en una República, [y] por lo tanto todo ciudadano particular que permanece junto [a otros] en el enlace, mantiene reconocida y garantizada su propiedad en la República. A ésta, al Estado, los Estados que limitan con él en el espacio reconocen su propiedad, esto es, la propiedad de todos los ciudadanos particulares del mismo.⁵²

El reconocimiento y la garantía definitivos de la propiedad se logran con el Estado, que en este pasaje Fichte identifica sin más con la República. A su vez, vivir en el Estado significa ser ciudadano y propietario, ser parte del servicio común o cosa pública.

En consecuencia, el resultado del derecho originario será el “contrato de propiedad” que refrenda la ley jurídica: dos personas (y, en definitiva, todas las que viven juntas) se ponen de acuerdo, explicitan su sumisión a la ley, declaran sus propiedades, sus cuerpos propios respectivos resultan inviolables, y así se establece un “derecho categórico” y un “equilibrio del derecho”.⁵³ En cierto sentido, el derecho originario se cierra armónicamente, pero no porque haya resuelto los problemas que planteó –los escenarios conflictivos–, sino porque se ha agotado el tema a tratar y se lo ha detallado completamente. No obstante, como señalamos, la verdadera solución de los conflictos se encuentra más allá del derecho originario (y lo mismo sucederá con el derecho de coacción), precisamente en el Estado, la institución encargada de apuntalar esta instancia. En general, el proceder fichteano se desenvuelve abriendo posibilidades antagónicas, posibles acuerdos que resultan endeble y estériles ante la simple hipótesis de conflicto, que representa la hipótesis que el derecho tiene que resolver. El proceder obedece a la lógica argumentativa desplegada desde la libertad concebida atómicamente: si el derecho originario parte de la libertad infinita del individuo que quiere extenderse al máximo, la sola aparición del otro deviene en conflicto inminente.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ GNR § 12.X, GA I/3 422, FDN 212.

7.5) EL MECANISMO DE LA COACCIÓN (GNR §§ 13-14)

Curiosamente, aunque el derecho originario se cierra como si hubiera resuelto el gran desafío de la ciencia del derecho –a saber, la aplicación de la ley jurídica a objetos determinados–,⁵⁴ el derecho de coacción comienza señalando la imposibilidad del estado jurídico (*rechtliche Zustand*), la vacuidad del concepto de derecho y su no-consumada aplicación.⁵⁵ En apenas dos párrafos Fichte ofrece diagnósticos radicalmente opuestos: el mismo círculo sobre el que se cierra el derecho originario ahora aparece vacío e inaplicable.

Ahora, en el derecho de coacción, el acento se desplaza hacia la confianza (*Vertrauen*) o fe, cuya instauración y vigencia siempre es problemática. La seguridad recíproca se asentaría sólo si se pudiese aplicar un mecanismo tal que haga que la voluntad se gobierne necesariamente según la ley jurídica y ésta se vuelva inquebrantable. El problema reside en cómo alcanza cada uno la convicción (*Ueberzeugung*) de seguridad respecto del otro: la confianza no se logra mediante una convención o contrato, porque las partes pueden aceptar este pacto sin tener la voluntad de respetarlo, o tenerla en un momento y luego cambiar de opinión –y así la desconfianza se extiende y multiplica mucho más rápida y profundamente, y se requiere mucho más esfuerzo para recobrar la confianza que para desatar la primera–.⁵⁶ Dicho de otra manera, la desconfianza se propaga con mucha mayor eficacia y rapidez, generando todo tipo de sospechas difíciles de detener, mientras que la confianza se muestra más lenta y absolutamente endeble; y, en un esquema de reciprocidad horizontal, puestas una frente a la otra, entre la confianza y la desconfianza prevalece esta última.

Ahora bien, si la relación jurídica depende de la lealtad y de la buena fe (*Treue und Glauben*) entre los sujetos, y si sobre estos lazos no funciona la coacción, porque no se puede efectivamente obligar a creer o confiar en otro,⁵⁷ ¿cómo se aplica el derecho de coacción? ¿De qué manera se podría restablecer la confianza una vez quebrantada, o establecerla por primera vez? Por cierto, Fichte despeja la respuesta moral y la apelación a las buenas intenciones, que aquí tampoco funcionan, y sostiene que el mecanismo de coacción tiene que garantizar que la voluntad siempre quiera lo que concuerda con la ley, de modo que sea imposible que quiera lo que contradice el

⁵⁴ GNR § 12.XI, GA I/3 422, FDN 213.

⁵⁵ GNR § 13, GA I/3 423, FDN 213.

⁵⁶ En la línea de Hobbes (*Leviatán*, *op. cit.*, cap. XIII, p. 101), dice Fichte: “En cuanto uno piensa en esto [a saber, que quien aceptó el acuerdo luego cambie de parecer] como posible, no puede permanecer tranquilo ni un instante más, sino que tiene que estar siempre preparado para la guerra, permanentemente en guardia, y por esto pone al otro, que quizás aún piensa honestamente [de él], en la misma situación, y comparte con él su desconfianza” (GNR § 13, GA I/3 424, FDN 214).

⁵⁷ GNR § 13, GA I/3 424-425, FDN 214.

derecho. Sólo con un dispositivo (*Veranstaltung*) semejante se podría recuperar la fe, esto es: garantizando que la voluntad del otro jamás atente contra la libertad de uno, que los fines que se propongan libre y absolutamente unos y otros nunca sean ilegítimos o contrarios al derecho (*unrechtmässigen*) –o, al menos, que en caso de producirse un atentado o extralimitación, el agresor sea inmediata o rápidamente castigado y se repare el daño, preservando así la integridad del tejido social (9.6, 9.7)–. De este punto se desprende el “*Principio de todas las leyes de coacción*”, las leyes penales (*Strafgesetze*) o la legislación penal.⁵⁸ A este dispositivo “que opera con necesidad mecánica” Fichte lo denomina “*ley de coacción*”.⁵⁹ Paradójicamente, se trata de un dispositivo o mecanismo cuya fortaleza radica en el enderezamiento necesario de voluntades que, por definición, son libres; por consiguiente, o bien el dispositivo no sirve para las voluntades (no las endereza necesariamente), o bien la mecánica funciona y las voluntades no son libres.

Análogamente al tratamiento del derecho originario, a partir de aquí Fichte extrema las suposiciones hasta soslayar la sustentabilidad de la ley de coacción en la situación a-estatal: si se presupone una buena voluntad, la coacción se torna estéril e innecesaria, porque tal voluntad nunca tendrá el deseo (*Gelust*) de lo que no se ajusta a derecho. Si, en cambio, se presupone una voluntad que, sin la intención de causar daño, igualmente lo produce por descuido o irreflexión, sobre ella no se aplicaría la ley de coacción, porque no quiso perjudicar al otro u obtener algún beneficio por ello. Sin embargo, para la víctima el resultado es el mismo que si se hubiera presupuesto una mala voluntad del otro, que es la que efectivamente sanciona la ley de coacción. Para la recepción del daño, la intención no cuenta, y podría creerle o no al otro respecto de sus intenciones. Por lo tanto, hay una zona indeterminada que fisura y quiebra la seguridad recíproca.⁶⁰

Luego, la ley de coacción requiere de una profundidad mayor, requiere un enlace que comprometa el cuidado de sí mismo simultáneamente con el cuidado del otro. De no producirse este enlace intrínseco, la coacción sería un mecanismo inútil, tardío, provisorio, etc., y la fe se volvería irrecuperable. No se gana la confianza con el castigo, la reparación o las promesas, porque así el vínculo se reconstituye sólo de modo formal y extrínseco; se necesita algo más profundo y estable, una valoración distinta del otro, una concepción de la libertad que contextualice lo individual en un tejido de relaciones recíprocas. Al igual que la autoconciencia, el otro tiene que estar enlazado dentro del sí-mismo. Pero este involucramiento desde sí conlleva una concepción radicalmente diferente de la subjetividad, de la libertad y de la voluntad: el sujeto tiene que comprenderse a sí mismo en relación con otro,

⁵⁸ GNR § 14, GA I/3 425-426, FDN 215-216.

⁵⁹ GNR § 14, GA I/3 427, FDN 217.

⁶⁰ GNR § 14, GA I/4 427-428, FDN 217-218.

tiene que modificar aquella libertad infinita del derecho originario y entablarla, junto con su libertad, en la reciprocidad del entramado. La ley de coacción reconduce esta voluntad extralimitada a su propia esfera de libertad; y ahora le pide algo más, le pide que entienda que, en virtud de su seguridad, debe mantenerse en su autolimitación.⁶¹ Sin embargo, este segundo paso podría anclarse en el egoísmo de partida: como a cada uno le conviene asegurar lo suyo, le conviene no dañar al otro. De ser así, la reciprocidad se convierte en instrumento de la libertad individual y no en un valor por sí mismo; y además, ¿quién cumpliría la primera condición? ¿Cómo sabe, el sujeto que tiene que cuidar al otro, que efectivamente este otro lo cuidará? ¿Quién ha de cuidar primero, con qué confianza, o por qué no ha de dudar de si los demás también lo cuidarán?

El derecho de coacción ofrece ciertas paradojas. Por una parte, presupone una voluntad individualista que sólo aspira a extender su órbita de influencia, choca con otra voluntad y concibe la coacción como una manera de asegurarse lo propio; por otra parte, el enlace recíproco, en cuanto condición de la libertad misma, implica que el sujeto deje de pensarse como átomo y se amolde al tejido de relaciones. Además, el derecho de coacción presenta un mecanismo para enderezar voluntades, lo cual es en sí mismo contradictorio. El sujeto entrelazado en reciprocidad y la adopción de un dispositivo que conduzca a las voluntades incluso desde su interioridad, suponen una incipiente articulación de lo particular con lo universal, una cierta captación del sistema de relaciones como una totalidad.

7.6) LA DISOLUCIÓN DEL DERECHO DE COACCIÓN (GNR § 15)

En la coacción se distinguen dos puntos de vista, el negativo o extrínseco que expone la pena y sanción al agresor, y el positivo o intrínseco que señala que una violación de los derechos del otro equivale a una violación de los derechos de uno mismo (7.5). Del mismo modo, la instauración (*Errichtung*) de un poder coactivo (*zwingende Macht*) se desdobra en dos dimensiones: por una parte, como medio para alcanzar la seguridad recíproca; por otra, como realización de un concepto proyectado libremente. En este segundo sentido, respecto del poder coactivo agrega Fichte: “de ninguna manera puede ser un poder mecánico, sino que tiene que ser un poder libre”,⁶² un poder que sólo sea puesto y determinado por la voluntad común, y que se conforme a partir de la cesión del poder de los particulares. Ahora bien, ¿por qué Fichte repentinamente deja de lado la reciprocidad y deposita la coacción en un “tercero”? Este pasaje de la mera horizontalidad a la instancia vertical

⁶¹ GNR § 14, GA I/3 429, FDN 219.

⁶² GNR § 15, GA I/3 430, FDN 220.

de unificación constituye la clave de comprensión del Estado y la disolución de todo el desarrollo ficcional anterior.

Volvamos sobre lo anterior: el derecho de coacción surge cuando dos partes disputan por lo mismo. Alguno de los dos es el agresor y el otro el agredido, no importa cuál o quién, porque cualquiera podría acusar al otro de agredir primero o alegar buenos motivos, etc. Si se pretende resolver la contienda a través de las partes, se cae en un camino sin salida. Ni el agresor, ni el agredido, sean cuales fueren, están en condiciones de resolver el conflicto. (a) No se resuelve del lado del agresor, porque sería inútil y contradictorio exigirle que utilice la fuerza contra sí mismo. Y si fuera posible forzarse a sí mismo, el agresor debería haberse contenido, y entonces no se le aplicaría el derecho de coacción. Para aplicar la coacción, el agresor debe manifestar su voluntad hostil, sea ésta intencional o no. (b) Pero tampoco se resuelve del lado del agredido, porque si la reparación queda totalmente en poder de éste, podrá extralimitarse, equivocarse o aplicar las penas según su entender, pretendiendo además que el agresor confíe en su ponderación, lo cual resulta absurdo.⁶³ En consecuencia, el conflicto se torna irresoluble a través del agresor y del agredido, pues no se puede ser juez y parte, porque esto reaviva la guerra infinita o simplemente se cumplirá cuando la parte que asuma la potestad de la coacción sea la más poderosa.

Si las dos partes en litigio lograran un acuerdo tal que ambos aceptaran reunir su poder y tratar a quien violara los derechos del otro según el contenido de la ley de coacción,⁶⁴ no obstante no podrían llevarlo a cumplimiento en la medida en que este acuerdo descansase en *una* de las partes, porque este contrato “sólo podría ser realizado bajo la condición de que la víctima sea el más poderoso”.⁶⁵ En este plano de horizontalidad, una de las dos partes *se pone a sí misma en lo universal*, se erige en poder supremo y utiliza el derecho para convalidar su fuerza fáctica. Así, la necesaria instancia de verticalidad se resuelve unilateral y despóticamente. Aunque la ley de coacción sea precisa y especifique hasta dónde tiene que ser aplicada, la parte devenida en totalidad consagra una desigualdad que no merma el conflicto.

Por lo tanto, la disolución del derecho de coacción necesita un movimiento argumentativo donde el tercero que surge para dirimir el conflicto no sea una parte más, sino la verdadera totalidad, lo universal; y no puede ser lo universal si no contiene en sí mismo a cada una de las partes (puesto que, si fuera absolutamente ajena a ellas, sería una parte más, que estaría a la misma altura, o más arriba, pero parte al fin, con lo cual se desencadenaría el mismo conflicto), e incluso si no las contiene igualitariamente (pues de lo contrario se daría paso al pacto injusto o al despotismo). El momento de la verticalidad o República tiene que estar organizado de modo tal que el poder (*Gewalt*) y

⁶³ GNR § 15, GA I/3 430-431, FDN 221.

⁶⁴ GNR § 15, GA I/3 430, FDN 220.

⁶⁵ GNR § 15, GA I/3 431, FDN 222.

el derecho sean precisamente iguales en cada una de las partes, y esto resulta imposible sin Estado:

Por tanto, no es posible en absoluto ninguna aplicación del derecho de coacción sino en una República; fuera de ella, la coacción conforme a derecho siempre es sólo problemática, y ciertamente por esto la aplicación efectiva de la coacción, como si se diera para ello un derecho categórico, es siempre injusta.⁶⁶

Es injusta porque afloran las contradicciones presentadas, es decir, se genera un círculo paradójico, aporético y escéptico, que conduce a la aniquilación. Con la disolución del derecho de coacción se termina de explicar la ficcionalidad de partida (7.3) de esta suerte de estado de naturaleza fichteano, y la analizamos a continuación.

7.7) EL ESTADO NATURAL DEL HOMBRE ES EL ESTADO (GNR § 15)

El desarrollo anterior (7.3–7.5) muestra un abanico de problemas que ni el derecho originario ni el derecho de coacción por sí mismos, en cuanto se proponen como instancias de aplicación del derecho, han podido resolver. Se trata de círculos que vuelven sobre sí, pero que no alcanzan un sostentimiento o autosuficiencia, y que no bastan para la concretización del derecho. De todos modos, Fichte ya anticipó –en el § 8 (7.2)– el desenlace de esta problemática, y lo retoma en el parágrafo siguiente –en el § 16 (8)–. La ficcionalidad del estado de naturaleza se evidencia en la incapacidad para mantenerse sin una institución común que resuelva las contradicciones que emergen de la mera horizontalidad, pero al mismo tiempo se esclarece cuál ha de ser la estructura jurídica que el Estado conforme a la racionalidad tiene que asumir y defender. Los elementos del derecho originario (libertad, limitación, trabajo, propiedad, inviolabilidad del cuerpo propio, etc.) y del derecho de coacción (ley de coacción, penas, confianza recíproca, entramado común, etc.) tienen que ser recuperados en el Estado. Y a la inversa, todo intento de mancomunar las voluntades particulares sin llevarlas a su unidad última, sin articular la horizontalidad con la verticalidad, y sin concretizar esta unidad en una institución común que contenga a las partes, está condenada a permanecer en el plano problemático y a que el mínimo conflicto la destruya.

En un pasaje de la “Reseña de *Para la paz perpetua* de Kant” (1796), Fichte anticipa lo que abona aquí, en este cierre del derecho de coacción, y que comenzamos a presentar en la última cita del apartado anterior:

⁶⁶ Ibídem.

Sólo en la medida en que los hombres son pensados en relación (*Beziehung*) unos con otros, se puede hablar de derechos, y fuera de tal relación [...] un derecho no es nada [...]. Mientras los hombres vivan unos junto a otros, sin otra influencia entre sí que [la que se da] por medio del conocimiento mutuo, es de ambos [lados] problemático si ellos con sinceridad se someten o no a esta ley [...]. Por tanto, como cualquiera puede inferir fácilmente de lo anterior, según la doctrina de Kant no hay en absoluto ningún derecho natural propiamente [dicho], ninguna relación jurídica de los hombres, sino bajo una ley positiva y una autoridad; y su situación (*Stand*) dentro de un Estado es el único [y] verdadero estado natural (*Naturstand*) del hombre.⁶⁷

A modo de síntesis, Fichte confiesa que el derecho reposa sobre el sistema de relaciones, y sin embargo no puede resolver la sumisión auténtica de las partes a la ley jurídica que exige limitarse para posibilitar la libertad de otros. Este rasgo problemático conduce a negar el estatus del derecho natural fuera del Estado, fuera de la autoridad y de las leyes positivas. Por ende, todo el desarrollo anterior se subsume en la ficcionalidad de una situación que ha de ser recuperada dentro del Estado y con leyes positivas. El único y verdadero estado de naturaleza del hombre es el Estado, y sólo aquí se encuentra el punto firme, precisamente porque el plano de la horizontalidad indefinida aquí se curva en la verticalidad fundante. Toda relación horizontal, fuera de la unificación en el Estado, está condenada al rasgo problemático o a su disolución: “Por tanto, en el sentido como se ha tomado frecuentemente la palabra, no hay ningún *derecho natural* en absoluto, esto significa: ninguna relación jurídica entre hombres es posible fuera de una República y bajo leyes positivas”.⁶⁸

⁶⁷ Fichte, J. G., “Rezension: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von I. Kant* (1796)”, GA I/3 223-224; “Reseña de *Hacia la paz perpetua* de Kant”, trad. F. Oncina, en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 9, 1994, pp. 377-378.

⁶⁸ GNR § 15, GA I/3 432, FDN 222. En una magistral síntesis que contiene aspectos del presente capítulo y anticipa cuestiones del próximo, afirma M. Rampazzo Bazzan: “Fichte capta en 1796 el poder del Estado de modo muy similar a Schmalz en su obra *Das reine Naturrechts*: el único sujeto político en el Estado que debe asegurar el derecho originario como derecho es el Estado, que Fichte comprende como poder ejecutivo. El pueblo se puede expresar sólo mediante la representación, por lo tanto, mediante la interpretación de su voluntad y del concepto de derecho. La comunidad, como subraya Fichte en el final de *Grundlage des Naturrechts*, sólo puede ser convocada. Pero no puede ser contenida al interior de su constitución fundamental la posibilidad de su cambio o de su absoluta abolición” (“Persönlichkeit und Denkfreiheit”, *op. cit.*, p. 387, subrayado nuestro). Por otra parte, R. Schottky, antes de citar este pasaje según el cual el estado natural del hombre es el Estado, dice: “En el ideal metodológico de una «Doctrina del Derecho real» se arraiga profundamente la tesis, que bien se puede apreciar como centro

En este punto Fichte se plantea una disyunción excluyente donde sólo queda en pie una de las posibilidades (2.1, 2.5): o bien los hombres se encuentran en un estado de moralidad absoluta con una fe universal en ella, y todos coinciden en sus pretensiones –lo cual, sin embargo, agrega, aunque todos tengan la mejor voluntad, no podría suceder frecuentemente, descartando por completo la eventual comunidad armónica (6.7, 6.8)–, o bien no se encuentra esta moralidad y fe universal. En el primer caso, un género de seres morales perfectos no necesita ninguna ley jurídica; pero este género no existe, dice Fichte, porque el hombre no es moral por naturaleza, sino por su propio trabajo, y entonces tiene que ser educado y educarse a sí mismo para la moralidad (6.3). Descartada la moralidad –por así decir– innata (en aras de una genuina moralidad del esfuerzo) y, con ella, distinguida nuevamente y con contundencia la comunidad moral de la comunidad jurídica (4.8), surge el derecho.

No obstante, más interesante aún resulta la observación de Fichte al pasar: aunque los hombres tengan la mejor voluntad para ponerse de acuerdo, esto no sucedería sino por el mayor azar de todos los azares. En última instancia, por tanto, no se trata de *mala* disposición o de *mala* voluntad, muy probablemente tampoco de una opacidad de la ley (moral) o del contenido de la misma (3.3); se trata de un problema inherente a la apreciación y a la valoración, es decir, a una particularidad que no se unifica, a una finitud que se resiste a la unidad y que sólo la concibe como prolongación de sí misma y no como una totalidad superior que la contiene, la posibilita y la delimita. El problema radica en que las pretensiones de apreciación y valoración siguen ancladas en cada uno. En este sentido, el camino para esa moralidad perfecta, que sólo representa un ideal inalcanzable (3.4), necesariamente requiere del Estado como momento vertical de unificación.

La segunda posibilidad, la única que queda en pie, lleva –y éste es el hilo conductor de toda la Doctrina del Derecho, desde la deducción del concepto hasta la aplicación plena, que recién aquí se logra– a la ley jurídica externa, a la exteriorización, concretización o cristalización de la ley en una institución que se deduce precisamente para tal fin, para lograr la única manera consistente y estable de aplicar la ley jurídica, y esa institución es el Estado: “[la ley jurídica] no puede alcanzar ninguna aplicación fuera de una República. Por esto, acaba el derecho natural”.⁶⁹ En otras palabras, todo lo urdido hasta aquí –desde la autolimitación del ser racional finito, la deducción del mundo sensible, el trato y el reconocimiento recíproco, la deducción del cuerpo propio, la influencia, la sacralidad de la figura humana, etc., hasta el derecho originario y de coacción, explícitamente ficcionales– caen bajo el

sistemático de todo el *Derecho natural* de 1796/97” (*Untersuchungen, op. cit.*, p. 179); es decir, el pasaje citado es el eje de toda esta obra.

⁶⁹ GNR § 15, GA I/3 432, FDN 222.

amplio ensayo del tratamiento formal del derecho (5.4) que no logra asentarse en un suelo firme. Como insistimos, esto no significa que no se haya avanzado nada o que el desenvolvimiento fuese en vano, sino que no se encontró el fundamento último sobre el cual reposa el edificio jurídico y, por consiguiente, la tarea no está resuelta.

El fantasma de la problematicidad que recorre los primeros párrafos del *Derecho natural* comienza a encontrar finalmente su encarnación: “Pero lo que perdemos de un lado, lo alcanzamos de nuevo y con ganancias del otro; pues el Estado mismo deviene en estado natural del hombre, y sus leyes no deben ser sino el derecho natural realizado”.⁷⁰ “Lo que perdemos” corresponde a la problematicidad propia del tratamiento meramente formal del derecho, mientras que “las ganancias” surgen ni bien todo este despliegue se sostiene desde el Estado. Así, esta afirmación con la que se cierra el § 15 denota el corte medular que divide la exposición del derecho. Sobre este corte medular se ha establecido aquí la interpretación que articula lo anterior y lo posterior, pues resulta insoslayable, frente a la problematicidad que disuelve las construcciones de los primeros párrafos, y frente a la ampliación de las determinaciones y precisiones que se observan en la segunda parte (a partir del § 17), que recién con el Estado se alcanza el fundamento firme.

Ahora bien, el Estado que surge de la autodisolución del derecho natural no es un Estado cualquiera (no es un Estado real, empírico, fáctico, histórico, contingentemente articulado), sino un *Estado racional* que recupera lo establecido en el derecho originario y en el de coacción, esto es, el contrato de propiedad y el contrato de protección, que se reúnen en la legislación civil (9.1–9.4), y en la legislación penal (9.6). Con esta recuperación, lo presentado anteriormente cobra sentido argumentativo y esboza una perspectiva de concreción, pues las legislaciones son instancias que conjugan los conceptos de auto-posición, transformación del mundo, relación recíproca, cuerpo propio, influencia, sacralidad del humano, comunidad de seres libres, etc., que a su vez están contenidos en la *ley jurídica*. Asimismo, la recuperación del derecho originario y del derecho de coacción en el Estado racional contrasta con la visión negativa del Estado de los primeros escritos (3). El derecho natural configura los requisitos fundamentales para que el Estado no devenga despótico, ante todo porque posibilita y luego protege la libertad y su realización delimitada en el mundo sensible, junto con la resolución de los casos de litigio. Así, por ejemplo, el Estado racional no podrá violar ni atentar contra las libertades individuales y sus posesiones –el cuerpo y la esfera de libertad–, ni someterlas a su antojo; tampoco podrá aplicar la coacción sin reglas, ni prescindir de un criterio de justicia. Tal como está dispuesto el desarrollo, el Estado sólo permite legitimar una igualdad ineludible, no sólo

⁷⁰ *Ibidem*.

desde el punto de vista formal o ante la ley, sino más aún desde el punto de vista material, desde la distribución de las propiedades hasta el poder vivir del propio trabajo (9.4, 10.2, 10.4). Todas estas huellas de la racionalidad se hallan signadas por el contraste con el despotismo.

7.8) DEL CONFLICTO ANIQUILADOR AL ORDEN INCIPIENTE

En el presente capítulo analizamos el equivalente al estado de naturaleza o hipótesis de una situación a-estatal en el desarrollo problemático del *Fundamento del derecho natural*, a partir de un importante parágrafo anticipador (§ 8) donde Fichte expone los lineamientos generales, los conflictos y el desenlace de la aplicación sistemática del derecho en el Estado. El abanico de aporías, dilemas, situaciones escépticas donde las dos partes tienen razón y no hay manera de solucionar un conflicto que sólo crece, se multiplica y agudiza, y cuya única resultante que se avizora en el marco del estado naturaleza es la aniquilación, condujo finalmente a una vía de estabilización, a un orden incipiente, que todavía no está más que esbozado y que requiere de un largo proceso de explicitación y especificación de las determinaciones. A partir del conflicto extirpador y caótico propio de la ficcionalidad a-estatal, pasamos a vislumbrar una cierta estabilización dentro del Estado.

En una primera instancia (7.1), el desafío de la ciencia jurídica consiste en mostrar cómo es posible realizar una comunidad de seres libres que conviven, se auto-limitan e interiorizan la ley. Se trata de una comunidad basada en el querer y que busca ser estable. En este punto surge primero el derecho originario como el conjunto de requisitos para garantizar la libertad de la persona considerada por separado. Pero, por definición, el derecho implica reciprocidad, relación, conflicto, alteridad; el derecho carece completamente de sentido si el sujeto está aislado o separado de toda sociabilidad. Por lo tanto, el derecho recién cobra forma y sentido cuando hay una pluralidad de sujetos, cuando muchos con-forman una misma comunidad y, más precisamente, cuando hay uno que, incluso siendo parte de la comunidad, no se somete a la ley jurídica, y entonces se le podría aplicar la coacción. Y en la coacción –aunque también en el derecho originario– el particular se convierte simultáneamente en juez y parte, se arroga la facultad de juzgar y ponderar la pena. De este modo, el derecho de coacción se extiende indefinidamente, y así la única manera de poner fin a los conflictos es la aniquilación o expulsión de una de las partes. Ni los acuerdos parciales, ni la aplicación moderada o equilibrada de las penas, ni la sumisión manifiesta del otro a la ley jurídica, generan escenarios de restitución de la confianza y de la fe recíprocas, porque nunca se puede decidir absolutamente si la aceptación de la ley resulta ser sincera, pues el fundamento se oculta en la conciencia moral. La única manera de recobrar la confianza recíproca sería mediante la seguridad de la coherencia con la ley en la totalidad de la experiencia futura,

lo que no se puede lograr si esto depende de cada una de las partes. En consecuencia, la coacción se torna inaplicable, en cuanto nunca se puede saber si su aplicación es conforme al derecho o no. El derecho cae en un círculo paradójico, donde las dos partes en pugna (o una, o ninguna) tienen razón, y escéptico, porque no hay manera de saber cuál tiene razón, y aporético, porque en la mera horizontalidad relacional no hay manera de resolver un conflicto que se extiende más y más. Para concluir con semejante dilación dramática, se necesita que las partes transfieran su valoración jurídica y su poder a un Tercero, que a primera vista aparece sólo como árbitro para zanjar las disputas.

Dado que el derecho sucumbe en la situación natural, sólo puede subsistir en el Estado (7.2), que en una primera aproximación se erige en Tercero necesario para resolver la contradicción entre la libertad extendida indefinidamente y sólo limitada por el otro (tesis) y la enajenación del poder y de la valoración jurídica (antítesis). Ambas (tesis y antítesis) se deducen de la ley jurídica, y ambas requieren una síntesis, que se efectúa en dos momentos. Según el primer momento de la síntesis, las partes tienen que someterse voluntariamente al Tercero, y Fichte subraya que tal sumisión debe realizarse libremente, y debe realizarse ante una instancia que esté comprometida a aplicar exactamente la ley jurídica, de modo que las partes, en rigor, sólo se estén sujetando a la ley y a lo que ellas necesariamente deben querer si se adhieren a la ley. Según este primer momento, las partes efectivamente ponen en coherencia su voluntad con la ley, mediante el Tercero. El segundo momento de la síntesis establece que la ley, para concretarse en el mundo sensible, tiene que encarnarse en un poder soberano, y éste conserva su legitimidad en la medida en que efectiviza lo que ordena el derecho y no se desvía en intereses sectoriales o personales. El Tercero, en verdad, no es un tercero: no es una parte más, ni está desgarrado de aquello sobre lo cual se aplica; lo que mantiene la unicidad entre poder supremo y súbditos –y lo que diferencia al Estado despótico del Estado racional– es la legitimidad, la aplicación coherente de la ley jurídica. Aquí Fichte se formula una pregunta crucial: este poder supremo, ¿ha de ser un mecanismo o una voluntad libre? La exigencia de que actúe conforme al derecho, que lo haga cuando lo tenga que hacer, y que cuando lo haga sea infalible, oscila entre los dos polos, el dispositivo mecánico y la discrecionalidad de una voluntad-intérprete de la ley.

Ahora bien, dado que este poder común se conforma por la reunión y enlace de voluntades libres, la voluntad común no podría ser sino libre, incluso subsumiendo el dispositivo mecánico de la ley. Pero que sea libre no significa que se escinda de sus componentes, sino por el contrario, que se vuelve sobre ellos y los reúne y contiene, dividiendo igualitariamente las esferas de libertad de cada uno. Esta unidad cualitativamente distinta de la mera compilación de partes neutraliza los múltiples quereres disgregados en

un mismo querer fundamental, vierte la lógica indefinidamente horizontal en una lógica vertical de unificación, y consagra así un ser-común (o República) que se caracteriza precisamente por la actividad conforme a la ley. Ley y acto para el ser-común son lo mismo; por tanto, sólo aquí, con la República, la aplicación sistemática del derecho alcanza su punto firme. Sólo cuando las múltiples voluntades se entrelazan y fusionan en una voluntad común, y sólo cuando esta voluntad implica actividad y, más específicamente, actividad en concordancia con la ley jurídica, todo lo que antes se enredaba en lo hipotético y en la problemática encuentra ahora su punto firme, el fundamento desde el cual aplicarse. Así como el derecho originario y el de coacción no logran sustentarse fuera del Estado, del mismo modo éste debe recuperarlos y refrendarlos, pero desde una óptica radicalmente distinta, la de unificación de lo particular en lo universal.

Con estos elementos resulta comprensible que el derecho originario (7.3) sea una ficción que el Estado tiene que reconocer si ha de ser un Estado racional. En esta perspectiva, la persona, en cuanto causa libre, desarrolla su actividad sobre el mundo sensible y a través del cuerpo propio en una esfera de libertad; los resultados de esa actividad indican sus posesiones (o la incipiente significación de la propiedad), tanto porque manifiesta la voluntad suya extendida sobre ellas, como porque alega haber aplicado el trabajo. En ambos casos se presenta un concepto de fin que subsume la esfera de aplicación de la libertad, y que se proyecta sobre el futuro. Pero el derecho originario está anclado en la persona y en su relación con el mundo sensible, y contiene una contradicción difícil de resolver (7.4): de un lado, la libertad de la persona se extiende indefinidamente; del otro, para que esa extensión no sea un motivo de discordia, los distintos sujetos podrían acordar una delimitación o “equilibrio del derecho” según el cual cada uno se circumscribe a lo suyo. Sin embargo, este reconocimiento y delimitación se efectúa en el plano de la mera horizontalidad, en un condicionamiento recíproco donde nunca se sabe quién cumplirá primero la condición, ni si la cumple o no, ni si la seguirá cumpliendo. Dado que el fundamento de decisión se oculta en la conciencia moral, surge entre las partes un conflicto jurídico irresoluble que se extiende ilimitadamente y que no se puede contener ni definir mediante las declaraciones mutuas, porque, ni bien haya un desacuerdo (por más grande o mínimo que sea, y por más potencial o actual que fuere), se retorna a la situación anterior. El nudo problemático conduce al Estado, y entonces lo que intentaba reivindicar el derecho originario –la legitimación del derecho de propiedad–, que se reconfigura con el reconocimiento recíproco, recién con el Estado alcanza su fundamento seguro, no sólo al interior, sino también al exterior de la República.

En el tratamiento del derecho de coacción (7.5) se suscita el mismo camino: ante todo, la coacción reposa en la buena fe y lealtad, en la confianza recíproca, pero no hay coacción que logre ese cometido. Además, en cuanto

mecanismo o dispositivo, se contradice en la aplicación sobre voluntades libres que tienen que ser enderezadas de modo que siempre quieran la ley, y adolece de la imposibilidad de descifrar las intenciones del daño. El intento de vincular intrínsecamente a los particulares, asociando el cuidado de sí mismo con el cuidado de otro, también sucumbe en una lógica egoísta –es decir, sólo se protege al otro para protegerse a uno mismo– que, en un plano meramente horizontal, reproduce una secuencia de condicionales cuya condición primera nunca se cumple, o cabe dudar que se cumpla, o que se seguirá cumpliendo, etc.

La reciprocidad se traba en sí misma hasta quebrarse. Intenta generar una articulación, pero no logra desenvolverla, principalmente porque para ello tiene que ir más allá de la horizontalidad. De todos modos, la trabazón recíproca induce la verticalización, es decir, induce a resolver el problema mediante una articulación que conjunte lo particular y lo universal, y de ahí que el poder coactivo (7.6) se configure no sólo como un mecanismo penal para restituir la seguridad entre las partes (como un mero árbitro, juez, administrador, y nada más), sino también, y fundamentalmente, como un concepto proyectado o poder libre que se hace desde la voluntad común. Este segundo aspecto resulta clave para la realización de la ley. Pero, para que el derecho de coacción se efectúe, tiene que enajenarse de las partes litigantes o armónicas (no importa, en verdad, pues el problema radica ya en la condición de partes), incapaces de resolver las relaciones mutuas sin multiplicar y potenciar el conflicto; entonces, las partes tienen que entregarse a un poder común que no puede ser una parte más, ni estar a la misma altura o en la misma secuencia de reciprocidad, sino que tiene que ser una instancia que las unifique verticalmente en un todo. Al igual que el derecho originario, el de coacción se disuelve fuera del ser-común, o –como dice Fichte– su aplicación será siempre injusta, o al menos incapaz de eliminar el rasgo problemático, con lo que siempre se la podrá acusar de injusta y no habrá manera de decidirlo.

Finalmente llegamos al ansiado punto firme, al orden incipiente que emerge frente al caos desatado por la reciprocidad horizontal y frente al conflicto que amenaza permanentemente con la expulsión o aniquilación. El resultado es, en consecuencia, que no hay derecho natural ni leyes positivas sin Estado (7.7). La ficcionalidad de la condición natural se explica por cuanto el derecho originario y el de coacción cobran relevancia *dentro del* Estado en la forma de legislación civil y legislación penal respectivamente. Ahora bien, la configuración de un espacio relacional organizado y estable, o directamente en términos organicistas (9.3), exige captar lo horizontal como unificado y consolidado bajo la verticalidad de una voluntad común acorde a la ley. Como los hombres no se encuentran en un estado de moralidad perfecta –y dejarían de ser tales si, en efecto, se encontraran en ese

estado (con lo cual el concepto de moralidad perfecta se revela intrínsecamente contradictorio, si se considera que la moralidad sólo tiene sentido para los humanos)—, sino en un continuo e infinito esfuerzo de perfeccionamiento (en el cual tienen que trabajar, esmerarse y educarse), no se requiere presuponer la mala voluntad en los particulares para que la sola lógica de la horizontalidad o de la finitud se manifieste incapaz de sostenimiento sin una institución común, precisamente porque ese espacio relacional no se unifica lo suficiente como para que la parte se capte como lo que realmente es, una parte de (y dentro de) la totalidad. En otras palabras, lo social no se contrapone a —no se escinde ni se independiza de— lo estatal, sino que tiene que amalgamarse con e institucionalizarse en lo estatal para lograr una unificación estable. La realización en el mundo de la comunidad de seres libres auto-limitados, tal como pide la ley jurídica, recién alcanza su punto de estabilización y consistencia con el Estado, que significa no sólo la neutralización del conflicto, sino también la contención de la parte en Una voluntad común, y la concreción de ésta en una actividad efectiva.

La concepción positiva del Estado

A diferencia de los primeros escritos donde predomina una visión negativa del Estado (cap. 3), en el centro del *Fundamento del derecho natural* (§ 16) comienza a cristalizarse una visión positiva, donde el Estado ya no se presenta como una institución arbitraria, opresora y unilateral, sino fruto del consentimiento y acorde con la racionalidad.¹ En esta obra, la exposición se inició con el *ser racional finito* que se pone a sí mismo, y concluye aquí con el *ser común* o Estado, que se pone a sí mismo a través de los particulares. En el avance de la exposición (§§ 1-7) surgieron nociones que amplifican el ámbito de la finitud en unidades conciliatorias; por ejemplo, la reunión de dos conciencias en una sola, el conocimiento común/interior, el querer común o la voluntad Una. Pero tales instancias de unificación no lograron eliminar el rasgo problemático. En la medida en que se antepone lo finito y disperso a lo común y unificado, el ensamble resulta tan imposible como el de los kantianos que intentan conjuntar lo múltiple para justificar un Yo que no está en ninguno (2.3). Tanto el desarrollo del reconocimiento y de la corporalidad, como los ensayos del derecho originario y de coacción en la hipotética situación a-estatal, ofrecen el infructuoso camino de intentar entrelazar lo múltiple sin una unidad fundante. Si el ser racional finito constituye una expresión de la Yoidad (5.3), y si sólo a partir de la relación y de la influencia

¹ En el clima de la disputa del ateísmo, Fichte se defiende de los acusadores alegando que en esta obra (el *Fundamento del derecho natural*) se ha pronunciado completamente en contra de la forma de gobierno democrática, y que se la ha criticado por impedir la libertad individual; por ende, concluye que su *Derecho natural* “está bien lejos de predicar la anarquía” (*Gerichtliche Verantwortungschriften*, FSW V 287-288: trad. cit., p. 234). Luego, toma distancia de sus escritos juveniles, principalmente de la *Contribución*, y pide que se lo juzgue por el “escrito más maduro y meditado sobre el mismo objeto” (es decir, por este *Derecho natural*) y no por “aquel ensayo juvenil e incompleto” (FSW V 288-289; trad. cit., p. 235). En las páginas siguientes rechaza la revolución (FSW V 291-293; trad. cit., pp. 238-239). Aunque pueda tratarse de un recurso argumentativo frente a la acusación de ateísmo, Fichte acepta que efectivamente ha cambiado de posición de una obra (la *Contribución*) a otra (el *Derecho natural*), o de un período juvenil a otro maduro, o como presentamos aquí, de una concepción negativa a una concepción positiva del Estado.

recíproca puede ponerse como tal (6.4, 6.5), porque sólo se puede deducir como individuo de la Yoidad universal en contraposición y acción recíproca con otros seres semejantes (2.3, 4.8), entonces el entramado presupone un marco de unidad desde el cual se efectúan las referencias recíprocas. Esta comunidad racional-jurídica se diferencia de la comunidad moral, donde la particularidad se fusiona absolutamente y sin distinción con el todo, precisamente en lo siguiente: aquí, en la comunidad racional-jurídica, lo universal se articula con los particulares sin suprimirlos, sino delimitándolos y posibilitándolos. La comunidad jurídica (6.7, 6.8) requiere la realización de la ley mediante un poder superior efectivo, una actividad que se vuelve acto, y éste es el Estado (7.2). Ahora bien, el Estado racional no se erige sólo como tercero, árbitro o poder coactivo, sino fundamentalmente como voluntad común que reúne y concilia a todas las voluntades particulares y, en este sentido, no se contrapone a lo social, sino que se amalgama y aplica sobre lo social.

La idea fundamental de la aplicación del concepto de derecho –y, a nuestro entender, de toda esta obra en general– consiste en que nada puede subsistir sin una institución que lo refrende; es decir, ni el derecho originario, ni el de coacción, se mantienen por sí mismos, sino que llevan a un escenario auto-contradicitorio y disolutivo, donde el derecho resulta incapaz de ser algo más que una mera formalidad o expediente de los más poderosos. Pero no se trata sólo de un problema jurídico, porque ninguna comunidad –incipiente o avanzada, da lo mismo– podrá subsistir de manera estable y segura sin proce-
sar el complejo camino que esta argumentación fichteana pone al descubier-
to, sin procesar de alguna manera el desafío de que lo múltiple, incluso en la reciprocidad e igualdad horizontales más perfectamente imaginadas, necesita una verticalidad que la unifique para estabilizarse. No se trata solamente de un problema jurídico, sino también de un problema antropológico, histó-
rico, social, cultural, e incluso profundamente metafísico. Y en un sistema donde los elementos están mutuamente conectados, resulta al menos arbitrario y bastante discutible trazar exclusivamente un análisis jurídico. Volvien-
do al punto: Fichte considera que, en última instancia, *ningún derecho puede subsistir fuera del Estado*. Esta negatividad se revierte en cuanto surge aque-
llo más allá de lo cual no podemos ir (y hasta el cual no podemos no ir), el ser-común. El desarrollo de lo hipotético-problemático significa un *regreso hacia el fundamento* (6.7). El fundamento desde el cual pende todo lo demás es el Estado. Los derechos no existen sin el Estado, pero el Estado no sería racional si no garantiza esos derechos.

En el capítulo precedente se evidenció la imposibilidad de subsistencia del derecho originario y del derecho de coacción sin un poder común que contenga y reúna en sí mismo a las voluntades particulares, y en este ser-común descansa la posibilidad del derecho en general. En el presente capí-
tulo nos dedicamos al análisis de la República en el § 16: “*Deducción del concepto de un ser común*”. Aquí culmina la tercera sección de la Doctrina

del Derecho (la aplicación del concepto de derecho) y la primera publicación del *Fundamento del derecho natural*, cuya segunda parte aparecerá el año siguiente (1797). Tal como advierte el título de este parágrafo, aquí se deduce el *concepto* de Estado; no el Estado real, sino el Estado según la Doctrina del Derecho. Tal concepto de Estado permite resolver la tarea pendiente, a saber, la realización de un poder común del que depende todo el derecho, aunque esta realización hasta ahora sólo ataña al plano conceptual-trascendental. El Estado constituye la tercera deducción (5.7) de esta obra, donde los elementos particulares son conducidos a la universalidad fundante.

En el presente capítulo analizamos la deducción del concepto de Estado desde el mínimo de convergencia hasta la consumación de una voluntad común que contiene las voluntades particulares y que se cristaliza en un poder común efectivo (8.1); las posibilidades y perspectivas de una asociación sectorial para cometer injusticia y oprimir unilateralmente al resto, esto es: el despotismo y la democracia directa, que conducen a la necesidad de representación (8.2); la crítica a la habitual división de poderes, por ineficaz e improcedente, en aras de un ejecutivo multifuncional, pero responsable de sus actos (8.3); la clasificación y ponderación implícita de sistemas de gobierno, según cómo se establezca y determine el poder supremo (8.4); la elección y conformación del poder ejecutivo a partir de la polarización y subsunción de la minoría en mayoría, o la unanimidad (8.5); la circunscripción del momento revolucionario, sea por el proceder administrativo de los éforos, sea por el levantamiento directo del pueblo, donde se quiebra la capacidad de conducción y se genera un escenario de reformulación de la unidad jurídica, social y política (8.6); y la Constitución, donde Fichte esboza la relevancia de la consistencia interna y organizacional del Estado, y donde manifiesta en qué y por qué se torna imperceptible (8.7).

8.1) LA DEDUCCIÓN DEL ESTADO

En una primera instancia, la argumentación del § 16 busca convencer a un eventual interlocutor reticente (4.3), cautivado por la visión egoísta o por la conciencia vulgar. Según este punto de vista, cada uno quiere la seguridad recíproca, pero no porque quiera la seguridad del otro, sino porque quiere su propia seguridad (7.6); por ende, cada uno quiere que el fin común esté al servicio de su fin privado/particular, y subordina lo universal a su propio interés. Sin embargo, la voluntad del poder común y coactivo no puede regirse por la particularidad, sino que tiene que ser una voluntad común y única. Dice Fichte: “La voluntad de un poder que ejerce el derecho de coacción no puede ser constituida así” –esto es, no puede ser constituida como una voluntad donde cada uno subordina el fin común a su propio fin particular-privado–; y prosigue: “porque la subordinación de la voluntad privada bajo la [voluntad] común se produce sólo mediante el poder coactivo, pero éste debe

ser elevado sobre todo otro poder”.² Tal poder elevado no puede situarse *bajo* la voluntad privada, pues al suponer ésta su prioridad tendría que coaccionarse a sí misma, lo cual es absurdo. Tal poder tiene que exponerse por sobre todas las voluntades particulares, en una unificación estable que las contenga y neutralice sus perspectivas egoístas. “Por tanto, aquella subordinación y concordancia no deben ser producidas en absoluto, sino que ya tienen que existir”.³ En otras palabras, la concordancia no ha de ser un resultado, sino un punto de partida; no ha de quedar supeditada a las voluntades particulares y su lógica egoísta, sino sustraerse y sobreponerse a ellas. Y tiene que existir la concordancia para que exista la subordinación. La voluntad particular *no produce* –ni está por encima de– la voluntad Una y común, o poder coactivo. Para efectivizar la subordinación, el poder supremo tiene que valerse de Una voluntad que contenga *dentro de sí* la voluntad particular, que la preceda constitutivamente, para obligarla a ser coherente consigo misma. La unificación no se puede deducir de las voluntades atómicas dispersas; tiene que ser dada, tiene que haber un querer compartido que ya esté aunado con la voluntad particular, de modo que la subordinación sea un poner en concordancia los tantos. De lo contrario, la lógica particularista primaría sobre la lógica universal, y entonces no hay ni habrá concordancia ni subordinación. Fichte se propone convencer incluso al más reacio de que la voluntad particular no puede subsistir sola, sino únicamente al interior de una voluntad común.

El argumento busca primero un mínimo de convergencia. En alguna medida, todas las voluntades particulares concuerdan al menos en la seguridad recíproca; admiten, incluso desde su interés particular, que están de acuerdo en ese punto. Para todo lo demás, Fichte deja abierta la “presuposición de un egoísmo universal”.⁴ Este mínimo de concordancia en la seguridad recípro-

² GNR § 16.I, GA I/3 433, FDN 223.

³ *Ibíd.*

⁴ GNR § 16.II, GA I/3 433-434, FDN 224. Se trata de un presupuesto metodológico que permite abrir y agotar todas las posibilidades argumentativas en torno de los procedimientos institucionales, desde la necesidad de representación hasta el levantamiento del pueblo. Pero no se trata de un presupuesto antropológico. Este aspecto ha servido para detectar en el *Derecho natural* dos lógicas, una armónica (en las dos primeras secciones) y otra conflictiva (en la tercera sección). Esta última línea se basa en R. Schottky (*Untersuchungen*, *op. cit.*, pp. 176 ss.), la lleva a primer plano L. Siep (*Anerkennung*, *op. cit.*, pp. 35-36; *Praktische Philosophie*, *op. cit.*, pp. 42-43), y prosigue con A. Renaut (*Le système du droit*, *op. cit.*, pp. 240-241) y con R. Williams (*Recognition*, *op. cit.*, p. 64). Como señalamos en su momento (5.7), otra cantidad de autores se oponen. Lo interesante es que el mismo L. Siep ha matizado mucho su posición original (*Praktische Philosophie*, *op. cit.*, pp. 57-61). Por otra parte, en *Über Macchiavelli* (1807) Fichte reitera este presupuesto de maldad, aclarando: “no es necesario que se admita la cuestión de si los hombres realmente son constituidos así, o no”; y agrega: “esta presuposición funda la existencia del Estado” (FSW XI 420; en *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, trad. F. Oncina, Madrid, Tecnos, 1986, p. 95), refiriéndose al Estado real y

ca, si no ha de ser un mero concepto o formalidad, debe realizarse en el mundo sensible; para lo cual requiere: (a) que cada uno, por su autodeterminación libre, exprese su voluntad de vivir en comunidad con otros según el derecho. De ello se ocupa el “contrato de ciudadanía”. (b) También se requiere la instauración de una voluntad firme, consistente y permanente, que sea la voluntad de *todos* y que *cada uno* la reconozca como suya. Esta voluntad común asume la totalidad de la voluntad futura y consuma la garantía del cumplimiento del derecho, precisamente aquello que se requería para garantizar el derecho originario (7.3, 7.4) y restituir y/o conservar la confianza y la buena fe (7.5). Esta voluntad fijada deviene ley (7.2), en un doble sentido (c): deviene *legislación civil* (que trata la delimitación de los derechos de cada persona, esto es, la recuperación de los derechos originarios en el Estado), y deviene *legislación penal* (que se ocupa de los castigos a las transgresiones, la recuperación del derecho de coacción). (d) Se requiere, finalmente, una voluntad común encarnada en un poder soberano, el poder político-estatal que contiene tanto la función ejecutiva como la judicial-legislativa:

Esta voluntad común tiene que ser provista de un poder, y en efecto de un poder supremo (*Uebermacht*), contra el cual el poder de cada individuo sea infinitamente pequeño, [y] con el que pueda sostenerse a sí misma y a su conservación mediante coacción: *el poder estatal* (*Staatsgewalt*). En él hay un doble aspecto: el derecho a juzgar, y el derecho a ejecutar las sentencias jurídicas.⁵

Para Fichte el poder ejecutivo en sentido amplio contiene al ejecutivo en sentido estricto y al judicial, como veremos en los dos apartados siguientes. Lo interesante de esta primera presentación reside en que el punto de convergencia mínimo desemboca –para el horror de las interpretaciones liberales– en la conformación de un poder soberano fuerte que prevalece sobre la particularidad. Esta voluntad “común”, “firme”, “consistente”, “permanente”, cuyo actuar deviene ley, y que todos reconocen como suya desde el momento en que expresan el querer vivir juntos (según los puntos a-d), no puede sino conformarse *con* (y no contra, o separada de) las voluntades particulares contenidas dentro suyo; es decir, la voluntad común no puede escindirse de las voluntades particulares que contiene, ni reducirse o acotarse a

en cuanto institución de coacción. Poco más abajo sostiene que los preceptos de Maquiavelo se aplican a un Estado recién formado y en el cual el pueblo se resiste a la ley y está en guerra con el príncipe, mientras que en la época y el lugar en que él (Fichte) vive, ya hace siglos que el pueblo se ha ordenado bajo la ley y acepta la autoridad; por ende: “los príncipes están en paz con los pueblos, y en esta perspectiva no necesitan contra ellos ninguna política y ningún otro medio, para contenerlos, que la ley misma” (FSW XI 422; trad. cit., p. 97).

⁵ GNR § 16.III, GA I/3 435, FDN 225.

cada una de ellas en particular. Pues, ¿de dónde obtendría el poder y la legitimidad, si no es de aquellas voluntades sobre las cuales se aplica? Luego, si las voluntades particulares no integran la voluntad común, entonces entre ellas no hay concordancia ni subordinación, ni se cumplen los puntos “a-d”, ni existe realmente la voluntad común (sino sólo un nombre, una formalidad), y hasta el interés egoísta de seguridad se contradice a sí mismo.

Ahora bien, aquella doble cara del Estado que anticipamos (7.2, 7.5, 7.6) reaparece en esta primera parte de la argumentación (§ 16 I-III), dedicada a convencer a una eventual voluntad individualista, y luego se revierte en un enlace mucho más profundo y fundamental (§ 16.IV), según el cual no basta con el contrato solo o la expresión de conformar una comunidad,⁶ porque el concepto de voluntad común o universal tiene que encarnar un *poder real* que subsista en el tiempo y logre la *autoconservación*. De lo contrario, se potencian la inseguridad y la guerra de todos contra todos: “La voluntad común, como mera voluntad, es realizada, pero aún no es realizada como poder para conservarse a sí misma”.⁷ Por consiguiente, para que esta voluntad común no sea una mera entidad nominal y abstracta, requiere un poder real que esté por sobre los poderes particulares, y la única manera de conformar semejante poder consiste en reunir en la voluntad común la voluntad de cada uno de los particulares:

dado que cada uno se puede juzgar sólo según sus acciones, mientras ninguno transgrede la ley hay que admitir que su voluntad privada concuerda con la voluntad común, que, por tanto, su poder pertenece al poder estatal. [...] El poder de todos [...] mantiene en sus límites el poder de cada particular. [...] Pero tan pronto la ley es transgredida, por esto el transgresor es excluido de la ley, y su poder [es excluido] del poder de la [ley] misma. Su voluntad no es más concordante con la voluntad común, sino que deviene voluntad privada.⁸

La voluntad común subsume en sí la voluntad particular-privada, la *tiene* en el doble sentido del término: le proporciona una unidad superior y la conserva en determinados límites. En rigor, la voluntad privada no existe, o mejor, recién comienza a existir cuando comete una infracción o delito y,

⁶ El comienzo del apartado IV del § 16 refleja la ambigüedad del contrato (5.6): “En un punto del tiempo la voluntad común se ha exteriorizado realmente, y ha devenido legalmente universal mediante el contrato social cerrado con ella” (GNR § 16.IV, GA I/3 435, FDN 226). Como veremos (9.3), la totalidad no se conforma desde la sumatoria de partes contratantes, sino que ya está prefigurada, y los particulares pactan entre sí y –a la vez– con la voluntad común, es decir, lo horizontal se verticaliza.

⁷ GNR § 16.IV, GA I/3 435, FDN 226.

⁸ *Ibidem*.

por ende, se encuentra *fueras de la ley*. La ley es la voluntad común y la transgresión la contradice. Sólo en este caso la voluntad particular *se desgarra* de la voluntad común y *deviene* contraria, particularizada. Dado que, además, el delito se comete contra alguien, la voluntad del agredido también deviene particular, en cuanto parte en contienda con otra parte. De este modo se preserva por completo aquél “Tercero” que se necesitaba en el estado de naturaleza para dirimir los conflictos: “sólo el *Tercero* podría ser juez [...]; por tanto, hay que admitir que su voluntad sobre este conflicto es únicamente la voluntad común necesaria, sin ninguna influencia de sus voluntades privadas”.⁹ Si se observa detalladamente, este “Tercero” es el primero del que se desprenden los primeros y los segundos cualesquiera. No se trata de una parte más, sino de un todo del que se sustraen las partes, que se reintegrarán cuando se dirima el conflicto. Al excluir de sí la visión particular, esta voluntad común / universal está eximida de elementos particularistas.

En esta primera exposición continúa la doble cara del Estado (7.2), desde la instancia de mínima concordancia entre individuos egoístas que sólo quieren la seguridad recíproca, hasta la instancia de máxima como voluntad común que enlaza y contiene las voluntades particulares. Así, Fichte comienza interesando a una voluntad reticente, para luego mostrar las insuficiencias de tal visión y avanzar hacia el enlace fundamental. Si la voluntad común no logra un enlace consolidado, vinculante y limitante de las subjetividades, entonces la comunidad se halla siempre al borde de la disolución. El resto del parágrafo se dirige a alumbrar la estructura básica del Estado en base a esta concordancia mínima, y transita las posibilidades que se sitúan al borde del colapso. En el parágrafo siguiente (§ 17) profundiza en las determinaciones del concepto de Estado, es decir, en el objeto (5.3) o su aplicación (5.7). El punto firme expuesto aquí, el concepto de Estado, no se puede escindir del desarrollo ulterior, que esclarece la organización de la voluntad común más allá de las especificaciones institucionales del presente parágrafo.

8.2) EL PROBLEMA DEL ENLACE INJUSTO: DESPOTISMO Y DEMOCRACIA DIRECTA

En el desarrollo siguiente (§ 16, V-VI), Fichte se plantea la posibilidad problemática de una reunión social que consagre la injusticia, y la desenvuelve en dos modelos análogos en el modo de quebrar la reciprocidad: por un lado, el despotismo, en el que algunos poderosos se asocian para oprimir a los más débiles; por otro lado, la democracia directa, en la cual la multitud exaltada acelera la violencia. En ambos casos, un sector de la comunidad se dirige contra otro, como si no se hallase en reciprocidad, y como si el primero fuese un detentor exclusivo y excluyente de la presunta voluntad común

⁹ GNR § 16.IV, GA I/3 436, FDN 227.

(2.4). De nuevo, se trata de una voluntad particular y sectorial –de los más poderosos, o de la multitud exaltada– que se pone sobre o como si fuera la voluntad común. Según Fichte, la solución al problema de la injusticia se divide en pasos: en primer lugar, la anulación de la opresión; en segundo lugar, la actividad permanente de un poder que castigue todas las transgresiones a la ley y, en tercer lugar, la transferencia del ejercicio a uno o varios representantes que asuman la responsabilidad de sus actos. La estrategia de nuestro filósofo consiste en deshacer las suspicacias del nombramiento del ejecutivo, sus posibles connivencias con un determinado sector y, al mismo tiempo, legitimar la transferencia del poder público al tercero, a raíz de los desbordes que son fruto del poder en manos de la muchedumbre exaltada. Analicemos la argumentación.

Ante todo, Fichte examina rápidamente los distintos motivos por los cuales el “Tercero” se podría asociar con una parte y cometer injusticia, y menciona la preferencia por uno de los sectores, el beneficio propio, y el simple error. Luego, afirma: “Es posible que, en un enlace como el puesto, muchos se reúnan, o contra uno, o contra muchos [que son] más débiles, para oprimirlos con el poder comunitario”.¹⁰ Se generaría así un *enlace injusto*, o en los términos de Rousseau,¹¹ un contrato en el cual los más poderosos se consolidan ante los más débiles, los engañan, etc. La impugnación de Fichte se dirige a la raíz del asunto: ésa no es la voluntad común, sino la *voluntad común de los opresores*, que excluye la de los oprimidos y que, por lo tanto, es una voluntad irremediablemente injusta.¹² En la medida en que la voluntad que aparenta ser común excluye las voluntades particulares, el enlace deviene despótico. De ahí la importancia de la organicidad en el entrelazamiento de las voluntades particulares dentro de la voluntad común, tal como lo venimos señalando. Cuando la voluntad común se escinde y se contrapone a las particulares en función de un interés específico, el enlace deviene despótico y el poder se consagra unilateralmente. No es la voluntad de la ley, sino una voluntad contraria a la ley, y la Doctrina del Derecho no se concluye sin erradicar por completo esta posibilidad.

La solución del problema del enlace injusto (o de cómo prever que el enlace sea necesariamente justo) se presenta por pasos. En primer lugar, la opresión por parte de un sector genera una suerte de cadena de opresiones sucesivas; es decir, si sucede una vez, entonces sucederá continuamente. Los

¹⁰ GNR § 16.V, GA I/3 436, FDN 227.

¹¹ Rousseau, J.-J., *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, trad. J. López y López, Bs. As., Orbis – Hypsamérica, 1984, parte II, pp. 101 ss.

¹² “Su voluntad es, en este caso, en efecto, la voluntad comunitaria de los opresores, pero no es la voluntad común, pues los oprimidos no han dado allí su voluntad; no es la voluntad común antes constituida para la ley [...]. No es, por tanto, la voluntad de la ley, sino una voluntad orientada contra la ley” (GNR § 16.V, GA I/3 436, FDN 227).

opresores, en efecto, aspiran a ejercer el poder sin sufrirlo; por ende, presuponen que están exceptuados de la reciprocidad, y jamás se conciben como oprimidos.¹³ Este modo de pensar se desprende directamente de la lógica atómica-individualista, y según Fichte hay que extirparlo y reconfigurarlo por completo en la reciprocidad, hasta comprender que de la opresión a uno cualquiera se sigue necesariamente la opresión a sí mismo. Y para que esta comprensión se vuelva convicción, se tiene que cristalizar en ley: una acción injusta, por el solo hecho de ocurrir, se torna ley. En efecto, para delimitar si algo es legal o conforme a la ley, basta con identificar la ley y el acto (7.2). En este esquema, si la opresión y la violencia devienen ley, destruyen el estado de derecho y la justicia: “la ley jurídica no puede consistir en la proposición según la cual la injusticia deba ser declarada justa”.¹⁴ La contradicción reside en que la ley jurídica no puede convalidar la injusticia. Y aunque aquí la injusticia pueda legitimarse desde una injusticia anterior, la regresión se seguiría indefinidamente. Por ende, hay que extirpar completamente la injusticia originaria y sus derivaciones. La primera solución propuesta conduce a un camino sin salida.

En segundo lugar, se requiere un poder coactivo caracterizado por una constante actividad causal (*stet Wirksamkeit*); lo que significa que, si permanece inactivo (*unthätig*), se aniquila, y significa que su “*existencia (Existenz) en general* depende de su *existencia o exteriorización en cada caso particular*”.¹⁵ Por cierto, Fichte ya había detectado en torno del poder común dos posibles distorsiones (7.2): su extralimitación y su inactividad, extremos que en verdad son sinónimos, porque ambos desencadenan una injusticia tal que de ella sólo se siguen injusticias mayores. Por ley *constitucional* –esto es, una ley que se prescribe a sí misma ley–¹⁶ tienen que ser erradicadas *todas* las injusticias en su orden de aparición. Esto representa, para el poder superior, la responsabilidad de impedir con sus acciones la propagación de la injusticia.

Sin embargo, el problema del enlace injusto no ha sido resuelto. Porque la hipótesis del despotismo, o de la asociación de poderosos para oprimir a los débiles, se correlaciona con una versión simétrica e inversa, la del despotismo de la mayoría o de la comunidad entera contra uno o unos pocos. Si el poder ejecutivo está en manos de la comunidad entera, ¿quién le hará cumplir la ley a la comunidad? ¿Ante quién deberá rendir cuentas y hacerse responsable? ¿Qué sucede si, por exceso o por defecto, se extralimita o deja sin castigar ciertos crímenes? ¿Resulta idónea la comunidad entera para administrar el poder? Incluso suponiendo que la comunidad actúe como un todo homogéneo, y no como una multiplicidad caótica, dispersa y sin unificación; incluso

¹³ GNR § 16.IV, GA I/3 437, FDN 227-228.

¹⁴ GNR § 16.V, GA I/3 437, FDN 228.

¹⁵ GNR § 16.V, GA I/3 437, FDN 228.

¹⁶ GNR § 16.V, GA I/3 438, FDN 229.

bajo este se supuesto, la comunidad se convertiría en juez y parte, dificultando así su autolimitación (¿qué podría llevarla a contenerse?), y su dudosa eficacia generaría una situación de terror inmediato:

Una constitución tal, la *democrática* en el significado más propio de la palabra, sería la más insegura de todas las que se podrían dar, mientras haya que temer no sólo continuamente a las violencias de todos, como fuera del Estado, sino también de tiempo en tiempo la furia ciega de la multitud irritada que en nombre de la ley procedería injustamente.¹⁷

En la democracia directa, la multitud exaltada juzga y ejerce la fuerza de modo similar a la situación a-estatal, es decir, caóticamente y sin unificación. En ella no hay subordinación, sino espontaneísmo; no hay unicidad, sino multiplicidad errantes que evocan una mano invisible y se tornan dogmáticas (2.1). Si la comunidad entera es a la vez juez y parte, se reedita la situación natural escéptica, aporética y paradójica, donde las dos partes tienen razón (la juzgada y la que juzga), y entonces adviene el conflicto irresoluble y la disolución inminente del entramado o del Estado (7.4, 7.6). En suma, la sola comunidad resulta incapaz de juzgarse a sí misma y, por ende, de responsabilizarse de sus acciones; sobre ella no se podría invocar ninguna unificación que determine la aplicación del derecho. De este problema se sigue la tercera solución.

En tercer lugar, si la comunidad entera no puede ser al mismo tiempo juez y parte, necesita una *representación* en la cual enajenar la administración del poder público. De este modo, se deduce un ejecutivo (una o varias personas) que asume ante la comunidad el ejercicio del poder, y que se responsabiliza de sus decisiones:

Por lo tanto, la comunidad tendría que enajenar la administración del poder público, transferirla a una o varias personas particulares, pero que permanecerían responsables sobre la aplicación de la misma. Una constitución donde el administrador del poder público no tiene ninguna responsabilidad es un *despotismo*.¹⁸

En consecuencia, el problema de la reunión injusta (de una minoría poderosa hacia la mayoría más débil, o a la inversa) se resuelve finalmente con la

¹⁷ GNR § 16.VI, GA I/3 439, FDN 230. Más abajo, agrega: “la democracia en el sentido de la palabra explicado arriba, no sólo es una constitución impolítica (*unpolitische*), sino [también] una constitución absolutamente contraria al derecho” (GNR § 16.VI, GA I/3 440, FDN 231).

¹⁸ GNR § 16.V, GA I/3 440, FDN 231

transferencia de la administración del poder a un ejecutivo y, en contrapartida, con una institución que representa la supervisión y la ponderación del proceder del ejecutivo:

una ley fundamental de toda constitución estatal racional y conforme al derecho es que sean separados el *poder ejecutivo*, que comprende en sí mismo y en el cual no hay que separar [el poder] judicial y el ejecutivo en sentido estricto, y el *derecho de vigilar y enjuiciar cómo sea administrado el mismo*, al cual quiero llamar *Eforato* en el sentido más amplio de la palabra; que el último permanezca en la comunidad, pero el primero sea confiado a determinadas personas. Por tanto, ningún Estado puede ser gobernado *despótica o democráticamente*.¹⁹

“Despóticamente” significa que una minoría selecta gobierna con exclusividad, se proclama voluntad común sin serlo y no se responsabiliza de sus actos. Al igual que el dogmatismo, en el que una cosa-en-sí se desgarra de aquello que funda y resulta inaccesible para la conciencia, el despotismo propone un primer principio falsamente proclamado como tal, para justificar la dominación y no ofrecer ninguna respuesta hacia aquello que pretende constituir mecánicamente, los súbditos. Y “democráticamente” significa que la comunidad tendría, por sí misma, la facultad espontánea de organizarse y de resolver todos los problemas que se le presenten, como mera multiplicidad horizontal y sin ninguna configuración vertical o referencia a la unidad fundante. Este despotismo invertido se condice con el dogmatismo en su versión empirista (2.1). En este segundo caso, la mera coincidencia circunstancial de la muchedumbre exaltada también confunde su pretensión sectorial con el ejercicio de lo universal, y usurpa la condición fundante alegando un primer principio inescrutable.

En suma, la concretización de la voluntad común requiere de este proceso donde, por una parte, se tiene que transferir el ejercicio y la responsabilidad del poder soberano a un intérprete natural (5.6) y, por otra, se genera, no una división de poderes para evitar el enlace injusto, sino un organismo de control –el Eforato– que no forma parte directamente de la administración,

¹⁹ GNR § 16.VI, GA I/3 440, FDN 231. Dos precisiones ulteriores (8.6) sobre el Eforato: en primer lugar, en rigor el Eforato no juzga, sino que *controla* y reúne los elementos de prueba para *llamar* a un eventual juicio cuyo tribunal será la comunidad reconstituida; en segundo lugar, no permanece en la comunidad, como si ésta fuera algo subsistente y encajenado del Estado, pues la función del Eforato consiste en *convocar* a la comunidad para el eventual juicio, y sólo en ese momento la comunidad se escinde del Estado o, más precisamente, de los designados detentores del poder público. Por último, ni bien el juicio llega a una resolución, el Estado se reorganiza y la comunidad se disuelve y subsume en él. Sobre estos temas volveremos abajo (8.6).

aunque sí adquiere cierta dimensión institucional. Así como Fichte no escamotea ninguna facultad para el ejecutivo en sentido amplio, del mismo modo propone una institución que de alguna manera funciona como termómetro de la articulación entre gobernantes y gobernados.

8.3) LA CRÍTICA A LA DIVISIÓN DE PODERES

La neutralización de los dos polos, despotismo y democracia, se logra según Fichte mediante la división entre el poder ejecutivo y el Eforato. Sin embargo, no se trata de una división de poderes, porque el ejecutivo en sentido amplio contiene tanto el poder ejecutivo en sentido estricto (lo que resulta obvio de suyo) como el judicial y el legislativo (lo que no resulta nada obvio), y el Eforato no forma parte del gobierno, sino que es una institución con un poder sólo negativo.

Ya en la “Introducción” del *Derecho natural*, en el marco de la relación de esta obra con la visión kantiana del derecho en *Para la paz perpetua*, Fichte anticipa su posición en contra de la división de poderes.²⁰ La división de poderes carece de sentido en cuanto *alguien* debe *aclarar* e *interpretar* la voluntad común y la ley jurídica, para lo cual no conviene invocar la multitud, ni la suma de votos individuales, sino al que siempre considera al todo y sus necesidades, al responsable del dominio continuo del más estricto derecho, esto es, al administrador del poder ejecutivo. El ejecutivo ofrece la *materia* de la ley jurídica, mientras que la *forma* vinculante para el individuo se sigue de su consentimiento –no a tal o cual ley particular, sino al que se sigue de estar reunido en el Estado–. Luego:

Desde estos fundamentos y en este sentido se ha afirmado en nuestra teoría que no hay que separar en absoluto el poder legislativo, en la legislación civil, y el ejecutivo, sino más bien tienen que permanecer necesariamente reunidos. La legislación civil es asimismo una rama de la ejecución (*Ausübung*), en la medida en que en general sólo el derecho debe ser usado en la ejecución. El administrador del poder ejecutivo es el intérprete natural de la voluntad común sobre la relación de los particulares unos con otros en el Estado.²¹

El mismo conocedor y conductor de la voluntad común y de la ley jurídica lleva a cabo, de acuerdo con la razón y con la situación del Estado, la deducción del contenido de la ley en la figura de leyes positivas o decisiones/acciones de gobierno que, en un Estado racional, también se convierten

²⁰ GNR Ein.III, GA I/3 326, FDN 113 (5.5, 5.6).

²¹ GNR Ein.III, GA I/3 327-328, FDN 115.

en ley (7.2). Por ende, separar la legislación de la ejecución carece de sentido, porque en la ejecución está implícita la legislación.

En el marco de la crítica a la división de poderes en el § 16, y tras haber presentado suavemente al Eforato, Fichte insiste en esta argumentación: según la forma, la ley vincula y obliga a la persona por la sola adhesión a vivir en un determinado Estado; según la materia, se presupone que el Estado se organiza conforme a derecho, y la persona no puede sino estar de acuerdo con el derecho. Si el poder ejecutivo asume la responsabilidad de mantener el derecho, y si su fin es que domine el derecho, entonces también se le tienen que confiar los medios para la realización de ese fin. Por consiguiente, los decretos y reglamentaciones (*Verordnungen*) no son leyes nuevas, sino sólo aplicaciones más detalladas de la ley fundamental.²² Y, si entre el espíritu de la ley jurídica y sus aplicaciones no hay coherencia –o si las leyes promulgadas no son justas–, entonces surgirán desórdenes de los cuales el administrador será responsable.²³ En suma, así como la deliberación y la legislación se relacionan directamente con la toma de decisiones y con la realización de la voluntad, al ejecutivo le compete también la función de explicitar esas leyes y aplicarlas.

²² I. Nakhimovsky afirma: “En una imagen auténticamente rousseauiana, Fichte construye la legislación civil como un ejercicio del poder ejecutivo, o como aplicación de las leyes...” –y cita este pasaje (de GNR § 16.VI) aludido aquí–. Luego: “Según esto, las leyes significan consentimiento con la determinación del gobierno respecto de su contenido. «Uno sólo tiene que decir ‘quiero ser parte de este Estado’» –escribe Fichte en la reseña sobre el ensayo de Kant– «y de este modo uno dice todo». Fichte lo elabora en el *Fundamento del derecho natural*: «Cada persona se sujeta a sí misma a la ley cuando declara: ‘quiero vivir con estas personas, y así lo hago de acuerdo con *todas* las leyes justas que son dadas en este Estado’». Fichte sostiene que «uno no sería más inadaptado que las masas» para determinar «la verdadera voluntad común» [...]. Más bien, «el administrador del poder ejecutivo» –el uno donde «constantemente se ve la totalidad y el todo de necesidades, y el cual es responsable de la validez ininterrumpida del más estricto derecho»– era el «intérprete natural» de la voluntad general. Cada acto del ejecutivo tiene que devenir inmediatamente ley (como Fichte sugiere, cada ejercicio del poder público era la *Tathandlung*, el «acto-hecho», o el término de la *Wissenschaftslehre* para el acto real-constitutivo de la conciencia)” (*The Closed Commercial State. Perpetual Peace and Commercial Society from Rousseau to Fichte*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2011, pp. 156-158). La conexión resulta muy significativa: la cabeza del Estado, el poder ejecutivo intérprete de lo común, es la actividad productora de realidad. Nakhimovsky conecta la cima del *Derecho natural* con la cima de la Doctrina de la Ciencia. Este aspecto se relaciona con la necesidad de que el Estado produzca hechos mediante la ley (GNR § 8.V), como observamos (7.2).

²³ GNR § 16.VI, GA I/3 440-441, FDN 231-232. Como señala R. Schottky, si el ejecutivo no preserva la capacidad de interpretación de la voluntad universal conforme a la razón y, por tanto, no subsume la legislación, entonces no se podría hacer responsable de la concretización de la ley positiva (“Das Problem der Gewaltenteilung bei Rousseau und Fichte”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 9, 1994, p. 311).

En este punto se trasluce un segundo argumento²⁴ contra la división de poderes: además de carecer de sentido, jamás se alcanza, o resulta sólo aparente. Aun suponiendo la división, uno de los dos poderes asume la decisión última y subsume al otro:

Si el poder ejecutivo tiene que cumplir, sin réplica, la sentencia del judicial, entonces el poder ilimitado está en manos del juez mismo, y los dos poderes están separados sólo aparentemente en las personas [...]. Pero si el poder ejecutivo tiene el derecho de voto, es él mismo el poder judicial.²⁵

Así funciona la disyunción excluyente (2.1): o bien el ejecutivo se subordina al legislativo, o bien el legislativo se subordina al ejecutivo, y entonces la división resulta aparente, porque sólo uno de los dos tiene la decisión última. La separación nunca se alcanza y uno de los poderes prevalece sobre el otro.

En última instancia, Fichte pareciera considerar que, si tiene que haber un poder soberano, duplicar o triplicar su cabeza no haría más que debilitarlo, o dividir sus criterios, o generar disputas innecesarias, o retrasar la efectividad de sus intervenciones, etc., justamente en el punto donde la soberanía se juega su consistencia, esto es: en la actividad causal del Estado expresada en cada caso, una actividad tan importante que, de no ser aplicada –tal como sucede en los Estados habituales o reales (9.7)–, se multiplican los desórdenes. Si la limitación del ejecutivo llega a ser intrínseca al ejercicio del poder supremo mismo (como si los poderes divididos compartieran una efectividad similar), entonces, o se desencadena una lucha por el poder último y se dificulta la capacidad ejecutiva, o uno domina al otro, y la división se vuelve estéril e irreal. Según Fichte, el poder ejecutivo tiene que asumir a su cargo *todas* las funciones públicas, y mientras que el control y la delimitación son atribuciones de una institución extrínseca, el Eforato, que analizamos abajo (8.6).

²⁴ F. Oncina Coves afirma que para Fichte el equilibrio de poderes se torna “una fachada hipócrita que oculta impotencia e ineficiencia”, por lo cual el ejecutivo “deglute” a los otros poderes (“*Para la paz perpetua* de Kant y el *Fundamento del derecho natural* de Fichte: encuentros y desencuentros”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 9, 1994, p. 333); la impotencia concierne al primer argumento, la ineficiencia al segundo (p. 334). Con esta “fachada hipócrita” coincidiría J.-P. Kervegan, denominándola “confusión de lenguaje”, dado que la comunidad tiene una sola ley, la ley jurídica, y las leyes positivas son decretos de aplicación de esa ley fundamental (“O estado di direito no idealismo alemão: Kant, Fichte, Hegel”, trad. V. Castilho Moreira, en *DoisPontos. Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos*, Curitiba, vol. 4, n° 1, 2007, p. 115).

²⁵ GNR § 16.VI, GA I/3 441, FDN 232.

8.4) LAS FORMAS DE GOBIERNO

En el contexto de estas consideraciones sobre la distinción entre el Estado racional y el enlace injusto despotismo/democracia, y tras la crítica a la división de poderes, Fichte presenta una clasificación –a primera vista neutral, sin preferencias– de las distintas formas de gobierno que cada pueblo podrá adoptar según sus costumbres y modo de organizarse. Las formas de gobierno se dividen de acuerdo con la composición del ejecutivo o de acuerdo con el sistema de elección.

En cuanto a lo primero, si el ejecutivo queda en manos de una sola persona, se trata de una *monarquía*, mientras que si queda en manos de un cuerpo organizado (*organisirter Körper*), una *República* (*Republik*). En rigor, la monarquía prácticamente no existe, porque un hombre solo no puede hacerse cargo de todas las funciones ejecutivas y necesita de un cuerpo; por ende, la diferencia reside en que, en ese cuerpo organizado, si no se logra la unanimidad o concordancia absoluta, la decisión última recae en el presidente eterno (*immerwährenden Präsidenten*), la versión secularizada del monarca, o recae en el voto colectivo (*Kollectivstimme*) en la república. No obstante, Fichte aclara respecto del presidente que la figura de eternidad corresponde a una persona mística, que ciertamente varía físicamente (*ist eine mystische, oft auch wandelbare Person*). Este concepto apunta a la estabilidad más allá del recambio empírico.²⁶

²⁶ GNR § 16.VI, GA I/3 441, FDN 232-233. Fichte refiere al pasar la condición de persona mística más arriba (GNR § 16.VI, GA I/3 439, FDN 230). En la nota 17 de la traducción (FDN 429), F. Oncina, señala que toma este concepto del jurista T. Schmalz. En la última sección (“Derecho de la sociedad”) de *Das reine Naturrechts* (Königsberg, F. Nicolovius, segunda edición: 1795), Schmalz define a la sociedad como un contrato donde muchas personas se prometen mutuamente un fin común (§ 131), y afirma: “Puesto que los miembros de la sociedad, en la consideración hacia el fin de la misma, tienen todos una *voluntad completa*, entonces ellos pueden ser vistos, en virtud de la unidad objetiva de su voluntad, como una persona, con una intención aparte de todos, [y] que se llama personalidad *mística o moral*” (§ 135, p. 98). En nota, Schmalz cuestiona que se tenga por quimera que la voluntad completa esté en el Estado, pues el fin del Estado no es otro que la seguridad de los derechos externos y, entonces, si se quiere la seguridad, se quiere la sociedad. Aunque se puede distinguir entre fin y medio, la voluntad completa no es otra cosa que la absoluta unanimidad (pp. 98-99). De ahí que para Schmalz toda voluntad y poder se tenga que reunir hacia un mismo fin, y en este sentido propone un contrato de sumisión donde los particulares transfieren el derecho a elegir los medios, y se erige un poder supremo cuyo ejercicio es el gobierno, y cuya cabeza (*Oberhaupt*) es la persona física o moral, que a su vez es una cara de la doble personalidad mística, la administración, mientras que la otra cara es la sumisión (§§ 136-141, pp. 99-101). No obstante, más abajo (§ 159, pp. 179-180) Schmalz identifica la persona moral y la mística. Sobre esta relación de Fichte con Schmalz, ver: Rampazzo Bazzan, M., “Persönlichkeit und Denkfreiheit”, *op. cit.*, p. 382.

En cuanto a lo segundo, el sistema de elección se subdivide en los funcionarios electos y en el cuerpo elector. Si todos los miembros del poder ejecutivo son elegidos, se trata de una *democracia* en el sentido propio y adecuado del término, una democracia representativa, y en su versión *pura*. Si sólo algunos de los funcionarios son elegidos, se trata de una democracia *mixta*. En ambos casos todo el pueblo es elector. En la aristocracia también hay elección, sea ella en su versión *pura* (es decir, cuando el pueblo no interviene en la elección), o en su versión *mixta*, que coincide con la democracia mixta (el pueblo elige a algunos de sus funcionarios) y Fichte la denomina *aristodemocracia* (Aristo-Demokratie). Finalmente, también puede suceder que se elija a la persona que representa la cabeza última, el presidente eterno, y en este caso se trata de un *reino electivo* (Wahlreiche). Por lo tanto, en las distintas formas, o bien interviene toda la comunidad en la elección, o bien sólo una parte, y así el derecho a elegir resulta universal o restringido. La limitación sólo se podría fundar en el nacimiento, porque si se fundara en la dignidad o en el rango social, de modo que paulatinamente todo ciudadano pudiese alcanzar esa condición, entonces la limitación sería relativa, pero no absoluta. En el caso del derecho a elegir restringido según el nacimiento, se trata de una *aristocracia hereditaria*, que varía si se determina exclusivamente por el nacimiento o por la elección aristocrática de algunos cargos, como por ejemplo la nobleza (*Adel*) y los patricios (*Patrizier*).²⁷

Estas distintas formas (*Formen*) de composición del poder ejecutivo se legitiman y obtienen validez jurídica (*rechtskräftig*) mediante la ley o “voluntad originaria de la comunidad” en el momento en que se da a sí misma una Constitución (8.7). En la medida en que se conserve la institución del Eforato, todas estas formas –dice Fichte– se ajustan a derecho. En ese mismo tono de clasificador que no toma posición por ninguna de las formas, afirma que la adopción de cada una no corresponde a la Doctrina del Derecho, sino a la política.²⁸ En cierto sentido, parecería que las formas de gobierno no deciden las cuestiones importantes, y que mientras se conserve lo sustancial, el contenido jurídico básico, las formas son irrelevantes o dan lo mismo. En última instancia, el argumento remite a que *así lo quiso la voluntad común originaria*, con lo cual sugiere un elemento democrático. A su vez, la forma de gobierno adoptada depende de la naturaleza de la comunidad, sus costumbres y peculiaridades, el grado de desarrollo histórico, etc.

Pero Fichte desplaza su atención hacia el Eforato: lo importante de las distintas formas de gobierno reside en que, sean cuales fueren, el Eforato funcione con la mayor efectividad. Según la calidad del Eforato se definiría la calidad de la forma de gobierno. Así, en las sociedades en las que aún no ha sido introducido, porque la mayoría de sus hombres están en la barbarie,

²⁷ GNR § 16.VI, GA I/3 441-442, FDN 233-234.

²⁸ GNR § 16.VI, GA I/3 442, FDN 234.

a la estabilidad conviene la representación hereditaria. Aquí Fichte parece abandonar su abstención valorativa en favor de la representación hereditaria porque:

con ella el gobernante (*Gewalthaber*) injusto, que no teme a Dios y que no ha de temer a ningún tribunal humano, temerá al menos la venganza que, por todos sus crímenes, se acumulará sobre su descendencia quizás inocente y que, según la marcha necesaria de la naturaleza, con total seguridad caerá sobre su cabeza.²⁹

En este pasaje introduce una valoración específica: ante todo, contra la representación hereditaria propia de los pueblos bárbaros –no de los civilizados– y, por tanto, contra cierta limitación del voto, es decir, las concentraciones de poder que repugnan una instancia de control como el Eforato. Dado que la representación hereditaria se encuentra en las antípodas de la elección, cabe deducir que Fichte se inclinaría hacia alguna forma electiva, lo cual no deja de ser una conjeta. En la representación hereditaria y sin Eforato, en vez de estimular un reformismo gradual, Fichte apuesta a acentuar la tensión hacia una salida revolucionaria (2.5), la autodisolición del despotismo mediante un clima de injusticias donde los crímenes ulteriores se legitiman por los anteriores.

8.5) LA ELECCIÓN DEL EJECUTIVO

Más allá de las formas de gobierno, nuestro filósofo presenta un modelo de elección originaria del poder ejecutivo basado en la polarización de las partes (mayoría y minoría) que votan, y que tendría como horizonte la consagración de un presidente eterno –o para siempre–, rodeado de un cuerpo organizado. Así, la comunidad se divide en votantes y votados, y las personas elegidas para el ejercicio del poder público deben aceptar voluntariamente los cargos y responsabilizarse de la actividad realizada en ellos. La elección se efectúa a través del voto de cada uno y la concordancia absoluta de todos, que se logra a través de la polarización:

dados que el Estado deviene un Estado determinado mediante las personas que detentan el poder (*Gewalthabenden*) y mediante la ley que establece cómo deben ser elegidas, no hay ningún derecho para forzar a otro a reconocer al o a los representantes reconocidos por mí también como suyos. Si no pueden ponerse de acuerdo, la muchedumbre (*Menge*) más grande, y por eso más fuerte, se afirma en este lugar en el espacio, y los otros [...] tendrán que elegir,

²⁹ GNR § 16.VI, GA I/3 442-443, FDN 234.

o bien unirse al voto de la mayoría, por lo cual la elección deviene unánime, o bien escapar.³⁰

De las dos maneras se obtiene *unanimidad absoluta* de todos. La sociedad se divide entre electores y elegidos, es decir, entre dos “partes” que de alguna manera se ponen de acuerdo, y definen en este momento fundacional el sistema de elección. Si entre las partes no hay concordancia, o bien se produce esa concordancia por efecto de la mayoría y por incorporación o expulsión de la minoría, o bien se desecha la unidad social. El esquema apunta a que esta unicidad ha de producirse. ¿Por qué resulta tan importante que el resultado sea de concordancia absoluta? Quizás porque la elección misma debilita la conformación y designación del poder ejecutivo, muestra su carácter dependiente respecto de la sociedad; por tanto, cerrar la elección mediante una concordancia absoluta sería una manera de neutralizar la debilidad inherente al acto electoral. De ahí que la elección se refiera a un momento originario, no a un sistema estructurado con periodicidad. Ahora bien, aunque en el pasaje citado Fichte deja traslucir que sin gobierno y sin elección no hay Estado —o más precisamente: no hay Estado *determinado*—, la unidad no es el gobierno, sino *el Estado*. En otras palabras, sin transferencia del poder y sin un sistema de gobierno definido, el Estado aún permanece en la generalidad; una vez efectuados estos pasos, adquiere determinación. De ahí que inmediatamente afirme lo siguiente:

Así como un contrato en general deviene inviolable e inmodificable porque, pero también *sólo* porque, sin el mismo no sería posible una relación jurídica, así sucede también con el contrato en el que el Estado transfiere el poder ejecutivo a determinadas personas, y que queremos llamar contrato de transferencia.³¹

¿El Estado transfiere el poder ejecutivo? Para escándalo de las interpretaciones habituales sobre el concepto de Estado en Fichte (1.4), el pasaje no deja ninguna duda: el Estado no es el gobierno, como se suele creer desde cierto sentido común filosófico y como Fichte mismo dio a entender en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (3.5), sino un poder que subyace a las formas de organización; antes bien, el Estado es la comunidad objetivándose,³² produciendo sus propias instituciones, no como algo extrínseco, sino

³⁰ GNR § 16.VII, GA I/3 443, FDN 235.

³¹ GNR § 16.VII, GA I/3 443-444, FDN 235.

³² En la *Ética* de 1798 Fichte identifica comunidad y Estado: “el acuerdo sobre *sus derechos comunitarios* en el mundo sensible se llama *contrato de Estado*; y la comunidad que ha llegado a ese convenio, [se llama] Estado. Es un deber absoluto de conciencia unirse con otros en un Estado” (FSW IV 238, trad. cit., p. 271). Veremos que en otros pasajes (9.4) también sucede que Fichte trata los términos como sinónimos o intercambiables. En

como un proceso de auto-configuración. Delinear la figura del poder público no significa escindir los lazos entre gobernantes y gobernados, sino por el contrario mantenerlos en un plano de inmanencia.

Por consiguiente, una vez definidos los cargos, los funcionarios electos —prosigue Fichte— no pueden renunciar unilateralmente; tampoco la comunidad por sí sola los puede echar. La salida sólo se resuelve mediante el consentimiento de ambas partes. Aunque la comunidad parece separarse del poder público, su unidad con éste se vislumbra en que los administradores del poder estatal determinan la posición social de cada uno, de modo que su extirpación afecta a cada particular y a todo el tejido social.³³ Más aún: una vez definido el aparato estatal y las instituciones correspondientes, *la comunidad se disuelve* y deja de ser tal (8.6), porque la comunidad no permanece como contrapoder al ejecutivo, sino que está amalgamada en un mismo todo con lo social y lo estatal.

Todas estas aclaraciones sobre la elección mostrarían cierta afinidad de Fichte hacia las formas representativas, aunque en verdad no implica un sistema de elecciones periódicas, sino tan solo una definición originaria. De todos modos, lo que en última instancia distingue a un gobierno organizado racionalmente no reside en la forma, sino en que los funcionarios se vuelven *responsables* del ejercicio del poder. Pero para ello se deben cumplir los siguientes requisitos: (a) el uso exclusivo y libre del poder (*Macht*) o fuerza; (b) el derecho a fijar la contribución de los particulares al aparato estatal; (c) en cada caso tienen que hacer justicia y reprimir y castigar la injusticia; (d) administrar el poder de policía y su legislación; (e) el administrador del poder ejecutivo es un juez último contra el cual no hay ninguna apelación.³⁴

Se sobreentiende que el primer requisito (a) corresponde al monopolio de la fuerza legítima, pero sorprende el margen de discreción que Fichte le otorga a este poder “libre”, insistiendo en que no debe tener ninguna restricción. Este aspecto se comprende a partir de la inseparabilidad entre ejecutivo y legislativo, y abre todo un campo para la aplicación de políticas públicas sostenidas desde el Estado y que tiendan a consolidar la consistencia interna de la comunidad. El segundo requisito (b) se deduce del primero, y aquí la libertad del uso discrecional del poder adquiere mayor sentido: fijar impuestos es una potestad que el administrador no puede perder, porque sería como

la *Sittenlehre* de 1812 caracteriza al Estado como el apuntalamiento de la costumbre —al igual que la ley— en la comunidad: “La comunidad interesada por la costumbre es el Estado” (FSW XI 104). Y en la *Rechtslehre* de 1812 resulta contundente: “No hay ninguna comunidad sino dentro del Estado y mediante el Estado” (FSW X 543).

³³ “Una vez que alguien ha asumido el ejercicio del poder público, no puede renunciar a él unilateralmente, sino sólo con el consentimiento de la comunidad [...]. Del mismo modo, tampoco la comunidad puede suprimir unilateralmente el contrato con él, porque la administración estatal es su posición (*Stand*) en el Estado, su posesión asignada” (GNR § 16.VII, GA I/3 444, FDN 235).

³⁴ GNR § 16.VII, GA I/3 444, FDN 236.

encomendarle una tarea negándole los medios. El tercer requisito (c) resulta sumamente importante, no por lo que se suele destacar –la dimensión coactiva, asociada fuertemente con el cuarto requisito (d), el poder policial; es decir, lo relacionado con la injusticia–, sino por lo que no se suele destacar, a saber, que la cohesión social se garantiza sólo a partir de la justicia que se basa, como señaló antes, en el sostenimiento de la posición de cada uno. El significado de este sostenimiento Fichte lo explicita en los siguientes párrafos, y lo tratamos en el próximo capítulo (9.4). Únicamente a partir de la erosión de la justicia –o de la organicidad social– se comprende de manera cabal –y no distorsionada, destacando sólo lo coactivo y escatimando la función reparadora y social– la relevancia del aparato policial (9.7).

Ante semejante dotación de poder al ejecutivo, Fichte inmediatamente se pregunta: ¿cómo lograr que el “poder supremo del Estado”³⁵ se mantenga siempre firme y de acuerdo al derecho? En esta simbiosis entre el ejercicio del poder y el derecho descansa la estabilidad del Estado racional; de no conservarse tal consistencia interna, se debilita todo el conjunto político y social. Sin embargo, las primeras respuestas a la cuestión son insuficientes; en efecto, dice Fichte: los funcionarios deben tener como interés propio sólo el interés común, sin interferencias de índole material o afectiva; la justicia debe aplicarse en un tiempo prudencial; las sentencias judiciales deberán ser siempre coherentes, de modo que el procedimiento en un caso sirva, como si fuera una ley válida para siempre, de paradigma jurisprudencial de todos los restantes o siguientes casos; y todas las actuaciones (*Verhandlungen*) del poder estatal deben tener la máxima publicidad.³⁶

Cada uno de los aspectos permitiría prevenir la separación entre los ejecutores del poder público y el derecho. Ahora bien, ni por separado, ni todos juntos, alcanzan a responder satisfactoriamente el problema planteado. En otras palabras, pueden cumplirse todos esos aspectos y apartarse del derecho, pues ¿quién define el “interés común”? ¿Quién juzga los beneficios materiales o el peso de los afectos? ¿Qué garantiza que no se propague una sentencia injusta, y que todo esto se haga con suma publicidad? En suma, ¿quién determina, y cómo lo hace, que el poder ejecutivo se ha apartado del derecho?³⁷ Aunque sea imposible no acordar con todos estos aspectos, la pregunta inicial queda en pie, y en buena medida esta subsistencia se explica por los

³⁵ GNR § 16.VIII, GA I/3 444, FDN 236.

³⁶ GNR § 16.VIII, GA I/3 445-446, FDN 236-238.

³⁷ Obsérvese la oscilación de Fichte respecto de su propia respuesta: “Si los detentadores del poder administran su cargo según las leyes señaladas, entonces reinan el derecho, la justicia y la seguridad, y a cada uno le es perfectamente garantizado lo suyo en la entrada en el Estado. Pero, dado que de ninguna manera se piensa entregar a la confianza y fe, ¿cómo deben ser forzados los mismos detentadores del poder a atenerse a las leyes?” (GNR § 16.IX, GA I/3 446, FDN 238).

siguientes apartados, que en efecto parten de la hipótesis de ruptura entre el poder ejecutivo y el derecho.

8.6) EL MOMENTO REVOLUCIONARIO. LOS ÉFOROS

Aunque en el *Derecho natural* la instancia revolucionaria no desaparece por completo, resulta claro que no posee el mismo significado y fuerza que en los primeros escritos donde Fichte exhorta, contra el despotismo predominante, a promulgar el cambio abrupto o gradual (2.5, 3). La diferencia principal consiste en que ahora la revolución no ha de enfrentarse a un sistema jurídico-político que por su constitución misma consagra la injusticia y la desigualdad, que opprime la libertad y que se basa en una escisión insuperable. De ahí que la revolución no sea una instigación o situación positiva a lograr por el conjunto social; por el contrario, en el Estado racional la revolución es la última alternativa a un sistema degenerado, donde el poder ejecutivo y/o el Eforato quiebran el apego a la ley jurídica y las instituciones están al borde del colapso. La pregunta anterior (8.5), cómo lograr que poder y derecho siempre vayan de la mano, configura aquí el hilo conductor de una suerte de segundo momento de este § 16, para abrir y agotar todos los problemas y las soluciones posibles, hasta reducir al mínimo la posibilidad revolucionaria. Esta gradación degenerativa bordea la disolución del Estado.

Fichte muestra dos posibilidades en las que se quiebra la vigencia de la ley: (1) cuando no se aplica –en uno o más casos particulares, según un tiempo prudencial–; (2) cuando los administradores caen en contradicción manifiesta o perpetúan una serie de injusticias coherentes. Pero ¿quién juzga? ¿Quién determina que ocurre algo así? ¿Qué instancia se pone por sobre el ejercicio del poder soberano, siendo que, según se especificó en el último requisito (e) del apartado anterior, es el juez último? En verdad, no hay nada –o, lo que es lo mismo, no hay más que la unicidad absoluta indistinta– capaz de decidir este asunto crucial. En vez de apelar a la ley moral o a una abstracción para dirimir el conflicto, Fichte revierte la perspectiva y la vuelve intrínseca a la comunidad. Lo único que puede juzgar al juez último es la comunidad en un complejo movimiento de escisión frente al poder público. Y ¿cómo se determina que la comunidad sea *verdaderamente* la comunidad? ¿Qué es la comunidad? ¿En qué se basa su consistencia ontológica?:

Además, está demostrado que sólo la comunidad es la que puede juzgar al administrador del poder ejecutivo. Pero la dificultad es: ¿dónde está, pues, la comunidad, y qué es ella? ¿Es, entonces, algo más que un simple concepto? O, si ella debe ser algo más, ¿cómo se llega a realizar?³⁸

³⁸ GNR § 16.IX, GA I/3 446-447, FDN 239.

Si Fichte pensara que la comunidad es algo que está *por fuera o más allá* del poder soberano, al modo de una entidad que permanece independiente, subsistente y subyacente, entonces no tendría sentido formularse esta pregunta, porque la comunidad estaría allí, agazapada y siempre latente, a la espera de su despertar revolucionario. Sin embargo, Fichte se formula esta cuestión justamente porque no presupone la existencia de la comunidad más allá de la organización social-institucional; es decir, no concibe la comunidad sino en amalgama con el poder ejecutivo, conformando un mismo todo. En efecto, en un Estado racional todos los “miembros del Estado” –prosigue– son sólo *personas particulares*, no una comunidad. Aunque parece aludir a los funcionarios, se refiere a todos los ciudadanos, porque ninguno tiene *una voluntad que no sea la voluntad común que concluye en el poder ejecutivo*. Tomadas por separado, son voluntades privadas, y de ninguna manera una voluntad común contraria a la voluntad común establecida. En cuanto voluntades privadas, ocupan un puesto civil y social determinado, es decir, están kantianamente obligadas a cumplir con lo que manda la ley, que en el Estado racional no puede ser sino la ley jurídica. Si no cumplen con lo que la ley manda, se convierten en voluntades privadas *rebeldes*, y para ello ante todo se tienen que escindir de la voluntad común de la que forman parte. Así lo expone nuestro filósofo:

Ante el tribunal (*Richterstuhle*) del poder público, y dado que este tribunal se mantiene ininterrumpido, [y] se conserva continuamente, todos los miembros del Estado son sólo personas privadas, y no son ninguna comunidad, y cada uno siempre está sometido al poder supremo. La voluntad de cada uno es sólo su voluntad privada, y la única expresión de la voluntad común es ciertamente la voluntad del poder supremo. La comunidad no tiene ninguna voluntad aislada, y no se realiza ninguna comunidad en absoluto antes de que la misma separe su voluntad de la voluntad del poder ejecutivo.³⁹

En un Estado racional, la voluntad particular forma parte de la voluntad común y de la comunidad. Si quiere romper este lazo, tiene que separarse y devenir voluntad privada en un segundo sentido, no ya en el de obediente a lo establecido, sino el de una voluntad escindida de la común (8.1). Y si quiere reunirse con otras en una comunidad –esto es, formando en una *segunda* comunidad, otra comunidad (3.5)–, también tiene que separarse de la establecida y contraponerla al ejecutivo. La clave del asunto reside justo en

³⁹ GNR § 16.IX, GA I/3 447, FDN 239. Véase también: GNR § 16.IX, GA I/3 452, FDN 245. La inescindibilidad entre lo universal y lo particular vale tanto para los ciudadanos como para los funcionarios públicos.

la *escisión*: la persona particular no puede llamar a la comunidad –sostiene Fichte–, pues en tal caso desobedece y se vuelve voluntad privada rebelde, aislada y escindida. Y anota al margen: se trata de una voluntad privada que pretende elevarse a voluntad común.⁴⁰

En consecuencia, se produce una situación dual: o bien el poder ejecutivo tiene razón, y el particular es un rebelde; o bien el particular tiene razón, y el ejecutivo no cumple la ley. En ambos casos, se genera una escisión o desgarramiento. Sea cual fuere el resultado, requiere una intervención y una definición institucional, y requiere fundamentalmente un proceder estipulado para el caso. En tal sentido, si el particular no puede llamar a la comunidad sin ser declarado de inmediato rebelde, y si no cabe esperar que el ejecutivo se cuestione y enjuicie a sí mismo, debe preverse –razona Fichte– una institución que garantice el procedimiento acorde. Para ello se puede estipular constitucionalmente cuándo ha de reunirse el pueblo entero. Las reuniones periódicas son factibles en Estados pequeños y con distancias transitables; pero, además de perder dignidad al volverse una costumbre, las reuniones serían motivo de luchas faccioso-partidarias por apoderarse de la representatividad de la voluntad común. Fichte enfatiza su reticencia a la democracia asamblearia y plebiscitaria, y afirma contundentemente que en los Estados grandes este procedimiento es inaplicable. También dice, al pasar, que conviene que los Estados sean grandes.⁴¹ Tal vez el motivo de este rechazo se explique por el carácter de inestabilidad y las especulaciones sectoriales que conllevan la consulta popular.

Luego, el problema planteado aún no ha sido resuelto: ¿quién pondrá esta situación de excepcionalidad? Recién aquí Fichte termina de perfilar el funcionamiento del Eforato, o de los Éforos (*Ephoren*).⁴² Según lo anterior, se trata de un poder de control sobre el quehacer del ejecutivo y como modo de prevenir el enlace injusto sin caer en la división de poderes, y que se puede implementar en cualquier forma de gobierno (8.2–8.4). Aunque en principio nuestro filósofo lo dota del poder de enjuiciar y lo deposita en la comunidad,

⁴⁰ GNR § 16 IX, GA I/3 447 nota u, FDN 239 nota 18.

⁴¹ GNR § 16.IX, GA I/3 447-448, FDN 239-240.

⁴² En nota al pie, Fichte aclara que esta institución difiere del Eforato espartano y del veneciano, y se asemeja a los “*tribunos del pueblo*” de la república romana (GNR § 16.IX, GA I/3 449 n, FDN 241 n). Como apuntala M. Rampazzo Bazzan (“L’Eforato in Johann Gottlieb Fichte”, en AAVV, *Leggere Fichte, vol. II: Filosofia practica e dintorni teorici: antropologia, etica, diritto, politica, religione, estetica*, París, EuroPhilosophie Editions, 2008, pp. 81-89), Fichte presenta esta institución como alternativa a la prevención kantiana contra el despotismo, y siguiendo a C. Cesa y M. Gueroult, muestra las filiaciones con Althusius y Rousseau. Además de aportar que en ese momento Fichte leía sobre Rousseau un libro de F. W. Jung, Rampazzo Bazzan (pp. 89-90) agrega que, aunque sea muy parecido al tribunado de Rousseau (*El contrato social*, trad. M. J. Villaverde, Barcelona, Altaya, 1993, L. IV, cap. V, pp. 122-123), Fichte difiere del ginebrino en que la suspensión del derecho es total, e investiga los antecedentes del interdicto.

en rigor el Eforato no enjuicia, ni hay comunidad; sí fiscaliza y sí se mantiene al margen del poder gubernamental. Además, cabe subrayar cómo se deduce el Eforato: no de la necesidad de balancear el poder supremo, sino de la observación de responsabilidad de éste y de la imposibilidad del particular de disentir con el ejecutivo y declararse rebelde, de modo que para subsanar la ley tenga que salirse de la ley. Así, el Eforato constituye un poder muy peculiar que supervisa los procedimientos del poder público y dispone de la información al respecto, pero sin intervenir en sus actuaciones, sin tener la facultad de impugnar ni de realizar dictámenes, sin ejecutar ningún poder efectivo.

Por ende, el Eforato tiene un poder que es un no-poder, que es absolutamente *prohibitivo* y *negativo*, que se contrapone al ejecutivo (positivo) y se concretiza en el *interdicto de Estado* o interrupción de toda aplicación del derecho. En este lapso, los miembros del poder ejecutivo se convierten en voluntades privadas, en funcionarios suspendidos, separados de sus atribuciones y sometidos al juicio público, por lo que carecen de legitimidad para arrogarse la representación de la voluntad común. Los éforos convocan, en calidad de acusadores, *a la comunidad entera*. Y aunque ésta no se reúna empíricamente (pues podría articularse en cada ciudad y allí votar), conviene –subraya Fichte– que el evento se lleve a cabo con una importante movilización popular. En esta reunión, la comunidad se convierte en una entidad peculiar, *el pueblo*, que decide, con carácter plebiscitario, sobre la responsabilidad, o bien del ejecutivo respecto de las acusaciones, o bien de los éforos por el interdicto; no hay una tercera posibilidad. Uno y otro han de hacerse responsables de la situación. O bien los detentadores del ejecutivo, o bien los éforos, son declarados culpables de *alta traición*, y el daño tiene que ser reparado retroactivamente.⁴³

La resolución se encamina directamente hacia la polarización y hacia la exclusión de uno de los términos opuestos (2.1, 2.5); no obstante, Fichte deja abierta la posibilidad de una negociación previa al interdicto y como solución matizada del problema, entre los detentadores del poder ejecutivo y los éforos,⁴⁴ con lo cual se abriría toda una gama de problemas que nuestro filósofo no profundiza, por distintos motivos: ya sea porque los éforos carecen de poder efectivo, ya sea porque también se pueden corromper o especular desde sus intereses facciosos, ya sea porque la resolución última siempre recae en la polarización. De una o de otra manera, igualmente Fichte confía, quizás con exageración (en este texto, y sólo en este texto), en el proceder de los éforos, porque deposita en ellos la libertad, la seguridad del todo y, en suma, la garantía del cumplimiento del derecho.⁴⁵ Y los inviste de independencia

⁴³ GNR § 16.IX, GA I/3 449-452, FDN 241-244. Sobre la relevancia de las masas: GNR § 16.X, GA I/3 454-455, FDN 246.

⁴⁴ GNR § 16.IX, GA I/3 451, FDN 243.

⁴⁵ GNR § 16.X, GA I/3 453, FDN 245.

económica y sacralidad, por lo que un atentado contra un éforo es una agresión contra el Estado, y si proviene del ejecutivo constituye un motivo suficiente para declarar el interdicto.

Ahora bien, ¿acaso esta apuesta a los éforos no significa una división de poderes? Y si a ellos compete la declaración del interdicto, ¿conformarían un poder por encima del poder supremo, una conciencia moral que vendría a poner límites al actuar irrefrenable del ejecutivo?⁴⁶ Además, ¿por qué debería ser confiable esta institución? En rigor, los éforos no constituyen un poder equiparable al ejecutivo, ni se ubican fáctica o simbólicamente sobre éste; por el contrario, representan un canal institucionalizado que sirve de medición de una situación determinada, esto es, que permiten diagnosticar el nivel de aceptación y consenso de las medidas promulgadas por el poder público en los ciudadanos. De alguna manera, los éforos oficiarían de escenario *estatal* para el debate y discusión sobre las situaciones concretas, es decir, como foro que sustituye el espacio público que Fichte denunciaba cooptado por doctos serviles (3.1).⁴⁷ Y la credibilidad de esta institución no se legitima por sí, ni por su investidura, sino por sus acciones; en los términos de paridad, tanto el ejecutivo como los éforos son, en la misma medida, responsables de sus actos. A los éforos también corresponde la responsabilidad, ya sea por inacción, ya sea en el caso más extremo –cuando esta hipótesis fichteana parece fagocitarse la institucionalidad–: un eventual acuerdo espurio o complicidad directa o indirecta con el ejecutivo.

⁴⁶ Esta tesis la suscriben J. L. Villacañas (“Fichte y el derecho natural”, *op. cit.*, p. 37), aunque más abajo (p. 84 n), en una nota que reconstruye los referentes históricos del Eforato, dice lo contrario; C. De Pascale (“La teoria e la practica del diritto”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 9, 1994, p. 281), que enfatiza la inconsistencia del Eforato con la división de poderes, su ineeficacia, las consecuencias del levantamiento del pueblo –que equipara con la situación pre-estatal– y el problema de la elección de los mejores (pp. 281-283); y F. Oncina (“Para la paz perpetua de Kant”, *op. cit.*, p. 334), porque pese a que Fichte pretende separar moral y derecho, “su derecho político se disuelve en un moralismo político, en una política moralista” (p. 335), y la clave está en el Eforato, el “punto arquimédico” del *Derecho natural* (p. 336), que contiene la paradoja de, por un lado, reflejar al sabio, al filósofo platónico y, por otro lado, suponer un pueblo maduro y con capacidad de discernimiento que torna superfluo al Eforato. Además, agrega Oncina, si el pueblo no posee tal madurez, entonces no hay parámetros para que tome una decisión justa y, al fin y al cabo, la democracia directa y asamblearia, la de la violencia de la multitud exaltada que quería evitar, termina siendo la salvación (p. 337). Para R. Schottky (“Das Problem der Gewaltenteilung”, *op. cit.*, p. 317) Fichte se aparta del modelo de Estado de Rousseau precisamente con el Eforato, y también para I. Nakhimovsky (*op. cit.*, pp. 159-160) con el Eforato Fichte resuelve los problemas de la asamblea o referéndum regular en Rousseau, aunque no le concede demasiada relevancia.

⁴⁷ En buena medida, esta interpretación se condice con la exposición madura de la Doctrina del Derecho, *Das System des Rechtslehre* de 1812 (FSW X 632-634), donde Fichte se hace eco de las críticas y abandona completamente la figura de los éforos, pero propone un espacio público de sabios. Véase también M. Rampazzo Bazzan (“L’Eforato…”, *op. cit.*, pp. 101-103).

En tiempos de interdicto, la soberanía recae en la entidad auto-constituida y auto-proclamada como tal, *el pueblo* en su máxima expresión. En una primera instancia, el pueblo no se organiza espontáneamente y en secreto contra sus funcionarios; no se auto-constituye solo, sino en virtud de la convocatoria de los éforos y bajo el presupuesto de una situación grave. La decisión del pueblo –o a favor del ejecutivo, o a favor de los éforos– no puede dispersarse en una heterogeneidad de opciones, sino que se concentra en la disyunción excluyente y decide desde ella. El resultado, de no lograrse unanimidad absoluta, debe desembocar en una mayoría nítida y, como en la elección de los funcionarios (8.5), subsumir en ella o escindir de ella a la minoría.⁴⁸ ¿Qué sucedería, como cabe esperar de tal polarización, si la decisión no fuera nítida, sino reñida? Fichte confía en que una u otra opinión se expanda hasta ganar la mayoría, pero carece de una respuesta para lo que sería el peor escenario: una dualidad equilibrada y sostenida que extendería (¿por cuánto tiempo?) la interrupción del derecho. La única respuesta que se desprende de un escenario semejante es la división en dos.

Por más que en ciertos pasajes Fichte subraye la relevancia de los éforos, no deja de plantearse la posibilidad de que se alíen con el ejecutivo para oprimir al pueblo, y entonces todas las prevenciones –que se los elija de modo directo, que el cargo dure cierto tiempo, que rinda cuentas, etc.– resultan insuficientes.⁴⁹ Y aunque arguya que esta posibilidad sea improbable, la analiza y, nuevamente, la resuelve con un criterio práctico: si un particular convoca a la comunidad, comete un ilícito y debe ser declarado rebelde; pero si la comunidad se levanta espontáneamente, se auto-proclama y se convierte en pueblo, entonces se produce *de hecho* el interdicto.⁵⁰

Esta última posibilidad de que los éforos sean envueltos por el clima de corrupción generalizada, muestra entonces que, más que erigirse en institución última de decisión, conforman una suerte de salvoconducto para, al modo de un termómetro de la situación social concreta, prevenir desmanes mayores y ofrecer un escenario que el ejecutivo no alcanza a percibir. En este sentido, más que colocar al Eforato sobre el ejecutivo y como conciencia moral que se fuga del tratamiento del derecho (cuando no lo complica y destruye), cabría pensarla como una suerte de órgano interno, alejado de la toma de decisiones e interrelacionado con los efectos sociales de las mismas –por lo cual conviene que sea un poder separado y autónomo en su proceder–, capaz de expresar la concordancia o discordancia entre la cabeza y el cuerpo

⁴⁸ GNR § 16.XI, GA I/3 454-455, FDN 246-348.

⁴⁹ GNR § 16 XII-XIII, GA I/3 455-456, FDN 248-249.

⁵⁰ A. Damiani (“Autoridad política y soberanía popular”, *op. cit.*, pp. 45-46) distingue conceptualmente entre el interdicto declarado por los éforos y el que resulta del levantamiento del pueblo: mientras el primero “no implica un estado de excepción respecto de la norma constitucional, sino más bien el cumplimiento de dicha norma” (p. 46), el segundo se activa cuando fallan los mecanismos institucionales.

social, capaz de detectar el desmembramiento entre la conducción y la base. De ahí que entre el ejecutivo y los éforos cobren sentido las negociaciones previas y tratando de evitar el interdicto, más allá de la desconfianza que podrían suscitar. La idea sería siempre evitar una catástrofe social y política. En caso de que los éforos tampoco perciban la escisión entre gobernantes y gobernados, sólo resta una instancia efectivamente última (pero que a la vez, cabe preguntarse, si acaso no torna vacua a esta institución que Fichte cuidó tanto en pergeñar), el levantamiento del pueblo en una situación al borde del colapso y del hundimiento del Estado. Así lo expresa:

Toda persona privada que convoca a la comunidad *contra la voluntad* del poder ejecutivo –en el cual, hasta que la comunidad no sea reunida (*besisammen*), está depositada la voluntad común [...]–, es un rebelde [...]. Pero –hay que notar bien esto– el pueblo” –y agrega Fichte en nota: “Entiéndase bien, hablo del *pueblo entero*”– “nunca es rebelde, y la expresión *rebelión* utilizada respecto de él es el disparate más alto que jamás se ha dicho; porque el pueblo es en el acto y según el derecho el poder más alto, sobre el cual no hay nada; es la fuente de todo otro poder, y únicamente responsable ante Dios. Mediante su ensamble (*Versammlung*) el poder ejecutivo pierde, en el acto y según el derecho, su propio poder. Sólo contra un superior sucede la rebelión. Pero ¿qué es superior sobre la tierra? Pues ¡el pueblo! Podría rebelarse sólo contra sí mismo, lo que es absurdo. Sólo Dios está sobre el pueblo; por tanto, si debe poderse decir que un pueblo se ha rebelado contra su principio, entonces se tiene que admitir que el principio sea Dios, lo que podría ser difícil de demostrar.⁵¹

El ejecutivo carece de la facultad y de la legitimidad para producir la voluntad o el consentimiento de los gobernados. Y carece más profundamente de ellas cuando frente a sí se ha generado una totalidad inexcusable, el pueblo entero, que se auto-configura por contraposición a todos los poderes establecidos y muestra que tanto el ejecutivo como los éforos han perdido su capacidad de unificación y, por ende, carecen completamente de fuerza directriz y de legitimidad en sus respectivas funciones. Sobre el pueblo reunido, autoproclamado y sintetizado en una totalidad nueva y aparte, no hay nada que se pueda oponer. La escisión alcanzó su punto máximo de quiebre. Pero el desgarramiento contiene el desafío –nada desdeñable, de acuerdo con la crítica a la democracia directa (8.2)– de convertir (o de re-convertir)

⁵¹ GNR § 16.XIII, GA I/3 456-457, FDN 249-250. Entre la primera y la segunda oración citadas suprimimos la separación de párrafos y, como es visible, insertamos en la cita la nota al pie, para ponderarla en toda su fuerza y porque se trata de una aclaración muy significativa.

inmediatamente lo múltiple en Uno, de ponerse a sí mismo como totalidad y definir una nueva conducción. La sagrada concierne a ese momento prístino de unificación absoluta, el momento en que el pueblo es Uno.⁵²

Ahora bien, el momento revolucionario también se define con la disyunción excluyente: si en efecto el pueblo entero se reúne y se manifiesta, su expresión encarna la ley jurídica y resulta incuestionable e inapelable; de lo contrario, si no se efectúa la reunión del pueblo, será una parcialidad rebelde la que convocó o incentivó el levantamiento infructuoso y, como tal, merece todo el castigo y rigor de la ley vigente. El argumento de Fichte reside en que el poder injusto –sea cual fuere: el ejecutivo y los éforos, o los rebeldes– siempre es débil, y su debilidad precipita el resultado. En la correlación de fuerzas (2.5) se determina el lado de la polarización que subsiste, que será el más fuerte. En última instancia, si unos u otros han *interpretado* mal la situación, ello se mostrará como consecuencia práctica, esto es, o bien mediante el levantamiento, o bien mediante la pasividad o indiferencia del pueblo. Por consiguiente, la clave para decidir la contienda en favor de los detentores del poder o de los rebeldes radica en la cantidad de múltiples individuos que logren reunir. Así como el sujeto tiene plena libertad para, ante un múltiple dado, conceptualizar al objeto según su entender (4.6), y la praxis define si el conocimiento fue adecuado o no, del mismo modo la interpretación sobre los hechos mostrará la justeza de la parte que tenga razón en las acciones consecuentes.

Según el proceder polarizador de Fichte, caben dos posibilidades: o bien el pueblo entero se levanta, y los instigadores son elevados y consagrados como “custodios de la nación” o “éforos naturales”; o bien el pueblo no se levanta, y los rebeldes son castigados, devienen “mártires del derecho”.⁵³ Por lo tanto, pese a las apariencias de espontaneísmo, de autoproclamación o de síntesis desde abajo, el levantamiento del pueblo siempre contiene sus propios referentes, referentes cuyo destino se extrema al máximo y depende de la capacidad de interpretación de la voluntad común implícita y de la ejecución y acción de la misma, es decir, de que sea una voluntad que responda. El fracaso de la rebelión se explica: o bien porque la opresión y la inseguridad no se perciben o no se dan realmente (o, podríamos agregar, sólo se dan para un sector); o bien porque el pueblo no está lo suficientemente despierto

⁵² “Su levantamiento” –esto es, el levantamiento del pueblo entero–, según la naturaleza de la cosa, no sólo según la forma, sino también según la materia, siempre es justo, porque hasta que la inseguridad y la mala administración no oprima *a todos* y devenga un peligro universal, cada individuo sólo se cuida a sí y busca abrirse paso tan bien como pueda. Nunca se ha levantado un pueblo, y nunca se levantarán como un hombre (*Ein Mann*), si la injusticia no ha llegado al punto supremo”, GNR § 16.XIII, GA I/3 457, FDN 250.

⁵³ GNR § 16.XIII, GA I/3 457-458, FDN 251.

como para reclamar por sus derechos. En ambos casos, los rebeldes son castigados por no haber interpretado adecuadamente la situación.⁵⁴

En suma, el momento revolucionario no se erige como vertebración del Estado racional; por el contrario, en el *Fundamento del derecho natural* está acotado a su mínimo alcance.⁵⁵ Ante todo, el Estado prevé una serie de instancias para acompañar la articulación entre el poder público y los ciudadanos, y en este contexto específico los éforos cumplen una función mediadora. En caso de obturación, el relevo social para impugnar el módulo ejecutivo-éforos se estrecha a los particulares instigadores y rebeldes que sólo pueden salvar su accionar en caso de lograr un levantamiento absoluto de la comunidad, constituida entonces como pueblo. Pero ni el pueblo, ni la comunidad, existen previamente, porque *no existen por separado del Estado*, no conservan una independencia respecto de la organización vigente. Luego, el proceso se torna bastante peculiar: de pronto –una inmediatez compleja, crítica, difícil de captar– el pueblo se convierte en Uno, y su voluntad resulta inapelable. La disposición argumentativa de Fichte lleva vertiginosamente a la disyunción excluyente.

A primera vista, la resolución sería una suerte de respuesta empírica para un problema de índole conceptual –el de limitar el ejercicio del poder ejecutivo a lo que circunscribe el derecho–, porque la verdad del momento revolucionario sólo se define en los hechos. Pero la respuesta al problema no puede ser empírica, sino conceptual. Por una parte, el modo de tratar el tema lleva a Fichte a pergeñar un procedimiento para racionalizar y resolver un momento que parece escapar al ordenamiento del poder estatal, o al menos llevarlo a un extremo, al borde del colapso. Por otra, lo que prima en el momento revolucionario es el proceso de estabilización. Al modo de un testeo práctico en busca de la voluntad, la manera de resolver el conflicto consiste en saturar por polarización y producir una nueva amalgama, y así no queda más opción que abrir todas las posibilidades y trazar los caminos de continuidad hacia el retorno de la estabilidad jurídico-estatal. Por ende, la zozobra serviría de re-

⁵⁴ “Si el pueblo no se levanta, esto demuestra, *o bien* que la opresión y la inseguridad pública no llegaron aún a ser suficientemente observadas, o que no existen realmente; *o bien* que el pueblo aún no se ha despertado como para querer la libertad y para la intuición de sus derechos [...]. Los exhortadores del pueblo serán castigados como rebeldes [...]. Ellos deberían haber conocido mejor su nación” (GNR § 16.XIII, GA I/3 458, FDN 251).

⁵⁵ En consonancia con esta idea, F. Oncina (“El tempo del derecho de Fichte”, *op. cit.*, p. 330) sostiene que revolución y derecho son incompatibles, porque la primera conlleva la destrucción del segundo, y porque el ritmo del derecho es lento y se basa en la ley de coherencia/consecuencia, mientras que el de la revolución es acelerado. Y critica el levantamiento del pueblo en términos de “apocalipsis”, “Juicio Final”, violación de la constitución, y las figuras del indolente/cobarde y del rebelde/mártir o esclarecido (pp. 333-334). Concluye: “Fichte parece haber comprendido que para ser progresista tiene que ser conservador” (p. 334), porque elige al hombre probo y maduro para los cargos públicos; esta observación se puede aplicar a la estrategia de estrechar la revolución.

creación fundacional que muestra la relevancia tanto de la estabilidad y consistencia interna del orden estatal, como de la legitimación (o deslegitimación) de la conducción desde el todo (5.6). Esta relevancia se refleja en el último tema del § 16, la Constitución.

8.7) LA CONSTITUCIÓN

En un Estado racional, la Constitución significa la columna vertebral de estabilidad, sostén y continuidad del derecho, por cuanto en ella se enlazan las voluntades particulares en una “voluntad común originaria”.⁵⁶ La Constitución, la ley de leyes, define al Estado, expone el punto máximo de convergencia, concordancia y unanimidad absolutas. Fichte le dedica a este tema los últimos apartados del § 16, y más extensamente el § 21 –aunque, en este último caso, desplazándose hacia un significado empírico (9.7)–.⁵⁷

Aquí ya no se plantea, como en los primeros escritos (3.1, 3.3, 3.5), si el pueblo tiene derecho a cambiar la Constitución, a la que declara inmutable y válida para la eternidad; al menos, no convalida una modificación sustancial, sino sólo modificaciones accesorias concernientes a la legislación civil y a las transformaciones económicas de la sociedad. Porque, para realizar un cambio sustancial de la Constitución, se requiere unanimidad *absoluta*, que se distingue de la *relativa* –donde hay una mayoría y una minoría, y donde la segunda se acopla a la primera, como en los casos anteriores (la elección y la decisión en el interdicto)– en que la disyunción se presenta en términos de exclusión: sólo pueden permanecer en el Estado quienes estén de acuerdo con la Constitución.⁵⁸ Por consiguiente, en este esquema del Estado racional el cambio revolucionario no tiene lugar, salvo bajo los parámetros analizados arriba (8.6), que como observamos son extremos y rayanos a la disolución o escisión de la comunidad, y de ahí que sea tan importante ponderar este párrafo en su visión de conjunto. Un cambio sustancial de la Constitución debe tener unanimidad absoluta, sin ningún disidente. No obstante, Fichte siempre deja entreabierta una posibilidad: “Si la Constitución es ilegítima (*unrechtmässig*), puede ser cambiada por una legítima”.⁵⁹

⁵⁶ GNR § 16.XIV, GA I/3 458, FDN 251.

⁵⁷ M. Rampazzo Bazzan (“L’Eforato…”, *op. cit.*, pp. 93-95) llama la atención sobre la diferencia semántica entre *Verfassung* (sentido amplio) y *Konstitution* (sentido jurídico preciso) desde la *Doctrina del Derecho* de 1812. En este contexto del *Fundamento del derecho natural*, *Konstitution* refiere al cuerpo de leyes fundamentales del Estado, y se aproxima al de *Para la paz perpetua* de Kant, esto es, al acto de la voluntad universal por el cual la multitud deviene un pueblo.

⁵⁸ GNR § 16.XIV, GA I/3 458-459, FDN 251-252.

⁵⁹ GNR § 16.XIV, GA I/3 459, FDN 252. No dice lo mismo Fichte en el “Apéndice” de *Sittenlehre* o *Ética* de 1798, donde cualquier Constitución, por ilegítima que fuera, es preferible a ninguna (FSW XI 125; trad. cit., p. 366). Pero esto no contradice lo afirmado aquí.

¿En qué contexto sería ilegítima una Constitución? Únicamente en aquel en que no se cumplen los principios jurídicos establecidos aquí, en el *Fundamento del derecho natural* (libertad, igualdad, consentimiento, responsabilidad, etc.), es decir, en el despotismo. Por eso, la incitación revolucionaria de los primeros escritos de Fichte se corresponde justamente con esa contienda argumental, mientras que en este caso el ámbito de problematización es completamente diferente. La legitimidad involucra el modo como los ciudadanos están amalgamados social, jurídica y políticamente: en el despotismo la articulación resulta forzada, tensa, resistida, consumida por la opresión (2.4), y entonces sólo queda como luz hacia la racionalidad la revolución (2.5). En cambio, el Estado racional del *Derecho natural* prevé otro tipo de articulación basado en la libertad, en la igualdad y en la interacción recíproca, conceptos todos que desembocan en la voluntad común. Por tanto, si el cambio de Constitución fuera sustancial, lo sería orientado hacia esta voluntad común, mientras que, si fuera accidental, no modificaría significativamente lo expuesto.

Además, la organización racional del Estado arroja el mismo aspecto paródjico que antes Fichte (3.5) explicaba por la sociedad y la moral: el buen funcionamiento del Estado equivale a su superfluidad o, mejor, a su imperceptibilidad:

Más bien, cuanto mejor organizado (*eingerichtet*) esté el Estado, tanto menos se lo notará, porque, por su fuerza en reposo, por su peso interno, toda posibilidad de su actividad causal externa ya en el surgimiento está superada. Él mismo se inhibe a actuar.⁶⁰

En este enigmático pasaje Fichte sugiere que el Estado, cuando funciona bien, se torna imperceptible; es decir, su sola presencia conlleva ordenamiento, y no necesita exteriorizar su actividad causal porque ya se efectiviza. El Estado, por su propia importancia y sin hacer nada, genera una legalidad y fomenta la costumbre de cumplir con la ley; así se disuelve la tarea coactiva de enderezar las voluntades errantes. En este sentido, el Estado contiene, desde su origen, una finalidad *cultural* y *pedagógica*, la de dirigir, orientar o conducir las acciones conforme a la legalidad y establecer un marco jurídico básico. Todo esto el Estado lo produce con su sola presencia, por su propio peso sin más. De ahí que inhiba su actuar, pues las fuerzas subjetivas ya están orientadas según los designios del Estado y se ordenan mancomunadamente hacia el fin común. Ahora bien, deducir de un pasaje como el citado que, por ejemplo, el Estado se circumscribe a la coacción o está condenado a la superfluidad (e incluso que es un concepto más de este dispositivo jurídico), constituye una distorsión. No sólo el Estado no se circumscribe a la coacción, sino

⁶⁰ GNR § 16.XV, GA I/3 459, FDN 253.

que manifiesta ya aquí que se orienta hacia funciones –por así decir– más nobles o elevadas (pero no por ello menos necesarias), sino también que su eventual superfluidad se explica, paradójicamente, por su presencia, que no se reemplaza en absoluto con la moralidad, sino que es condición para que comience el perfeccionamiento de las costumbres.

Luego, Fichte agrega que el Estado se dirige a decidir los conflictos entre los ciudadanos sobre la propiedad. En cuanto marco de orden ya conformado, o en cuanto dirección de las fuerzas individuales según la perspectiva de la voluntad común, secundariamente administra los conflictos entre particulares. Por lo tanto, el Estado primero actúa (o deja de actuar, por su sola relevancia) y luego arbitra. Si la ley resulta ser clara, simple y comprende la mayor cantidad de casos posibles, entonces –razona Fichte– los litigios disminuyen considerablemente y cada uno puede refrendar para sí la aplicación justa y precisa de la ley, evitando la indeterminación y el deseo de apoderarse de los bienes de otro. En este segundo aspecto sucede lo mismo que con el primero, a saber, el buen funcionamiento del Estado torna invisible su actuar:

Pues, ¿de dónde surgen todos los crímenes sino de la codicia y de la pasión irritada por ella, o también de la carencia y de la pobreza, que no tendrían lugar si la ley cuidara debidamente la propiedad de cada uno? ¿Y cómo pueden surgir esos crímenes una vez que las fuentes de los mismos son desviadas? Una buena ley civil y la administración estricta de la misma, suprinen totalmente la aplicación de la legislación criminal.⁶¹

Si el Estado asegura, primordialmente, la posición social-económica de cada particular, de modo que no llegue a la situación en la cual su riqueza o miseria lo coloque al borde de la marginalidad como para inclinarse al delito (por ambición o por necesidad), entonces la legislación criminal o aplicación de la ley y de las penas correspondientes serán, no moneda corriente, sino un puñado de casos aislados. La fuente de todo delito –suscribiría Fichte– es la desigualdad, y de ahí que el Estado racional, el buen Estado, el del “pueblo feliz”,⁶² se concentra en la *justicia*, una justicia que –como rémora de Platón– se erige en columna vertebral de este sistema. Pero no se trata de una armonía de castas o individuos concertados cada uno en sus funciones específicas y bajo una estructura jerárquica natural. En el organicismo fichteano genera repugnancia la jerarquización pre-moderna. Tampoco se trata de una reparación utilitaria e individualista que encumbría al propietario junto con la protección de sus bienes, como sucede con el liberalismo. Como veremos (9.4), la justicia que defiende Fichte atañe, ante todo, a lo social y económico, pero

⁶¹ GNR § 16.XV, GA I/3 459-460, FDN 253.

⁶² GNR § 16.XV, GA I/3 460, FDN 253.

también se podría extender a la cultura y a la educación en general, es decir, a derechos sociales. La coacción, la penalidad, el poder policial, el arbitraje, etc., ocupan un lugar secundario (9.6, 9.7). En consecuencia, si la legislación penal se torna superflua e innecesaria, y si el Estado ya se muestra en sí mismo organizado –de modo que los extremos de codicia y pobreza no surjan–, toda esta imperceptibilidad resulta posible porque el Estado ya cumple con la función *primordial, fundamental y distintiva*, de actuar conforme a la racionalidad y poner a cada particular en una posición social (o en propiedad) y articularlo en la instancia del intercambio común. Esto hace consistente a la Constitución, porque brota con ella una amalgama de tipo organicista donde ninguna parte queda afuera de la totalidad vital.

En este cierre optimista de Fichte, que en cierta medida contrasta con la tonalidad general del párrafo, el ejecutivo y los éforos tendrían poco trabajo, y no habría sustento para la revolución o para la muchedumbre exaltada y sin ley. Porque, concluye –con otra rémora platónica e intelectualista–, si a los hombres se los obliga a reflexionar (*Bedacht*) prudentemente, se los conduce a trabajar con reflexión y prudencia.⁶³

8.8) LA CONCEPCIÓN POSITIVA DEL ESTADO

Sin dudas, el desarrollo del § 16 del *Derecho natural* ofrece un abanico de temas bastante heterogéneo y la ilación parece entrecortada, pero a la vez se puede reconstruir y explicitar una profunda conexión interna. En líneas generales, se observan tres grandes momentos en el desenvolvimiento del párrafo: en primer lugar, la deducción del Estado, la caracterización y la conformación del poder público; en segundo lugar, un momento más conflictivo donde, por medio del rol del Eforato y del levantamiento del pueblo, Fichte bordea la posibilidad de quasi-destrucción total de las instituciones y de la comunidad misma; y por un último, un tercer momento donde el escenario jurídico-político hipotético se sitúa justo en las antípodas de lo anterior, esto es, en la armonía del funcionamiento del Estado. Los distintos tenores acentúan o debilitan lo que denominamos las interpretaciones habituales sobre el concepto de Estado en Fichte (1.4), y conducen a lo que subrayamos con insistencia: en contraste con la crítica al despotismo, donde emerge una concepción negativa, la propuesta del Estado racional en esta obra expone una centralidad inusitada para las interpretaciones anteriores, insoslayable (y no relativizable) para este contexto y para el conjunto de la filosofía jurídico-política de Fichte, una centralidad que a partir de este párrafo sólo acrecienta su relevancia.

En la deducción del concepto de Estado (8.1) en los primeros apartados, Fichte apunta a convencer a la voluntad atómica y egoísta con un mínimo de

⁶³ *Ibídem.*

convergencia que tendría que aceptar, y la reconduce hasta la voluntad común, que se erige no sólo como concepto o formalmente, sino también se concretiza y cristaliza en un poder supremo real y efectivo, para lo cual tiene que subsumir en sí –y no escindirse de y contraponerse– a las voluntades particulares que, desde ahora, sólo serán tales en la medida en que quiebren la ley o ingresen en un litigio. La voluntad común contiene y delimita, bajo la columna vertebral de la ley, a las voluntades privadas, cuyo poder ya ha sido transferido al Tercero, que en rigor es un Primero del que se desprenden y separan las dos partes en conflicto. Así, la voluntad se retrotrae a un enlace fundamental que concierne a la consistencia del Estado y donde lo común prima sobre lo individual, porque lo posibilita entrelazándolo. Todo esto debe resultar aceptable incluso para el particular más reticente e individualista, en virtud de la conflictividad que se evidenció en el estado de naturaleza analizado en el capítulo anterior.

La importancia del vínculo entre partes e interno a la totalidad se torna más cristalina aún a partir del contraste con el enlace injusto (8.2), donde el poder ejecutivo se asocia con un sector de la sociedad para atentar contra otro sector y, en este sentido, usurpa la voluntad común y, en nombre de ella, consagra la opresión. Ante semejante escenario, Fichte propone como primera solución la reciprocidad según la cual de un solo acto injusto se sigue y se legitima toda una cadena de actos similares; pero esta perspectiva no resuelve el problema. La segunda solución consiste en refrendar con una ley constitucional el que el poder ejecutivo tenga que actuar siempre, castigando las injusticias según su orden de aparición. Sin embargo, en caso de que el enlace injusto sea, no entre una minoría poderosa contra la mayoría débil, sino a la inversa, el de una mayoría irritada y enceguecida, ¿quién juzga? ¿Quién juzga a la muchedumbre exaltada? Tampoco parece viable. La tercera solución señala la necesidad de representación: el poder de la comunidad entera tiene que ser transferido a una o a varias personas que conformarán la cabeza o poder ejecutivo –contra la democracia directa–, un ejecutivo que a su vez se haga responsable de las decisiones y que –contra el despotismo– sea controlado por otra institución, el Eforato, capaz de llevarlo a juicio. En suma, todo enlace que se aleje de los parámetros básicos de igualitarismo y busque beneficiar a un sector, se convierte en enlace injusto, y la deducción del concepto de Estado tiene que prevenir esta posibilidad exponiendo las instituciones implicadas.

La crítica de Fichte a la división de poderes (8.3) permite perfilar las atribuciones del ejecutivo y deslindar el funcionamiento del Eforato. Si el ejecutivo gobierna, y si sus actos son leyes, y si procura el cumplimiento de las sentencias, entonces no puede sino reunir en sentido amplio las funciones ejecutiva (en sentido restringido), legislativa y judicial. Dividir este único y mismo poder trae las dificultades indicadas, de modo tal que, o bien son uno, o bien no hay poder supremo y se erosiona la institucionalidad. Por lo tanto,

para Fichte este poder supremo, si es tal, no se divide. De ahí que el Eforato, estrictamente, no sea un poder más, sino un no-poder o poder negativo; es decir, vigila la concordancia de las leyes positivas con la ley jurídica, pero en rigor tampoco juzga, sino que fiscaliza y, a lo sumo, produce el interdicto para que la comunidad juzgue. No es un contrapoder efectivo, no se coloca ni a la altura del ejecutivo, ni por encima de éste; es más bien un detector de la llana situación social en la recepción de los dictámenes del ejecutivo. En este sentido, no hay división de poderes, ni disputa sobre dónde reside la soberanía. En cuanto intérprete facultado para explicitar los contenidos de la ley jurídica, el ejecutivo concentra un liderazgo natural, pero cuya legitimidad se juega en el ejercicio mismo del poder, y sobre esta tarea de aplicación los éforos observan y ponderan su funcionamiento.

En la clasificación de las formas de gobierno (8.4) Fichte sugiere cierta articulación entre la conducción (monarca o presidente eterno) y el cuerpo organizado, con todos, con ninguno o con algunos de los cargos por elección o herencia. El argumento se orienta a que una sola persona no puede tomar todas las decisiones en todos los ámbitos; pero, a la vez, o el cuerpo está muy bien organizado y toma decisiones armónicamente –una presuposición que, en el orden de los desafíos de este *Derecho natural*, sería un tanto inapropiada–, o se requiere una decisión última. Sea cual fuere la forma de gobierno y de elección, ellas se definen constitucionalmente con la voluntad común originaria, y lo importante es que el Eforato observe su funcionamiento. En verdad, lo importante no es el Eforato en sí, sino la estabilidad y consistencia interna que los éforos tendrían que percibir a nivel social. Incluso Fichte prefiere la representación hereditaria en los pueblos bárbaros como señal de estabilidad interna y, paradójicamente, como modo de extremar las contradicciones hacia una salida revolucionaria.

La elección y conformación del poder ejecutivo (8.5) de alguna manera termina de moldear la deducción del Estado, pues mediante la polarización donde la mayoría subsume a la minoría, se produce por unanimidad la determinación del intérprete natural que culmina la encarnación de la figura del cuerpo estatal. Aunque en rigor no se trata de un sistema de elección, sino de una elección originaria o del consentimiento básico para la conformación de la voluntad común, y aunque el procedimiento busca establecer una concordancia absoluta, la raíz del planteo de Fichte es democrática –obviamente no en sentido directo, sino representativo– y también se rige por la legitimidad o consistencia interna. Ahora bien, queda absolutamente claro que el Estado no es el ejecutivo o el aparato gobernante, sino la comunidad misma que se objetiva transfiriendo su poder y la interpretación de la voluntad común a una persona o conjunto, y que de esta manera termina de concretizarse y de configurar un Estado determinado. Una vez efectuado este movimiento, la comunidad se disuelve, o mejor, se subordina a la totalidad conducida por el

ejecutivo. En este punto, la comunidad carece de capacidad fundante o soberana y se identifica directamente con todo el Estado y, por ende, también con su conducción. En la secuencia de atribuciones del ejecutivo (a-d) se destaca, ante todo, el que sea un poder libre, no mecánico, lo cual supone cierta discrecionalidad, que no cabe objetar como abuso –dado que es responsable de sus actos y su legitimidad se juega en la aplicación–, sino antes bien concebir como la fuente de políticas públicas en el organicismo donde cada uno debe poder vivir de su propio trabajo (9.4, 10.3). Éste es el significado primordial de la justicia y de la estabilidad, que sitúa en un lugar secundario los componentes represivos y coactivo-penales-policiales. No en estos últimos, sino en la posición social y en la interacción de cada miembro de la comunidad orgánicamente articulada, reside la clave de la justicia, y sólo subsidiariamente en los daños o crímenes a reparar.

Con la dotación de semejante poder al ejecutivo, la pregunta subsiguiente –sobre cómo lograr que siempre actúe conforme a derecho– abre lo que se podría considerar, a grandes rasgos, el segundo momento del § 16. Los requisitos (a-d) enumerados por Fichte (la visión de interés común e independencia de los funcionarios, el tiempo prudencial para la concreción de la justicia, la coherencia o jurisprudencia, y la publicidad) son a todas luces insuficientes para garantizar la identidad entre poder y derecho. Si a esto se suma que el ejecutivo también es juez último sobre el cual no hay apelación (requisito e), el problema queda a la vista.

Bajo la hipótesis de discordancia entre poder y derecho, entonces, se abre la posibilidad del interdicto, donde cobra fuerza el rol social de los éforos, o en última instancia el momento revolucionario (8.6). Se trata de un momento que se justifica desde la inacción del Estado o desde la incoherencia con la ley jurídica. El problema que se suscita en torno de la revolución corresponde a su legitimidad: si la fuente de poder ha sido la comunidad que transfirió su fuerza y capacidad de juzgar, sólo ella podría erigirse sobre el ejercicio soberano e impugnar su proceder. Sin embargo, la comunidad se ha disuelto y subsumido en el todo estatal, como la voluntad particular en la voluntad común; es decir, en verdad la comunidad ya no existe más. Por definición, la voluntad privada tiene que obedecer, y su única organización comunitaria concluye en la voluntad del poder ejecutivo. Si no obedece y se resiste, se convierte en rebelde, y su propia voluntad le exige ser castigada con el rigor de la ley. El devenir de esta voluntad privada conlleva la escisión y la paradoja de tener que quebrantar la ley en nombre de una ley superior, o rebelarse a la voluntad común en nombre de otra supuesta voluntad que, según su entender, sería *la verdaderamente común*. Por otra parte, si no cabe esperar que el ejecutivo se enjuicie a sí mismo o admita su inacción o contradicción, entonces tiene que producirse un mecanismo institucional para refrendar socialmente la aceptación o el rechazo de las medidas que toma el ejecutivo o que sirva de instancia preventiva del momento revolucionario.

Pero Fichte no se muestra afecto a las reuniones periódicas, ni al carácter asambleario; antes bien, pondera la estabilidad, y diseña un salvoconducto para el enjuiciamiento del ejecutivo, esto es, el Eforato, cuyo poder de control y supervisión tiene como única acción propia la declaración del interdicto, la prohibición de la continuidad del ejecutivo, y la consiguiente convocatoria a la comunidad, que recobra así su condición de pueblo soberano. En un tribunal, el pueblo determina cuál de los dos –o los administradores del ejecutivo, o los éforos– tiene razón, y la parte que no tuvo razón recibe la peor condena. Aunque los éforos parecen apoderarse en el interdicto de la representatividad suprema, la disyunción excluyente también los coloca como enjuiciados; por tanto, más que un poder sobre otro poder, se trata de una dualización del poder que canaliza institucionalmente un contexto social conflictivo. No obstante, hay un escenario más conflictivo aún, el del levantamiento del pueblo ante la hipótesis de connivencia entre ejecutivo y éforos. En tal caso, claramente, el Estado se encuentra al borde o ya sumido en el proceso de disolución. Si el particular-rebelde (o la facción) convoca y logra el levantamiento del pueblo entero, la organización anterior no poseía la amalgama interna suficiente y el nuevo representante logra captar y sintetizar –o interpretar y conducir– la totalidad auto-constituida en ese momento fundacional. La polarización se determina y decide por la capacidad de las partes (representantes de las instituciones y rebeldes) para reunir el múltiple más amplio y cohesionado. Más allá de las connotaciones empíricas, la respuesta de Fichte frente al problema planteado –cómo lograr que la administración sea siempre acorde al derecho– ofrece como elucidación conceptual los caminos por los cuales la conducción, sea cual fuere la parte triunfante, logra legitimidad y hegemonía sobre la base social. En última instancia, el interdicto o el levantamiento revolucionario del pueblo significan justamente una reconfiguración de la organización interna, de la amalgama y consistencia social-estatal.

En contraste con el segundo momento donde asoma y acecha la disolución del Estado, el último momento y tema con el que cierra el § 16 (y la publicación de la primera parte del *Fundamento del derecho natural*), es la Constitución (8.7). Este tercer momento contrasta notablemente en el tono y en el contenido respecto de los dos anteriores. En cuanto voluntad común originaria, la Constitución exige unanimidad absoluta, y no se modifica en lo sustancial, sino sólo accesorialmente, salvo en caso de que la Constitución existente sea ilegítima y no responda a los parámetros de racionalidad establecidos en este *Derecho natural*. En las antípodas de la quasi-disolución, el Estado bien constituido u organizado logra un funcionamiento tal que se torna imperceptible, es decir, prescinde de la capacidad coactiva, porque las voluntades particulares ya se han orientado según las indicaciones de la voluntad común. En efecto, los litigios entre los particulares tienen una misma fuente, la codicia y la miseria; si el Estado realiza una administración estricta

y asegura la posición social de cada particular, entonces anula el motivo del delito. Muy sucintamente Fichte esboza lo que será el programa del “Derecho natural aplicado”: la función primordial del Estado es poner a cada uno en lo suyo, su propiedad, y asegurar el poder-vivir del propio trabajo; luego, secundaria y subsidiariamente, dirimir los conflictos y establecer los mecanismos coactivos, penales, policiales, etc. Si lo primero se cumple en profundidad, lo segundo se reduce drásticamente, se vuelve insignificante. Como veremos a partir del capítulo siguiente, la clave del sentido primordial del Estado reside, ante todo, en la organización interna, en la organicidad vital donde cada parte puede ser lo que es en virtud de la totalidad a la que pertenece y, además, en las consecuencias de esta organización, esto es, en la regulación de los estamentos sociales y del espacio público de intercambio, el mercado; en suma, la soberanía propia del Estado constituye un gesto de autoafirmación jurídica, política y económica.

¿Cómo inteligir o sistematizar esta gama variopinta de problemáticas del § 16? En buena medida el tono que moldea el desarrollo se encuentra en la interlocución proyectada al comienzo: el sujeto particular egoísta y reticente a enlazarse en una voluntad común, lo cual abona considerablemente la perspectiva de la coacción (1.4). Esta tesis incluso se extiende hacia el segundo momento, el escenario del interdicto o levantamiento espontáneo del pueblo que pone en jaque la organización institucional. Sin embargo, contrasta notablemente con el tema que aparece al final del párrafo, donde resurge cierta argumentación favorable a la perspectiva de superfluidad. La coacción ya no tiene sentido, o al menos ya no tiene el mismo sentido, cuando el Estado funciona de acuerdo con la razón; al mismo tiempo, sin la presuposición de los escenarios más conflictivos que se puedan trazar hipotéticamente, la capacidad de responder o responsabilizarse de la organización estatal quedaría seriamente comprometida. El razonamiento de Fichte parece proceder así: si el Estado puede subsistir incluso en los escenarios más difíciles, entonces también podrá responder, gestionar y estar a la altura en los escenarios más armoniosos. Y esto es precisamente lo que ni la perspectiva de la coacción, ni la de la superfluidad, ni tampoco la que coloca al Estado como un concepto más, logran captar suficientemente, a saber: que lo único verdaderamente estable y consistente para el sostenimiento y continuidad de una organización social-comunitaria es el Estado, que aquí Fichte distingue cuidadosamente de sus versiones (minoritarias o mayoritarias) negativas y despóticas, y que coloca como aquello que se ha de defender, reconfigurar o recuperar incluso en la situación de quasi-colapso total como es el levantamiento popular.

El organicismo social-estatal

De acuerdo con la progresividad problemática de la primera parte del *Fundamento del derecho natural* (§§ 1-16), recién con el concepto de Estado se logra una instancia de estabilización del conjunto de seres racionales que viven juntos. Ni el reconocimiento recíproco, ni la corporalidad, ni el estado de naturaleza ficcional, lograron cristalizar una articulación que resista los escenarios conflictivos y disolventes. Recién con la conformación de la voluntad común y la transferencia del poder a uno o varios representantes que se tornan responsables de sus decisiones, la organización comunitaria alcanza un punto de consistencia y amalgama capaz de encauzar legítimamente a las voluntades más egoístas que se puedan presuponer. Así, precisamente, la dinámica hasta entonces meramente horizontal decanta en una verticalidad necesaria y coherente con el igualitarismo de partida. Por cierto, también el Estado se asoma al abismo institucional o a-institucional en las figuras respectivas del interdicto llamado por el Eforato y la del levantamiento espontáneo del pueblo todo; sin embargo, en ambos casos lo que se impugna no es la potestad interpretativa de la ley jurídica, sino la coherencia con la misma en la promulgación de leyes positivas o decretos. En otras palabras, en tales casos no se cuestiona la verticalidad en sí misma, sino la capacidad de interpretación y deducción de un contenido positivo en ciertos contextos específicos y, en efecto, la resolución del conflicto consiste principalmente en la sustitución de autoridades. Más allá de lo extremo del planteo de Fichte, se trata de un problema de administración o de funcionamiento, que no atañe en lo medular al concepto mismo, o a la concepción positiva del Estado. De ahí que el intrincado § 16 desemboque en la invisibilización del buen funcionamiento del Estado.

Una vez establecido el fundamento firme sobre el cual descansa la comunidad jurídica de seres racionales, fundamento sin el cual resulta imposible e inviable la existencia del derecho (y, con éste, cualquier comunidad en general, incluyendo las dimensiones contenidas previamente, desde el reconocimiento y la autoconciencia, hasta el trabajo y la propiedad), el camino que prosigue Fichte se orienta a examinar los pliegues o niveles (no jerárquicos ni naturales; es decir, no dados, sino derivados de la racionalidad misma)

de la organización vertical. En este sentido, en la segunda parte del *Fundamento del derecho natural* (1797), que se titula “Derecho natural aplicado” (§§ 17-21), nuestro filósofo se encarga en buena medida de ampliar o explicar lo que en la primera mostró apenas contenido –o quizás mejor, presupuesto– en la aplicación sistemática del concepto de derecho (§§ 8-16). En el capítulo anterior, la deducción del concepto de Estado presentó apenas algunos rasgos generales, sin ofrecer mayores determinaciones intrínsecas. La principal ventaja de esta segunda parte 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. Asimismo, el derecho natural aplicado conlleva una representación del espacio social de interacción como espacio estatal, espacio 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 estatal-comunitario está urdido por la articulación de la voluntad. Y la voluntad deviene privada y particular (8.1) en la medida en que rompe con y se separa de la unidad con la voluntad-madre, la que unifica en la totalidad.

Esta segunda parte contiene tres secciones y dos apéndices. La primera sección se focaliza en el “contrato de ciudadanía” (§ 17), bajo una dinámica similar a la anterior, esto es, mostrando las contradicciones y dificultades de la noción de contrato y los ensayos insuficientes de la articulación meramente horizontal. El § 17 se subdivide en dos partes (A y B) y se encumbra en el Corolario. La segunda sección se focaliza en la legislación civil, que a la vez se ocupa primero del “espíritu” de la legislación, analizando la propiedad en base al poder-vivir del propio trabajo (§ 18); luego, en segundo lugar, se abre el panorama de acciones del Estado (§ 19, A-K) en una multiplicidad de áreas posibles; y, en tercer lugar, lo concerniente a la legislación penal (§ 20). La tercera sección trata sobre la Constitución (§ 21), aunque en este caso, a diferencia del anterior (8.7), vista desde otro punto de vista. Al menos los últimos tres párrafos (§§ 19, 20, 21) están signados por el devenir empírico de la doctrina jurídica, por el *cómo* de la aplicación. Además, la obra concluye con dos apéndices, uno extenso y variopinto dedicado al derecho de familia, y otro más breve y esquemático dedicado al derecho de gentes y al cosmopolita. En ambos se agudizan las consideraciones empíricas de la aplicación. En el presente capítulo dejaremos de lado estos dos apéndices, y en el siguiente capítulo analizaremos la obra que Fichte presenta como el tercer apéndice: *El Estado comercial cerrado* (1800), que constituye el auténtico desenlace del *Derecho natural*, porque vuelve sobre cuestiones centrales de esta obra y determina un abanico de aplicaciones en el campo de la economía, elemento esencial de la justicia.

Por consiguiente, el tema del presente capítulo es la reconstrucción del organicismo social-estatal, que a nuestro entender constituye un gran aporte

filosófico y jurídico-político de Fichte que incluso hasta hoy no se lo pondera lo suficiente. Este organicismo igualitarista (y, por eso, radicalmente diferente del clásico, del moderno, del hegeliano y de otras versiones decimonónicas o contemporáneas) habilita una comprensión absolutamente novedosa del espacio común, centrado en la voluntad, donde lo social y lo estatal se hallan inseparablemente amalgamados. Además de otorgar relieve y profundidad al cuerpo social, este aporte de Fichte permite afirmar la centralidad del Estado y, simultáneamente, evitar el deslizamiento hacia una suerte de estatolatría. La centralidad del Estado no significa convalidar cualquier forma de estatalidad y defenderla sin más, sino que la dilucidación acerca de cuál Estado se legitima resulta ser tan importante como esa centralidad misma. Es justamente la organicidad la que habilita la consolidación de una institución estable, o dicho de otro modo, el esclarecimiento más específico y determinado de la racionalidad del concepto de Estado. Por ende, no se trata de un Estado organizado de cualquier manera, sino de aquel que realiza en sí mismo la organicidad social.

En esta perspectiva, pondremos de relieve (9.1) que el derecho originario se reformula en el Estado, como contrato de propiedad y contrato de protección; (9.2) que sólo en el Estado estos contratos adquieren validez y alcance, pues sólo el Estado ofrece estabilidad al modo del producto natural organizado; (9.3) que el organicismo social-estatal no presenta ni una concatenación mecánica, ni un agrupamiento caótico de piezas, sino una conciliación compleja donde la libertad se comprende únicamente inserta y articulada en la totalidad; (9.4) 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; (9.5) que el Estado racional incluye una variedad heterogénea de acciones que oscilan desde el reconocimiento o garantía, hasta la realización directa insustituible; (9.6) que la pena y la coacción sólo se orientan a la recomposición del vínculo social y expresan la eficacia de la ley; y (9.7) que el poder de policía, lejos de ocupar un rol preponderante, resulta subsidiario, organizativo, empírico y funcional, al eje en el que descansa el Estado, la justicia.¹

9.1) LOS CONTRATOS DE PROPIEDAD Y DE PROTECCIÓN (GNR § 17)

Aunque Fichte ya estableció que el fundamento del enlace social es el Estado (§§ 15-16), en la segunda parte del *Derecho Natural* recrea el devenir de la situación a-estatal, es decir, retrocede y parte de la posibilidad de acuer-

¹ Una versión ligeramente modificada de las cuatro siguientes secciones se encuentra en López, D. y Gaudio, M. (comps.), *Moral, derecho y política en Fichte. En recuerdo de Héctor Arrese Igor*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2022, cap. 5: “Los contratos y el Estado orgánico en Fichte”, pp. 109-139.

do entre particulares hasta mostrar que los intentos de llevar a cabo una unificación meramente horizontal se disuelven sin una institución que los sostenga, sin una verticalidad capaz de contener los pliegues y complejidades de la organización. Por tanto, aunque aparenta retrotraerse a la situación a-estatal, este pasaje ya está justificado, precisamente porque la sola horizontalidad no puede dar cuenta del devenir de la dinámica de la interacción. Así, esta segunda parte comienza con el conflicto entre lo propio y lo ajeno, y plantea la posibilidad de subsanar el conflicto a través de una serie compleja de contratos.

Ante todo, ¿qué significa “contrato”? Todo contrato presupone dos partes o “personas” que, en principio, no están de acuerdo sobre algo (si estuvieran de acuerdo, no necesitarían suscribir un contrato); en este caso, no están de acuerdo sobre la posesión exclusiva de alguna cosa. Pero lo importante radica en que no están de acuerdo y, a la vez, quieren ponerse de acuerdo. También el contrato presupone que ambas partes 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*,² 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.³ 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.

Ahora bien, esta relación es meramente *negativa*, no sólo en la relación de una parte respecto de la otra parte, sino también respecto de lo común,

² GNR § 17 A, GA I/4 5-6; FDN 257-258.

³ El elemento conflictivo resulta esencial al contrato; sin embargo, M. Baur, que declara imposible el contrato en Fichte (“Fichte’s Impossible Contract”, en Breazeale, D. – Rockmore, T. (eds.), *Rights, Bodies and Recognitions: New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate, 2006, pp. 13-14) y R. Williams (“Recognition, Right and Social Contract”, en Breazeale, D. – Rockmore, T. (eds.), *Rights, Bodies and Recognitions: New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate, 2006, 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 Breazeale, D. – Rockmore, T. (eds.), *Rights, Bodies and Recognitions: New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate, 2006, pp. 169-171), en consonancia con el rasgo hipotético-problemático de la primera parte de *Fundamento del derecho natural*.

porque lo común (y, por ende, el otro) 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”.⁴ La negatividad resulta intrínseca al intento de deducir lo común *desde* instancias individuales presupuestadas como autosuficientes e indisolubles donde, en vez de subordinar lo particular a lo universal, prima lo particular sobre lo universal. La *voluntad común negativa* equivale, en el plano argumentativo, al liberalismo (8.1), al escéptico-empirista que arguye una regularidad misteriosa (2.1), o al que se resiste a aceptar el primer principio (4.3). Fichte admite inicialmente la voluntad común negativa, para mostrar luego la auto-contradicción y subsumirla en una instancia superior.⁵ Incluso en el más liberal y atomista de los contratos se tiene que producir un punto de convergencia que requiere una comprensión más amplia. La vulnerabilidad de tal contrato se evidencia en que la violación de la delimitación lo anula por completo.⁶

La delimitación recíproca de propiedades, derechos y libertades de cada uno, constituye el mero punto de partida, el “contrato de propiedad”,⁷ 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.⁸ 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.⁹

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

⁴ GNR § 17 A, GA I/4 7; FDN 259.

⁵ W. Martin (“Is Fichte a Social Contract Theorist?”, en Breazeale, D. – Rockmore, T. (eds.), *Rights, Bodies and Recognitions: New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate, 2006, p. 6) equipara el escépticismo teórico con 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.

⁶ GNR § 17 A, GA I/4 7; FDN 260.

⁷ GNR § 17 B.I, GA I/4 8-9; FDN 260-262.

⁸ H. von Manz (“The Universality”, *op. cit.*, p. 188) y B. Jakl (“Der Staat und der Bürgervertrag. Fichtes Grundlegung der politischen Gemeinschaft”, en Zöller, G. (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.

⁹ GNR § 17 B.II, GA I/4 9-10; FDN 262-263.

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 (o de la condición de condiciones o condición primera); 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.¹⁰

En otras palabras, se genera un entramado que sobrevuela superficialmente a los particulares sin involucrarlos, sin garantizar un enlace profundo tal que el vincularse conlleve una necesaria respuesta similar o simétrica entre uno y 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 (7.6).

Todas las carencias inherentes a los contratos de propiedad y de protección se subsanan y alcanzan un grado de cumplimiento y seguridad únicamente en cuanto se subsumen al tercero, a saber: el contrato de ciudadanía, y esto se configura *en el Estado*:¹¹

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

¹⁰ GNR § 17 B.III, GA I/4 10-12; FDN 263-265.

¹¹ F. Neuhouser (“Introduction”, a Fichte, J. G., *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 Neuhouser denomina “contrato de unificación” y no “contrato de unión”, como lo hacen R. Williams (“Recognition, Right and Social Contract”, *op. cit.*, p. 36) o H. von Manz (“The Universality”, *op. cit.*, p. 189).

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.¹²

Así como la ficción heurística se recupera en el Estado, los contratos de propiedad y de protección se subsumen al contrato de ciudadanía. Esto no significa que el Estado surge a consecuencia de la problemática 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 cuela en una especie de sucesión cronológica. Lo subrayado por Fichte concierne al plano estrictamente conceptual: en rigor, el “ingreso” refleja que la totalidad preexiste ontológicamente a la particularidad (8.1), y que entre el Estado y lo anterior hay una ruptura inequiparable, un cambio cualitativo hacia algo completamente distinto y superior, hacia un universal que contiene lo particular. Equipararlos significa degradar lo universal a la condición de un mero particular más. 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 (7.2, 8.1, 8.3, 8.5) y lleva a coincidencia la acción (*Handlung*) y el acto (*Tat*). 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.

9.2) LA ESTABILIDAD DEL PRODUCTO NATURAL ORGANIZADO (GNR § 17)

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.¹³ 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 (de manera muy similar al § 6) 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 de modo tal que resulten inescindibles:

¹² GNR § 17 B.III, GA I/4 12-13; FDN 265.

¹³ “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*), que analizamos abajo.

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*).¹⁴

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*.¹⁵ La filosofía formulista y vacía (5.3, 5.4) constituye un saber abstracto, formal 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 (4.2). La imaginación (que no debemos confundir con el todo inventado del pasaje citado) funciona como la facultad principal que permite conectar cada una de las partes involucradas, y 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

¹⁴ *Ibídем*.

¹⁵ Según F. Neuhouser (“Introduction”, *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 (“Political Obligation”, *op. cit.*, p. 168) 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.

de otros; 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.¹⁶

Este pasaje parece indicar que el Estado es provisorio, un instrumento de la moral.¹⁷ 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 parece ser la naturaleza. Pero nada sería más extraño a Fichte –ni más cerca de Schelling– que una consideración de la naturaleza como sujeto 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 (6.3, 6.6). Si se piensa la naturaleza como sujeto o como contrapolo del espíritu, se quiebra el “para-sí” fichteano (2.1–2.3, 4.3). Sólo el Yo es para-sí. La naturaleza que aparece aquí está íntimamente ligada con la realización de la cultura y de lo humano, al igual que la corporalidad inescindible a la persona en la influencia recíproca (6.5). Además, aunque la naturaleza se asemeja al derecho en el mecanicismo y en el organicismo (5.1), 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? (1.3, 3.5).

En la referencia a la razón y a la humanidad bajo los parámetros spinistas de *natura naturans* y *natura naturata*,¹⁸ 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 (4.8)–, sino que se dirige a comparar el Estado (universal concreto, la comunidad jurídica) con las organizaciones naturales. El recurso a la unidad absoluta como origen o destino contrasta con el interés de Fichte por mostrar que lo disperso y diversificado en

¹⁶ GNR § 17 B.IV, GA I/4 14; FDN 267.

¹⁷ 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).

¹⁸ Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña, Buenos Aires, Orbis – Hyspamérica, 1983, L. I, Prop. XXIX, Esc., p. 78. En la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* Fichte se refiere a esta distinción entre *natura naturans* (como divinidad) y *natura naturata* (naturaleza visible) en Spinoza, y le reprocha la separación, pues para él la naturaleza es a la vez *naturans* y *naturata*, u organizante y organizada (WLnm-H § 18, GA IV/2 257-259; DCnm 253-255). Pero este *analogon* de la libertad carece de autoconciencia.

individualidades errantes e inconciliables puede ser conducido efectivamente a su unidad fundamental.

Por ende, en vez de insistir en el ideal ético, se propone explicar el vínculo social-estatal en términos organicistas y al modo de un *producto organizado de la naturaleza*, con la metáfora del árbol, y dice: 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 necesariamente implicado el bienestar del otro, y 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.

Por consiguiente, la diferencia clave entre *compositum* y *totum* –y, como dice Fichte, entre el apartado A y el apartado B del § 17 del *Derecho natural*– 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 la voluntad particular, sino una *voluntad común que contiene internamente y posibilita la existencia de la voluntad particular*.¹⁹ 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 (2.1), y recupera el enlace sistemático entre partes que configuran un todo (4.2), en base a la concatenación según la cual en el sí-mismo ya está involucrado el otro (3.4, 4.8, 6.4). La trabazón recíproca horizontal se vierte en la unidad vertical-orgánica.²⁰

¹⁹ GNR § 17 B.IV, GA I/4 14; FDN 267-268.

²⁰ La diferencia entre *compositum* y *totum* –o la articulación entre lo universal y lo particular– no ha sido suficientemente enfatizada por R. Williams (“Recognition, Right and Social Contract”, *op. cit.*, pp. 36-37), que analiza estos pasajes como consagración del interés egoísta; tampoco 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 Zöller, G. (Hrsg.), *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über*

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.²¹ 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 debemos volver en el punto siguiente.

9.3) LA CONCILIACIÓN EN EL ORGANICISMO SOCIAL-ESTATAL (GNR § 17)

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 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.²² Sin duda, para una postura liberal este darse debería reducirse a la mínima expresión.

Freiheit, Recht und Gesetz, Baden-Baden, Nomos, 2011, 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. En este punto, llama la atención la reticencia de la literatura especializada para comprender el sentido de la totalidad.

²¹ GNR § 17 B.IV, GA I/4 15; FDN 268.

²² “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 es confuso, 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.

En las antípodas a esta gradación o darse parcial, Fichte sitúa a Rousseau, que afirma que cada uno se da por completo al todo.²³ Esta aclaración, que se halla en nota al pie, 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 completamente esta perspectiva, porque Fichte no le reprocha a Rousseau el organicismo, sino justamente lo contrario. En efecto, 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*”.²⁴ 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 consagraria así la desigualdad o encauzarla (los problemas del *Segundo discurso*) 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 (10.2). La pregunta por el “darse” de los individuos a la totalidad posee una connotación secundaria: sólo una vez que está posicionado o puesto como tal cabe indagar cuál será el aporte o “contribución” del individuo a la totalidad. Y sólo porque el Estado lo pone y sustenta en su posición, el individuo es lo que es, sin ninguna otra consideración previa; luego, puesto en su condición, el actuar 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 con ello 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.²⁵ 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 (3.1, 3.2), 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.

²³ Rousseau, J.-J., *El contrato social*, op. cit., L. I, cap. VI, p. 15. Como bien señala I. Nakhimovsky (op. cit., pp. 514-515), en este rechazo de las posesiones previas Fichte no sólo se opone a Rousseau, sino también al derecho provisional en Kant (*Metafísica de las costumbres*, trad. A. Cortina Orts, Barcelona, Altaya, 1996, “Primera parte de la Doctrina del Derecho”, § 9, pp. 70-72).

²⁴ GNR § 17 B.V, GA I/4 15 n; FDN 268 n.

²⁵ GNR § 17 B.V, GA I/4 16; FDN 268-269.

La solución de Fichte 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, mientras que 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 las voluntades 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 sustraer 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.²⁶

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, ninguna posesión, sino que se erige en acto constitutivo de producción o legitimación: 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 lo tanto, también es *del Estado*, o en la medida en que es reconocido, legitimado y protegido por éste.²⁷ Y seguirá

²⁶ GNR § 17 B.V, GA I/4 16-17; FDN 269. Más 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” (*ibíd.*).

²⁷ En este punto, la relación horizontal entre partes se torna vertical con la unidad o totalidad del Estado. 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

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 que subsume el “todo real” no pueden traer consigo ningún lastre de la situación a-estatal (como en Rousseau), 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 (9.4). No obstante, la posición de Fichte oscila entre el pacto meramente horizontal, donde el Estado aparece *como si fuera un actor más* –y este matiz no debe desdeñarse, pues se representa al Estado como sujeto, en un marco de actividad que se verá en paulatino incremento (9.5)–, y el momento de subsunción o absorción donde lo múltiple deviene Uno.²⁸ El Estado es parte de la reciprocidad, y es la unidad que contiene la división.

Como suele suceder en el *Derecho natural*, lo que el proceder regresivo muestra en una primera instancia, en la siguiente se revela en función de lo antitético. La tesis liberal que predomina hasta aquí, en el “Corolario” del § 17 se invierte por completo, y entonces ya 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 de 9.2), sino de mostrar que esa totalidad se reúne con las partes de modo

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*, 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 Vereinungspunct der Natur und der Vernunft». Untersuchungen zu Fichtes Ehorechts”, en Heinz, M. – Doyé, S. (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 con ello, la relevancia del contrato social y del Estado como institución de salvaguarda e imposición (*Wahrung und Durchsetzung*) del derecho.

²⁸ “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 [...]. 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 4.6.

orgánico y las contiene 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 alberga 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.²⁹

La distinción entre *compositum* y *totum* se radicaliza: en el primero, cualquier elemento se agrega con cualquier otro, y la aglomeración 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 (5.7), y el organicismo deja de representar una mera conexión de partes yuxtapuestas y presuntamente independientes, y expone un vínculo intrínseco que las atraviesa y reúne de manera inseparable. Aunque pareciera que al *totum* se llega desde 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, lo 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 [que es] en absoluto; sí, fuera de todo vínculo orgánico no existiría en absoluto, en

²⁹ GNR § 17 Cor., GA I/4 18; FDN 271. F. Neuhouser (“Introduction”, *op. cit.*, p. xxii), B. Jakl (*op. cit.*, pp. 53, 56), H. von Manz (“The Universality”, *op. cit.*, pp. 187-188), admiten la equiparación totalidad-Estado.

cuanto que sin la orgánica acción recíproca de fuerzas que se conservan mutuamente en equilibrio, no se tendría en general ninguna figura consistente.³⁰

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 tesitura 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 sustraerá a la interacción y, en caso 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...³¹

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 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. Si el sujeto anclado en la ficción del atomismo individual desconfía del organicismo social-estatal, cuenta, no obstante, 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.

³⁰ 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 – M. Crespo, Buenos Aires, Losada, 2005, 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 fichtiano 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. En vez de cuestionarse su propia y limitada visión de la totalidad, se responde insólitamente arguyendo que Fichte sólo busca que el concepto no sea abstracto.

³¹ GNR § 17 Cor., GA I/4 19; FDN 272.

Una última analogía expresa el contraste entre los dos momentos del § 17: la materia bruta y la materia organizada. En la materia bruta las partes mantienen una total independencia y cada una de ellas contiene en sí el fundamento de determinación; en la materia organizada, 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.³²

Aquí se evidencia *el regreso al fundamento*, el Estado, 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 (6.6) con una relación orgánica: así como contribuir al todo y limitarse a una actividad en la división del trabajo no significa una 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. Pero entonces 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

³² GNR § 17 Cor., GA I/4 19-20; FDN 272.

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.

9.4) EL SIGNIFICADO DE LA SEGURIDAD O JUSTICIA (GNR § 18)

Al igual que la apariencia atomística se revierte 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: 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 al comienzo de este capítulo, el contrato de reunión conserva los contratos de propiedad y protección bajo el contrato de ciudadanía (9.3); hasta aquí, 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.³³

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, los productos de la misma, configuran su derecho de propiedad (7.3). Tal como sucedía en la situación a-estatal, la persona aspira a que su *situación presente* se extienda *en el futuro*, y por ello se busca contener el futuro en el presente.³⁴ En la situación a-estatal, la imposibilidad de afirmar el futuro dentro del presente conducía a la disolución inminente (7.4). En este caso,

³³ GNR § 18, GA I/4 20; FDN 273. Como observamos en el capítulo anterior (8.1, 8.3), Fichte divide la legislación civil y la legislación penal (GNR § 16.III, GA I/3 434-435; FDN 225).

³⁴ “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

en cambio, 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 (4.7) 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.³⁵

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.³⁶ 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 resulta inalcanzable, este fin es perfectamente alcanzable (1.3). 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:

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

la actividad presente; en la actividad presente estaría comprendido el futuro” (GNR § 18, GA I/4 21; FDN 274).

³⁵ GNR § 18, GA I/4 22; FDN 275.

³⁶ 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.

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).³⁷

Aquí ya se evidencia una premisa fundamental de *El Estado comercial cerrado* (1800): el espacio interpersonal no corresponde al ámbito privado, sino que es un espacio esencialmente estatal (10.3).³⁸ De lo contrario, el particular (y sus derechos, actividades, libertades, etc.) quedaría librado 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 esté contenida la seguridad futura de poder vivir del propio trabajo. 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, sus eventuales compradores. Y el Estado define y obliga, o bien al sastre a dedicarse a otra profesión en caso de que los particulares no utilicen vestidos, 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 una profesión determinada), 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 la relación entre particulares o del mercado), sino que *actúa*, y su acción consiste en *esa dinámica misma*: el Estado *produce* el mercado (la interacción entre los particulares).³⁹

³⁷ GNR § 18, GA I/4 22; FDN 275.

³⁸ Tras afirmar que el hombre tiene que poder vivir de su trabajo, aclara que 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 agrega que el bienestar de esos pocos suele ser la explicación del malestar de los muchos (GHS I, FSW III 422-423; ECC 45-46).

³⁹ Según N. Nomer (“Fichte and the Idea of Liberal Socialism”, *op. cit.*, p. 63), Fichte coincide con Rousseau en que la igualdad incluye necesariamente una dimensión material-económica, pero Fichte no suscribe una justicia distributiva que compense la situación de ganadores y perdedores, sino que pergeña un sistema de relaciones bilaterales que afecta a todos y a cada uno.

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 (como en 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.⁴⁰

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 todo el resto está comprometido. Lo atomístico-individual-ficcional se resuelve y se expresa concretamente en la profunda dimensión organicista. Dado que 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”.⁴¹ El derecho

⁴⁰ GNR § 18, GA I/4 22; FDN 275. Con esto se observa el entrelazamiento de lo jurídico-político con lo social y con 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).

⁴¹ GNR § 18, GA I/4 23; FDN 276. “Cada uno posee su propiedad de ciudadano sólo en 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 bien responsable de esto como de todas las otras ramas de la administración del

de coacción que en la situación a-estatal (7.5) aparecía fuertemente relacionado con la defensa de la propiedad individual, aquí 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 que analizamos abajo (9.6, 9.7).

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 no corrompan al cuerpo social. Y aunque el particular no se haya esforzado lo suficiente y se haya dejado estar, igualmente el Estado 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 existir ningún ocioso en un Estado conforme a la razón”.⁴²

El igualitarismo fichteano busca apartarse de los extremos (riqueza y pobreza)⁴³ 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. Asimismo, Fichte deja entrever que pobres y ociosos son situaciones opuestas, que corresponden a dos polos que de alguna manera estarían correlacionados. En verdad, el ocio preocupante no es el de los pobres, sobre los cuales el Estado tomará medidas de asistencia, sino el de los ricos, que estarán siempre menos dispuestos a la intervención del Estado. Aunque Fichte no procede dialécticamente –como Hegel o Marx– asociando la posición de pobreza de unos con la riqueza de otros, sí se ocupa de extirpar completamente y de raíz esa posibilidad.

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”, *op. cit.*, pp. 667-669) señala que éste es el sentido profundo del derecho de coacción.

⁴² GNR § 18, GA I/4 23; FDN 276.

⁴³ Tema que preocupa a Platón (*República*, trad. A. Camarero, Buenos Aires, Eudeba, reimp. 2008, 421d-e) y a Rousseau (*El contrato social*, *op. cit.*, L. II, cap. XI, p. 51).

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 Estado⁴⁴– trabajan y cooperan en función del bienestar de la totalidad, lo cual incluye una “disposición de asistencia” que se equipara al “poder de protección”.⁴⁵ La asistencia y la protección son condiciones para ingresar al Estado; por consiguiente, la justicia y la seguridad configuran la columna vertebral del sostenimiento del orden social.

9.5) ORGANIZACIÓN Y ACCIONES DEL ESTADO (GNR § 19)

En el marco de la prosecución de la *organización interna* del Estado según los parámetros de seguridad y justicia, Fichte se propone mostrar la aplicación de los principios jurídicos hasta las últimas consecuencias, incluso contaminándolos de aspectos empíricos. El organicismo ya anticipa que un conjunto de funciones coordinadas colaboran en beneficio de la totalidad, y la pregunta anterior (9.2), a saber: *quién es el Estado*, cobra plena relevancia, porque aquí nuevamente el Estado realiza una gran cantidad de acciones indelegables e intransferibles, a tal punto que se muestra como sujeto central de la vida jurídico-política. Además, en cuanto se ocupa de funciones esenciales para la subsistencia comunitaria, cualquier organización, por elemental que sea, supone alguna forma de Estado.

Fichte procede de lo simple a lo complejo. Si lo básico y primordial para que un grupo de hombres quieran convivir reside en que puedan alimentarse y nutrirse, entonces resulta prioritario organizar las actividades de modo que se pueda disponer de una cantidad de alimentos suficiente para el conjunto.

⁴⁴ “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 la *Ética* (§ 18, FSW IV 238; trad. cit., p. 271), donde también se ocupa de la estatalidad de la organización, y en textos posteriores, tal como señalamos en relación con la elección del ejecutivo (8.5). 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: GHS III, FSW III 504-505; ECC 153. Sobre este tema volveremos abajo (10.4).

⁴⁵ GNR § 18, GA I/4 24; FDN 277.

Allí donde los seres humanos se ponen de acuerdo, quieren algo común y se organizan consecuentemente, justo allí emerge el Estado: “la promoción de la organización es el cimiento (*Grundfeste*) del Estado, en cuanto ella es la condición exclusiva únicamente bajo la cual los hombres pueden permanecer juntos”.⁴⁶ Si no se cumplen las condiciones mínimas para poder-vivir, el Estado y el vivir-juntos se dirigen a su disolución. La organización es lo que caracteriza a esta institución, y sin organización no hay comunidad. La primera condición consiste en disponer de alimentos, lo que significa distribuir el uso del suelo para la agricultura y ganadería. A partir de este nivel básico, Fichte traza un conjunto de acciones del Estado sobre la organización de las condiciones de subsistencia.

Ante todo, el Estado se encarga de dividir las tierras para la agricultura y garantizar a cada uno –no la propiedad absoluta, sino– el usufructo exclusivo de los productos de su trabajo, el derecho a cultivar la tierra, que es el auténtico sentido de la propiedad referido a la tierra. El Estado también fija y cobra impuestos, y se ocupa de las zonas no-cultivadas, repartiéndolas entre quienes la necesitan, o permitiendo y regulando el aprovechamiento de los productos naturales, por ejemplo, la tala de árboles.⁴⁷ En cuanto a la minería, el Estado asume la exploración minera con exclusividad; a lo sumo, otorga un permiso para ese trabajo en zonas no exploradas, pero lo conveniente es lo primero. Así, el Estado organiza la distribución de tierras para la minería y agricultura, y la rotación de las mismas.⁴⁸ En cuanto a la ganadería, el Estado reconoce y garantiza la posesión de animales que, al igual que la tierra, deben registrarse; autoriza y delimita el uso de animales según la sustancia (por ejemplo, la carne) o según los accidentes (los productos naturales derivados del animal), y determina expresamente cuánto se necesita de cada uno; diríme los conflictos ocasionados en este asunto, concede permisos de caza y pesca, fija impuestos al respecto y protege a los propietarios de los ataques de animales salvajes.⁴⁹ Hasta aquí, las actividades relacionadas con la tierra, el estamento de los *productores*.

En un segundo estamento, los *artesanos* se ocupan de trabajar los productos naturales. El Estado también concede el derecho exclusivo a ejercer determinados oficios, exige que se produzca una determinada cantidad (la que necesita la sociedad entera), garantiza la compra de esos productos y/o calcula y establece cuántas personas se ocuparán de cada oficio y cuántos productos deberán crear.⁵⁰

⁴⁶ GNR § 19, GA I/4 25; FDN 278.

⁴⁷ GNR § 19 A, GA I/4 26-28; FDN 280-282.

⁴⁸ GNR § 19 B, GA I/4 28-30; FDN 282-284.

⁴⁹ GNR § 19 C, GA I/4 30-36; FDN 284-291.

⁵⁰ GNR § 19 D, GA I/4 37-38; FDN 291-293. “Se llama *corporación* a un grupo de ciudadanos autorizados exclusivamente a un cierto trabajo de ciertos productos [...]. La liberalización general de estas ramas de la producción va llanamente contra el contrato de

El tercer estamento, el de los *comerciantes*, tampoco se sustraer a la organización estatal. Y no se trata de un mero “regular” –u ordenar, o administrar lo que ya está hecho–, sino de un *constituir, poner y relacionar*, de un *organizar* en el cual el Estado no permanece ajeno y pasivo ante el libre juego de compras y ventas, ni confía en la autorregulación del mercado o mano invisible. Para Fichte *el Estado directamente organiza la economía*,⁵¹ establece la oferta y la demanda, otorga el derecho de comerciar y lo calcula; en suma, conforma una totalidad subsistente: “consideramos a cada Estado como un todo subsistente para sí”⁵² Por lo tanto, debería prescindir –o reducir a su mínima expresión, para que las fluctuaciones no afecten el mercado interno– del comercio exterior. El Estado organizador de la economía garantiza los contratos de intercambio entre particulares –contratos que, en última instancia, se basan en la relación jurídica (6.4)–, y vela por su cumplimiento. Además, el Estado fija precios máximos a los productos de primera necesidad y, en caso de que los productores no quieran vender, erige establecimientos para ofrecer esos mismos productos que recauda con impuestos; es decir, interviene como actor directo (y decisivo) en la economía.

En este punto, Fichte detecta una ventaja de los productores respecto de los otros estamentos: ellos pueden vivir de su trabajo y no requerir nada de los demás. No sucede lo mismo con los artesanos y los comerciantes. Sin embargo, los productores necesitan ciertos artículos: útiles para la labranza, vestimenta, casas, etc. Y en este aspecto interviene el Estado, proveyendo los medios de producción, la construcción de casas, etc. Así, el diseño de Fichte impide que un sector estamental se escinda e independice del resto, situando el propio interés sectorial sobre el interés del conjunto. Y lo hace reconduciendo las actividades al Estado. Por último, éste fija impuestos a los artículos de lujo, especialmente los importados, y trata de evitar que se vuelvan costumbre.⁵³

propiedad originario [...]. Hay que distinguir en general dos clases de artesanos: aquellos que meramente aplican su trabajo, pero a los cuales no pertenece la materia como propia (*operarii*), y aquellos cuya propiedad es la materia (*opifices*). Mediante el Estado se tiene que garantizar, a los primeros el trabajo, a los últimos, el consumo de sus mercancías” (GNR § 19 D, GA I/4 38; FDN 292-293). Fichte no sólo se manifiesta contrario a la liberalización de los oficios técnicos, sino que también clasifica a los artesanos según la posesión (o no) de la materia, por si dependen o no de otro estamento; y coloca a ambos en relación con el Estado.

⁵¹ “Se producirá un intercambio que el Estado ha de regular, esto significa, que ha de organizar, de modo que, frente a cada trabajo (o frente a cada manufactura) se presenten tantos productos, los suficientes que el artesano necesite *para vivir durante el tiempo de fabricación*” (GNR § 19 E, GA I/4 39; FDN 294).

⁵² *Ibídem*.

⁵³ GNR § 19 E, GA I/4 40-41; 295-296. Estos temas también reaparecerán en *El Estado comercial cerrado*: los precios fijos (GHS I, FSW III 415 ss., ECC 35 ss.; GHS III, FSW III 495-496, ECC 141-142), la crítica al lujo (GHS I, FSW III 417; ECC 39; GHS III,

Lejos de configurar una dinámica incontrolable, la introducción del dinero permite al Estado –siempre bajo el supuesto de su autosubsistencia o “cierre”– operar en la economía. Los sobrantes de producción (naturales o artificiales) no se acumulan en manos de los particulares, sino que corresponden al organizador de la producción, al Estado, su utilización y colocación en el comercio. Para obligar a los productores y artesanos a entregar los sobrantes, o para expropiar las mercancías ociosas, Fichte introduce el dinero, que se convierte en signo universal de todas las cosas, y que significa una deuda del Estado para con el que lo posea. Desde luego, la moneda sólo la puede hacer el Estado, con tales y cuales características determinadas para evitar la falsificación, etc.⁵⁴

En cuanto a la vida privada, el Estado debe proteger la propiedad y el dinero de los particulares, pero sin entrometerse en las pertenencias de cada uno o en su ámbito personal y, más concretamente, en el interior de la casa. La puerta es la frontera. Igualmente, el Estado consiente y es consciente de las propiedades de cada particular.⁵⁵ Aunque la vida privada se sustraer y entrega a la confianza y a la veracidad u honestidad entre particulares –convirtiéndose así en un asunto ético–, el Estado puede intervenir en la casa sólo si una de las partes lo requiere legalmente, mediante la denuncia,⁵⁶ o si se generan litigios y/o la necesidad de difundir quiénes son deshonrosos y han traicionado la confianza de los otros.⁵⁷ En todo lo que no forma parte de la casa, esto es: los lugares compartidos o el ámbito de lo público en general,⁵⁸ concierne al Estado la protección y la garantía de que los derechos no sean lesionados y, si esto sucede, la restauración de la justicia.

En cuanto al patrimonio y a las adquisiciones, Fichte sostiene que el Estado legitima las propiedades y las transferencias de cada ciudadano. Aunque aquí parece entablarse un contrato entre particulares, no deja de ser un tema de incumbencia estatal. En efecto, el Estado tiene el poder de exhortar al comprador sobre el uso de la propiedad adquirida, y al vendedor a procurarse su ulterior subsistencia.⁵⁹ En la misma dirección, el Estado se encarga de

FSW III 479-480; ECC 120-121), los impuestos (GHS I, FSW III 425 ss.; ECC 48 ss.), la relevancia de la agricultura (GHS I FSW III 428 ss.; ECC 53 ss.).

⁵⁴ GNR § 19 F, GA I/4 41-43; 296-299.

⁵⁵ GNR § 19 G, GA I/4 44-45; FDN 299-301. “Mediante mi casa está determinada mi propiedad absoluta. Algo es una propiedad tal porque –se entiende, con el consentimiento y la conciencia del Estado– ha llegado a mi casa” (GNR § 19 G, GA I/4 45; FDN 301).

⁵⁶ GNR § 19 I, GA I/4 49; FDN 305

⁵⁷ GNR § 19 H, GA I/4 46-47; FDN 301-303.

⁵⁸ “Las tabernas, cafés y similares, en suma, todo lugar donde se es bien recibido por su dinero, son ámbitos públicos; en ellos se ejerce el comercio” (GNR § 19 I, GA I/4 49; FDN 305).

⁵⁹ Dice Fichte: “La propiedad es de una doble naturaleza: la absoluta, sustraída al control del Estado –dinero y valores monetarios–; y la que permanece inmediatamente bajo el mismo –campos, jardines, casas, prerrogativas civiles, etc.–. Si los dos tipos de propiedad

regular las donaciones y testamentos, siempre con el objetivo de garantizar la subsistencia de los lazos familiares quebrados (por ejemplo, viudas e hijos), y fundamentalmente la educación de los niños.⁶⁰

En suma, en las acciones del Estado subyace un orden de prioridades: en primer lugar, el Estado *pone* a cada uno en una determinada posición social y *organiza* el sistema de interrelaciones recíprocas; en segundo lugar, *controla*, *vigila*, supervisa, garantiza, repara, etc., según un plan racional. Esto último sólo se puede entender si se da lo primero, y no al revés. Más que restringir, prohibir, sancionar, o coaccionar, el Estado primero sostiene a cada particular en su espacio determinado. Sin el sostenimiento, sin la seguridad y justicia, todo lo demás carece de sentido. Y todo lo demás –el control, el castigo, etc.– tiene sentido sólo de manera subsidiaria, es decir, en la medida en que se lesionan lo primero. La injusticia se convierte en amenaza y peligro social en la medida en que desgasta y fractura la justicia que mantiene la integridad del organicismo social-estatal. En esta perspectiva, y sin perder esta perspectiva, procedemos a analizar el concepto de pena.

9.6) LA PENA Y LA COACCIÓN (GNR § 20)

En este capítulo insistimos en la misma tesis: *el Estado tiene como principal motivo el sostenimiento social y económico de los particulares* que lo componen y *de las interrelaciones* entre ellos. Este motivo primordial, que es el profundo sentido del Estado en Fichte, contiene un aspecto secundario, el de prevenir y castigar todos aquellos actos de injusticia que tiendan a debilitar el organicismo social, político y estatal. Por ende, tanto el concepto de pena como el de coacción, e incluso el poder de policía (9.7), tienen un lugar secundario y subsidiario al funcionamiento del Estado, es decir, sirven para restituir la organicidad y, en la medida en que logran este cometido, se tornan superfluos y prescindibles. La pena, la coacción y la policía son instrumentos tales que, si el Estado necesita de ellos cada vez más, éste se acerca a su disolución o descomposición; mientras que, si no los necesita, los gradúa y

son cambiados uno por otro, esto significa: si una venta está cerrada, cada uno adquiere un tipo de propiedad que no tenía, y por tanto aquí se necesita investigación [...]. Nadie es poseedor legítimo de un objeto tal, salvo a consecuencia de su reconocimiento por el Estado” (GNR § 19 K, GA I/4 55; FDN 312). A partir de aquí defiende la incumbencia estatal en los contratos entre particulares: “la intención jurídicamente fundada del Estado sobre toda propiedad otorgada para el uso, es que sea usada convenientemente para las necesidades del Estado. Por lo tanto, el comprador tiene que ser obligado a usarla, y tiene que estar en el lugar para poder usarla; por ejemplo, poder realizar y entender la agricultura sobre su campo comprado, [o] el oficio cuya prerrogativa ha adquirido” (GA I/4 56; FDN 312). La “prerrogativa” es la autorización para ejercer un oficio, y el ejercicio sobre lo adquirido se realiza en primera persona.

⁶⁰ GNR § 19 K, GA I/4 56-58; FDN 313-315.

suaviza, entonces se fortalece hasta hacerlos innecesarios, porque esos instrumentos habrán cumplido la función pacificadora y ordenadora. Tal carácter secundario se observa en el concepto de pena:

La pena no es un fin absoluto. [...] La pena es un medio para alcanzar el fin último del Estado, la seguridad pública; y la única intención de esto es que, mediante su amenaza, el delito sea preventido. El fin de la ley penal es que el caso de su aplicación no suceda nunca. La mala voluntad debe ser reprimida mediante la pena amenazante [...]. Todo individuo que ha oído de un delito también tiene que oír de la punición del mismo.⁶¹

Pese al precario concepto de pena –en virtud del anclaje en la ejemplaridad como prevención del delito–, el objetivo no consiste en castigar o en reprimir, sino en evitar que brote, se consolide y expanda la mala voluntad. La principal preocupación de Fichte reside en que la injusticia no se vuelva moneda corriente: “En un Estado bien organizado ningún inocente debe ser castigado; pero un delito ciertamente tampoco puede permanecer sin castigo”.⁶² Un delito sin castigo equivale al inicio de la desorganización del entrulado estatal, a su *inactividad*. El Estado ausente y el acostumbramiento a la injusticia conllevan la descomposición y el debilitamiento del vínculo recíproco.

En un Estado jurídico-racional-organizado no hay lugar para no realizar la ley. (Sólo se admite un caso especial, la *rebelión* o *alta traición* que, según cómo se lo interprete, constituye un delito sumamente grave o una suerte de acto patriótico-liberador; el doble cariz depende del desenlace del momento revolucionario, como observamos en 8.6). En este punto, Fichte distingue dos tipos de delitos: menores (por ejemplo, el robo) y graves (contra el cuerpo o la vida de las personas); los últimos son *contra el Estado*. Este ataque inmediato se incrementa cuando el particular utiliza el poder público para atentar contra el conjunto o para favorecer sus fines personales. Lo mismo vale para la falta de castigo, pues en ambos casos –usar el poder público en el sentido indicado, o no usarlo en el castigo del delito– se desemboca en la opresión.⁶³ La opresión significa el retroceso al despotismo. No-actuar es una

⁶¹ GNR § 20, GA I/4 60-61, FDN 317-318. Que la pena no sea un fin absoluto, sino sólo un medio, distancia a Fichte de Kant –según T. Vormbaum (*Einführung in die moderne Strafrechtsgeschichte*, Berlín, Springer Verlag, 2015, p. 60)– o directamente se le opone –según G. Mohr (*op. cit.*, pp. 192-193)–. Kant se ocupa de la pena en *Metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, “Segunda parte de la Doctrina del Derecho”, Obs. E, pp. 165 ss.

⁶² GNR § 20, GA I/4 64, FDN 321.

⁶³ GNR § 20, GA I/4 66-67; FDN 323-324. “El no uso del poder [para castigar al delincuente] es, para la seguridad pública, tan peligroso como el mal uso del mismo y, por tanto, ciertamente así punible. Para nosotros es lo mismo si te sirves del mismo poder

forma de actuar, y un Estado inoperante desde el punto de vista de la justicia y de la penalidad es un Estado que consiente el crimen y el delito y, por consiguiente, un Estado en vías de desintegración.

El componente represivo del Estado fichteano no constituye un fin, sino sólo un medio para la conservación de la justicia y de la seguridad. Por ende, la coacción no es el fin último del Estado. Si el fin de la ley penal reside en disuadir el caso de su aplicación, y si el castigo se aplica –como pregonó Fichte– necesariamente, entonces el fin de la ley penal es su auto-disolución, en cuanto desalienta y reduce los casos. En efecto, las penas se basan en el derecho de coacción:⁶⁴ una vez encauzadas las voluntades, las penas –y, con ellas, el aparato coactivo– carecen de objeto o de aplicación; y en este aspecto, *y sólo en este aspecto*, el Estado se vuelve superfluo. La superfluidad significa que, en la medida en que el particular asimile y cumpla la ley voluntariamente (o, lo que es lo mismo, en la medida en que su voluntad particular sea acorde a lo explicitado desde la voluntad común), la coacción y la penalidad habrán realizado su objetivo preventivo, y la fuerza y el castigo se vuelven innecesarios. La coacción y la penalidad carecen completamente de sentido y de fuerza si los particulares espontáneamente cumplen la ley a través de sus acciones.

Coherentemente, Fichte apunta a un perfeccionamiento jurídico-político basado en la organicidad social, es decir, en que la afección –la seguridad o bienestar en general y, en este párrafo específicamente, el daño o lesión de derechos– a uno se traduzca de inmediato en la afección a otro. Así como el daño genera una erosión del enlace social, la asimilación de la ley conlleva –mediante la trabazón recíproca– el perfeccionamiento del conjunto.⁶⁵ Quien se coloca fuera de la ley, se coloca fuera del Estado, y el castigo simboliza la reconstitución del vínculo social. Ahora bien, para ser lesionado por otro, primero hay que estar enlazado con él y tener algo que lesionar (derechos básicos reconocidos). El entramado, tanto en el daño como en su reconstitución, descansa en la institución estatal. De un lado, el organicismo se deshace si la ley jamás se cumple y el delito no se castiga; del otro lado, el hombre que se convierte en un perfecto ser moral también prescinde de la política. Entre los dos extremos –el estado natural y la perfección moral– se teje la

conferido para producir violencia, o si mediante la no-aplicación de ese poder otros producen la violencia. En un caso y en otro somos oprimidos” (GNR § 20, GA I/4 67; FDN 324). Abajo prosigue Fichte con los delitos menores que se deben reparar con casas de trabajo, penitenciarías o correccionales. En estos casos se supone que el criminal puede ser recuperado, mientras que los delitos graves sólo pueden desembocar en la expulsión.

⁶⁴ GNR § 20, GA I/4 61; FDN 318.

⁶⁵ GNR § 20, GA I/4 69; FDN 326-327.

política en una infinita gama de matices intermedios donde se desenvuelve el perfeccionamiento.⁶⁶

En suma, lejos de prescindir de la dimensión jurídico-política, la eticidad la presupone necesariamente, y sin ella ni siquiera podría comenzar. Y, lejos de concebir al Estado solamente como mecanismo reactivo de coacción, el sistema penal tiene como principal foco la preservación de la organicidad social, que es una problemática que por su complejidad excede por completo la bondad o maldad de los particulares, puesto que exige decisiones específicas respecto del sostenimiento y la posición de cada uno, y en cuya eficacia se juega (se fortifica o se debilita; de ahí la relevancia) la organicidad del conjunto. Entonces, contra la perspectiva de la coacción (que lo delimita a esa única función), y contra la perspectiva de la superfluidad (que cree que, eliminada la coacción, se elimina junto con ella el Estado), e incluso contra la perspectiva que no pondera suficientemente su relevancia (1.4) porque no enfatiza consecuentemente la problematicidad del desarrollo; contra las tres perspectivas, el Estado es mucho más que la simple administración de justicia, que supone solamente el reparo de algo anterior, esto es, que aparece como subsidiaria de lo que Fichte ya advirtió como primordial,⁶⁷ el funcionamiento en todo momento de su actividad efectiva.

9.7) EL PODER DE POLICÍA. LO ESENCIAL Y LO ACCESORIO (GNR § 21)

Según lo anterior, la lesión de la seguridad debilita en mayor o menor grado el organicismo social-estatal y, si no se repara esa lesión, las consecuencias podrían ser nocivas para la estabilidad del conjunto; de ello se sigue la relevancia de la policía. Bajo el título “Sobre la Constitución”, el último párrafo del *Fundamento del derecho natural* (§ 21) comienza con una distinción entre derecho y política, el primero puramente *a priori* y la segunda

⁶⁶ Por eso Fichte se ocupa del “mejoramiento político” de los delincuentes (GNR § 20, GA I/4 69-79; FDN 327-337). Dice: “El fin, y la condición, de que el Estado aún contenga a los culpables, es el *mejoramiento*. Según esto, ellos también tienen que mejorar efectivamente. [...] No se trata de un mejoramiento moral, sino únicamente político, y esto se decide aquí no por palabras, sino por actos” (GA I/4 71, FDN 329). Una vez rehabilitados, se reintegran a la sociedad; en caso contrario, se los declara incorregibles. Pues: “Todo hombre es considerado como medio para la promoción del fin de la razón. Nadie puede renunciar a la creencia de que el otro, aunque pueda existir actualmente aún corrompido, sin embargo aún pueda ser mejorado” (GA I/4 75, FDN 333). En las últimas páginas del § 20, Fichte elude la tentación de subsanar estos temas mediante la intervención de la moral. M. Barbero Santos (“Concepto de la pena en el primer Fichte”, en Market, O. – Rivera de Rosales, J. (coords.), *El inicio del idealismo alemán*, Madrid, UNED y Editorial Complutense, 1996, p. 164) destaca que en el mejoramiento del delincuente Fichte se anticipa dos siglos a las actuales teorías sobre la pena.

⁶⁷ GNR § 8, GA I/3 401-402, FDN 190 (7.2); GNR § 14, GA I/3 427, FDN 217 (7.5); y lo advertirá: GNR § 21, GA I/4 91-92, FDN 349 (9.7).

encargada de la articulación de los principios jurídicos con las condiciones y determinaciones empíricas. Sobre la política volveremos abajo (10.1). Así, para Fichte lo esencial ya fue expuesto, y a la aplicación del derecho sólo le resta explicitar en este párrafo algunas consideraciones empíricas.⁶⁸ Por un lado, señala algunos temas ya tratados en el § 16, como la transferencia del poder de la comunidad y la forma de gobierno, la representación directa o indirecta, los derechos de los administradores del poder ejecutivo, la organización judicial, y cómo reunir al pueblo y realizar la elección.⁶⁹ En estos temas no agrega mayores novedades.

Por otro lado, el último tema que bordea la Doctrina del Derecho sí ofrece novedades, y es *la policía*, a la que Fichte define como intermediaria entre el poder ejecutivo y los súbditos. Así la presenta: entre el Estado y los particulares hay un contrato con derechos y deberes; cuando se incumplen estos acuerdos, en caso de denuncia interviene el poder judicial, y en caso donde no media una denuncia –de lo que se deduce que el incumplimiento de deberes/derechos no es grave–, interviene la policía.⁷⁰ El primer deber del Estado correspondiente a la policía consiste en la protección y seguridad en el territorio. Los súbditos deben poder viajar, y la policía tiene que vigilar y supervisar las rutas, las señales, los lugares donde se necesitan médicos, las farmacias, la prevención de asaltos, los peligros de incendio e inundaciones, etc. Ciertamente, las funciones de la policía entremezclan, por una parte, supervisión, control, detención de sospechosos (y nada más que eso, pues no puede juzgar ni valorar), con, por otra parte, infraestructura, asistencia social y prevención de catástrofes.⁷¹

En consonancia, el Estado tiene derechos para con sus ciudadanos, que se vuelcan en las “leyes de policía” relacionadas con la seguridad, la vigilancia, el descubrimiento de culpables, etc., que buscan prevenir el delito y evitar el daño. Estas medidas, en principio, no deberían afectar la vida de las personas –dice Fichte–, sino sólo prevenir lo que podría ser un daño; por ejemplo, alguien portando un arma no lesiona los derechos de otro, pero el Estado bien podría prohibir la portación de armas, previniendo posibles atentados.⁷² Para vigilar a los ciudadanos, la policía debe poder reconocer a cada persona determinada; para ello se requiere un pasaporte o documento que contenga un retrato y donde se registren las residencias.⁷³ Aunque la medida carece de sentido en un pequeño Estado, resulta de utilidad en los –para Fichte, siempre deseables– grandes Estados, y aunque parece avasallar la intimidad, es una herramienta para evitar la gestación de una organización anti-

⁶⁸ GNR § 21, GA I/4 80; FDN 337.

⁶⁹ GNR § 21, GA I/4 80-84; FDN 337-341.

⁷⁰ GNR § 21, GA I/4 84-85; FDN 341-342.

⁷¹ GNR § 21, GA I/4 85-86; FDN 342-343.

⁷² GNR § 21, GA I/4 86-87; FDN 343-344.

⁷³ GNR § 21, GA I/4 87-88; FDN 345.

estatal. En este sentido, el pasaporte no connota gran relevancia. Quizás sea más llamativo el señalamiento siguiente: los ciudadanos no pueden hacer reuniones en una casa sin que la policía lo sepa. No se trata de cualquier reunión, sino de aquella lo suficientemente numerosa como para poner en riesgo la seguridad. Sin embargo, o bien la casa tendría que ser muy grande, o bien las personas muy poderosas. Fichte no aclara el punto, lo desplaza a otro nivel: si la reunión es sospechosa y el dueño de casa no quiere disolverla –la casa constituye el ámbito de la privacidad (9.5)–, entonces debe trasladarla al espacio público. En última instancia, el problema son las reuniones conspirativas o secretas.⁷⁴ Más que prohibir reuniones, el asunto consiste en llevarlas al ámbito donde verdaderamente han de estar, el espacio público.

Tanto el tema de las reuniones como el del pasaporte (un párrafo cada uno) no ocupan en la pluma de Fichte tanto espacio como sí sucede con el tema de la *falsificación* (cinco párrafos) del dinero, las letras de cambio o del mismo pasaporte.⁷⁵ Ahora bien, ¿qué poseen en común la falsificación, el pasaporte y las reuniones? Las medidas se orientan a prevenir que se geste una suerte de Estado paralelo (el Estado dentro del Estado). La utilidad principal de la policía reside en que agiliza las disposiciones para llevar a cumplimiento las leyes y, de este modo, evitar el deterioro de la estructura jurídico-institucional con áreas de impunidad o enajenadas de la legislación. La policía previene esta gesta que descompone el organicismo. Pero su poder se limita solamente a lo que le concierne, ella no es más que “la sirvienta de la legislación”.⁷⁶ La policía, entonces, ocupa un lugar subsidiario, tanto respecto del delito como respecto de la administración de justicia: de un lado, opera como un poder meramente negativo, que tendrá relevancia sólo si hay delito, que busca revertir el daño y que se limita a hallar el culpable, y nada más. Y, del otro lado, opera como un poder positivo que cumple funciones sociales y asistenciales. Se trata del último brazo del aparato estatal, que lida y se entrevera con lo empírico, y su función denota subordinación e instrumentabilidad, puesto que carece de fines propios y existe sólo para realizar determinadas acciones que ella no decide por sí misma.

El poder de policía contiene, en concreto, la función de impedir que el estado de derecho y el Estado se erosionen en una secuencia creciente de

⁷⁴ GNR § 21, GA I/4 88; FDN 346-347. La misma restricción vale para la policía, que no puede abusar de su control y cuyas actividades jamás son secretas o asociadas con los espías (GNR § 21, GA I/4 93; FDN 350).

⁷⁵ GNR § 21, GA I/4 88-90; FDN 346-348. No deja de ser curioso el poco espacio que le destina Fichte a estos aspectos de la policía, en contraste con el extenso desarrollo que le otorga Hegel criticándolo y colocándolo, de manera tendenciosa (pues esconde por completo el sentido de la justicia social, la reparación o el papel positivo de la policía y, a la vez, equipara la función de este aparato con toda la actividad estatal), al nivel de la tiranía o del Terror. Véase Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. M. Paredes Martín, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 98-103.

⁷⁶ GNR § 21, GA I/4 91; FDN 349.

delitos no resueltos, y agilizar la presencia del Estado frente a demandas de asistencia o fortalecimiento social. Por debajo de esta tesis se sitúa la amenaza de retorno al estado de naturaleza, el debilitamiento del Estado debido a su impotencia para aplicar la ley o para realizar actividades necesarias, o el surgir de un Estado paralelo con leyes propias. En consecuencia, la policía no es la clave última de sostenimiento del Estado, sino sólo un instrumento de prevención subsidiario a lo verdaderamente importante: la justicia. Observemos cómo se sigue de este pasaje:

Si la afirmación de esta imposibilidad [de que la policía encuentre los culpables] fuera fundada, yo concluiría sin ninguna duda: por lo tanto, el Estado en general y todo derecho entre los hombres, también son imposibles. Todos los llamados Estados no son nada más que, y nunca llegarán a ser más que, la opresión de los más débiles por [parte de] los más poderosos bajo el pretexto del derecho, para utilizarlos según su conveniencia; [...] y el derecho público no es más que la doctrina sobre cuánto puede ser injusto el más poderoso sin dañar su interés.⁷⁷

El derecho y el Estado parecen depender de la efectividad de la policía. Pero se trata de un condicional en el que Fichte especula sobre una premisa que no acepta, la de que es imposible hallar –y, por tanto, castigar– a los culpables. En tal caso hipotético la policía impide la acción de la justicia. Si esto fuese así, entonces el derecho y el Estado no son más que las máscaras para encubrir el real ejercicio de poder de los más fuertes, la garantía de su impunidad. En tal caso ni siquiera merece hablarse de Estado o de derecho. La distinción entre fuertes y débiles resulta absolutamente incompatible con la racionalidad; antes bien, esta distinción representa la degradación despótica del Estado y su consiguiente desintegración. Además, en este panorama Fichte no propone incrementar el poder de policía, lo que en vez de solucionar agravaría más aún el problema: una policía con un gran poder también configura un Estado dentro del Estado, y no una sirvienta de la legislación; una policía con muchas competencias represivas (no así asistenciales) resulta ser síntoma de la descomposición social y de una recomposición forzada. Esto muestra que Fichte no apuesta por el régimen policial y que no le otorga a la policía más que el lugar subsidiario indicado. Luego, ¿de dónde proviene –se pregunta– la afirmación según la cual es imposible hallar y castigar a los

⁷⁷ GNR § 21, GA I/4 91-92, FDN 349. Y agrega de inmediato: “como describe irónicamente Montesquieu”, en *Cartas Persas*, trad. M. R. Muñoz, México, Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, Carta XCIV, p. 166. Esta cita se conecta con el pasaje del *Estricto de justificación* (FSW V 271; trad. cit., pp. 218-219), que tratamos en su momento (2.5).

culpables, y cumplir y hacer cumplir la ley? Proviene –no casualmente– de cómo se ha comprendido el concepto de Estado:

Surge de que no se ha captado firmemente el concepto de Estado establecido aquí, de que no se lo considera como el concepto de un todo organizado en el cual únicamente estas partes pueden subsistir y fuera del cual, en un todo distinto, no pueden en absoluto subsistir; surge de que, en el establecimiento de las partes singulares, se puede poner por debajo siempre de nuevo la fantasía de la imagen de nuestros Estados ordinarios. No es de extrañar si ahora la parte no quiere amoldarse a ningún lugar.⁷⁸

El concepto organicista de Estado emerge diáfanaamente como clave de comprensión: en un Estado racional las partes existen porque existe el todo, y la vitalidad de las primeras se enlaza en dependencia con la vitalidad del conjunto; si la parte se escinde del todo al que pertenece, entonces pierde su vitalidad, su existencia (9.3). Por el contrario, en los Estados habituales este organicismo se desdibuja y soslaya; la parte cae en la fantasía de que podría subsistir sola y de que es independiente (atomismo). En consecuencia, de tal presunción proviene la mala comprensión del Estado que obstaculiza la justicia y que torna imposible el Estado racional, legitimando subrepticiamente presupuestos propios de los Estados reales. De la sumatoria de partes no se genera un Estado orgánico, sino al revés: a partir del Estado orgánico se deducen las partes que, de creerse independientes, caen en una fantasía, esto es, en la fantasía de sacar provecho de las demás (como en el liberalismo) o de mantener la opresión por mucho tiempo (como en el despotismo), puesto que ambas se erigen sobre la imagen de que una parte puede beneficiarse exclusivamente de (y sin la contraprestación equivalente con) las otras. El contraste entre el Estado racional y el Estado habitual prosigue:

En los Estados ordinarios, la exigencia de traer al autor de cada acto contrario a la ley sería sin duda inaplicable; o, si pudiera ser aplicada, si por ejemplo un Estado existente quisiera apropiarse del uso de algunos de los medios de policía indicados aquí, entonces sería una injusticia, que el pueblo no soportaría mucho tiempo, y por la cual el Estado se prepararía simplemente para su hundimiento. Porque, donde dominan el desorden y la injusticia desde arriba, el gobierno sólo puede existir en cuanto permite igualmente al de abajo una buena parte de desorden.⁷⁹

⁷⁸ GNR § 21, GA I/4 92; FDN 349-350.

⁷⁹ GNR § 21, GA I/4 92; FDN 350.

Si el Estado habitual desea aplicar la ley sólo a los más débiles, en vez de acercarse a la racionalidad, da los primeros pasos hacia su disolución o hacia la vía revolucionaria; si se permiten excesos e ilegalidades en los poderosos, se diseminan y multiplican los motivos para los restantes. De las dos maneras, el Estado real se aleja del Estado racional. Por lo tanto, el problema de raíz proviene de la representación de que los culpables no serán castigados (lo que visibiliza de nuevo la relevancia de la policía) hasta que la injusticia sea identificada con la desigualdad:

La fuente de todo mal en nuestros Estados de necesidad (*Nothstaaten*) es propia y únicamente el *desorden* y la imposibilidad de producir orden. El descubrimiento de un culpable en ellos tiene así frecuentemente grandes e insuperables dificultades, y esto sucede exclusivamente porque hay muchos hombres de los que el Estado no se preocupa y que no tienen ninguna posición (*Stand*) determinada en este Estado. En un Estado con la Constitución establecida aquí, cada uno tiene su posición determinada, la policía sabe considerablemente dónde está cada ciudadano a cada hora del día y lo que hace. Cada uno tiene que trabajar y cada uno, si trabaja, tiene para vivir: no hay caballeros de la industria (*Chevaliers d'industrie*).⁸⁰

El origen de todos los males reside en que el Estado ordinario no cubre las necesidades básicas de las partes, el sostenimiento, el poder vivir, etc. Este aspecto esencial no puede dejarse librado a la contingencia, pues hace al enlace, al vínculo comunitario y al buen funcionamiento de la estructura estatal. El orden evocado por Fichte se corresponde con esa armonía de contribución recíproca al conjunto y, coherentemente, con la garantía de tener de qué vivir. Lo *social*, lo *jurídico* y lo *político* –veremos después, en el próximo capítulo, también lo *económico*– se pueden organizar, planificar y dinamizar *desde una racionalidad que todo lo vertebraliza a partir de la institución-Estado*, sin la cual la sola horizontalidad se destruiría y únicamente con la cual se concretiza lo racional. Además, la policía tiene que prever que en el Estado no se debiliten los componentes esenciales, la situación de cada uno y la interrelación recíproca, mediante el delito. Pero en cuanto merma el delito y reinan la paz social y el orden basados en la justicia, el brazo policial se torna superfluo en su aspecto negativo y se tendría que atener a su aspecto

⁸⁰ *Ibidem*. El “Estado de necesidad” es el Estado ordinario/existente. Este dato no se puede obviar al momento de analizar la *Ética* (§ 18, FSW IV 238-239; trad. cit., pp. 271-272) o la *Doctrina del Estado (Staatslehre)*, donde Fichte parte de la instauración del derecho (FSW IV 395-396) y del Estado como mal necesario (FSW IV 403-409) para paliar la guerra de todos contra todos, y que se revierte cuando todos son libres y reina el derecho igualitariamente (FSW IV 411-413).

asistencial-positivo. Con la policía sucede lo mismo que con la coacción: ni bien se torna superflua para los delitos, puede concentrar toda su energía en el funcionamiento del mercado y en la consiguiente situación del poder vivir, esto es, en el eventual surgimiento de pobres.

Por último, en el clima de la disputa del ateísmo Fichte acusa recibo de la interpretación de la época sobre su doctrina jurídico-estatal, en el sentido de que las críticas al *Derecho natural* señalaron que el sistema no deja lugar a la libertad individual;⁸¹ curiosamente, en la siguiente obra jurídico-política, Fichte se ocupa de nuevo de la organización social, política y económica, establece múltiples formas de interacción entre el Estado y los particulares, y en estas relaciones no hay mayores huellas del aparato policial. En efecto, en *El Estado comercial cerrado*, que analizamos en el capítulo siguiente, la racionalidad se encarna directamente en la organización económica; es decir, el Estado racional se define, o se termina de concretizar, en este ámbito, el de la política-económica, mientras que lo policial se dirige a la superfluidad (10.7).

9.8) EL ESTADO ORGÁNICO

Una vez consumada la estabilidad del Estado, el paso siguiente de Fichte consiste en dilucidar la organicidad propia del Estado racional, recorrer cada uno de sus pliegues necesarios en función de mantener la articulación entre las partes componentes en un *totum* vital, vivificador de cada uno de los elementos, y donde la consistencia se halla atravesada –a diferencia del organicismo clásico signado por jerarquizaciones “naturales”– por el igualitarismo que incluye no sólo un punto de partida –una posición o sustento–, sino también una dinámica organizacional que se realiza en los espacios interactivos. La segunda parte del *Fundamento del derecho natural* retoma el hilo de la voluntad, para mostrarla en la amalgama organicista donde la parte sólo es lo que es, existe propiamente, o sólo puede vivir, en virtud del entramado de relaciones que la significan, posibilitan, delimitan y sustentan.

Para reforzar el organicismo, que alcanza su clímax en el Corolario del § 17, Fichte retrocede –en el análisis del concepto de contrato y en la conformación de una voluntad común (9.1), primero formal, luego material–, hacia las posiciones de mínima que deberían interesar e involucrar incluso al sujeto más egoísta y atomista pensable. El resultado arroja un frágil enlace que no trasciende su carácter negativo; es decir, 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

⁸¹ “La mayoría de las quejas que he oído contra este sistema [del *Fundamento del derecho natural*] consistían en que le haría un gran daño a la libertad ([entendida como:] la desvinculación y ausencia de ley) de los hombres. Por tanto, estoy bien lejos de predicar la anarquía” (*Escrito de justificación*, FSW V 287-288; trad. cit., p. 234).

lo quiebra de inmediato. De todos modos, se trata de algún tipo de enlace, el mínimo que hasta el más reticente debería conceder. Pero sucede que, 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 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 que soslayaban al derecho originario y al derecho de coacción: las partes se articulan en reciprocidad pero sin dar con una unidad última, de modo que cada una se erige en juez sobre la cuestión o disputa, y así todo depende de la confianza o buena fe. En este punto Fichte da un salto argumentativo, aunque autorizado por el desarrollo anterior, 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 respecto de los dos primeros contratos significa un regreso al fundamento, un volver 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 (9.2) 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 el énfasis en el vínculo orgánico de reunión de las múltiples partes en una unidad que trasciende a cada una de ellas en particular pero, al mismo tiempo, las articula intrínsecamente y las contiene. Y las contiene en el doble sentido de que las posibilita y las delimita, a la vez que recibe e introyecta la vitalidad de y para con ellas. 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, que opera a través de la naturaleza, y en amalgamar en esa unidad fundamental la vitalidad entre partes y todo. 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 que es un camino infinito y un fin por definición inalcanzable. En cambio, el Estado racional constituye un fin perfectamente alcanzable, necesariamente alcanzable, el suelo nutriente desde el cual se puede desplegar la eticidad en su infinito e inconsútil destino. Confundir estos dos aspectos constituye no sólo una distorsión del pensamiento de Fichte, sino también el pretexto para declarar estéril al Estado racional y condenar la organización a la injusticia propia de los Estados ordinarios.

Más allá de los aspectos poéticos relacionados con la eticidad, la evocación a la naturaleza no representa una simple metáfora: en efecto, Fichte considera al Estado como 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. En sentido estricto, no hay vida, no hay cultura o dimensión humana, fuera de la comunidad organizada, cuya mejor forma de organización es el Estado orgánico. 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 surgir del *totum* estatal, Fichte de nuevo retrocede argumentativamente y ofrece una respuesta más empírica que conceptual, y poco acorde a esta distinción: dice que el *totum* surge mediante el contrato de individuos unos con otros. El contrato de reunión, que se presenta para resolver los problemas de los anteriores, parece responder en principio a una lógica meramente horizontal. Si la interpretación se detiene aquí, entonces se distorsiona u omite el pasaje de la horizontalidad a la profundidad vertical, tal como sucede en muchos comentarios de especialistas. Sin embargo, a esta altura ya debiéramos estar advertidos del procedimiento problemático-regresivo de Fichte, que únicamente se puede pasar por alto disecando partes de su obra y opacando el sentido de conjunto (1.6).

El mismo problema se presenta con motivo del darse total o parcial (9.3) del individuo respecto de la totalidad: lo que aparece primero se resignifica en el desarrollo. En efecto, la crítica a Rousseau parece enfocarse en el darse total como un avasallamiento a los derechos individuales; pero la crítica no radica en el darse (ni en el cuánto), sino en que Rousseau admite algo (algún tipo de posesión que excede al cuerpo propio y a la libertad de la persona, casi como cayendo en la trampa de Locke) antes del Estado y, por ende, abre un canal de negociación. Por el contrario, Fichte no admite nada antes del Estado, pues el individuo no tiene nada para dar y, más bien, primero tiene que ser 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, incluso en lo referido a su subsistencia; por lo tanto, 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 (el Estado en sentido amplio y fundamental) y el contribuir con una porción determinada de actividad (el Estado en sentido restringido e instrumental: aparato, gobierno, etc.). En lo primero, el individuo 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, posibilita y potencia la última. Sólo en la pertenencia a la totalidad orgánica 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, al borde del quebranto. De ahí que, insistimos, no se trate de una simple metáfora: el Estado orgánico de Fichte –aspecto en el que él mismo se cree original– expresa la precedencia conceptual, la fundamentación ontológica, la preeminencia de la totalidad respecto de las partes. Así, 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 –como si éste fuera auto-suficiente, presupuesto que suele pulular en algunas interpretaciones–, ni desde la universalidad independiente de lo particular –una hipóstasis que, en rigor, corresponde al dogmatismo y al despotismo), sino que –y éste es el punto clave– atraviesa intrínsecamente lo particular. Por consiguiente, lo estatal y lo social en Fichte 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 fichtiana reside en este organicismo inmanentista y vinculante. El resto de los párrafos de la segunda parte del *Fundamento del derecho natural* son inherentes a este suelo firme. En efecto, en la legislación civil (§ 18) se evidencia el significado de la seguridad y la justicia (9.4): 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 de esta manera 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 envuelve al Estado en la interrelación comercial. El factor decisivo de la estabilización en términos colectivos no puede comprometerse solamente con cada uno, sino también con la articulación entre partes; no puede comprometerse por separado sin, a la vez, comprometerse con el entramado mismo y con el espacio relacional que involucra a cada una de las partes. En consecuencia, no puede comprometerse individual y relationalmente sin constituir el 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 contracara de la pobreza, el ocio, también genera desvinculación; en ambos casos, se anula o neutraliza la actividad como poder vivir del propio trabajo. ¿Qué otro agente, sino el Estado, será capaz de resolver la situación? El mercado no integra (sino, antes bien, todo lo contrario); 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 disposiciones subsiguientes e 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 (9.5), la cual 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. Fichte parece no dejar resquicio para lo privado, pues lo público atraviesa y se expresa en cada una de las relaciones interpersonales, relaciones que en última instancia son jurídicas o jurídico-políticas. La casa y las relaciones familiares (testamentos, compraventa de propiedades, etc.) sí configuran cierto espacio privado, pero sólo de modo relativo, en cuanto el Estado tiene que garantizar que se cumplan los derechos de los particulares; en este sentido, se retira e interviene en caso de conflicto o de regulación del patrimonio.

Por cierto, la eticidad podría ocuparse de estos temas con prescindencia del Estado; sin embargo, no sucede lo mismo con la organización comercial, incluso suponiendo que los particulares posean buenas voluntades colaborativas. Porque alguien tiene que asumir el punto de vista de la totalidad, tiene que encarnarlo y cristalizarlo en disposiciones organizativas, en la asistencia de los pobres, etc. Si estas acciones se subsumen a la deliberación horizontal, o a los acuerdos a-estatales, o al espontaneísmo de la generosidad individual, entonces no se realiza en concreto la organización común, no se disponen las cosas de modo tal que se garantice la estabilidad duradera de las partes y de la relationalidad, ni los particulares podrían dedicarse cada uno a lo suyo y confiar en que con ello ganarán el sustento y podrán vivir. La mera horizontalidad se deshace a sí misma sin la verticalidad estatal.

La pena y la coacción (9.6) también configuran un filón secundario en las acciones del Estado. Si el fin de la pena es prevenir el delito, hacer que éste no suceda –porque corroe el organicismo social–, entonces la eficacia del aparato represivo se juega en lograr que las acciones de los particulares sean ciertamente conformes a la ley y en mostrar que no hay margen alguno para la impunidad. La relevancia del castigo consiste en expresar que la ley está vigente, que se aplica, que no ha quedado relegada a la ineficacia. Pero, paradójicamente, cuanto mejor funciona el poder coactivo-represivo, tanto más invisible y superfluo se torna, porque funciona bien cuando el delito no ocurre, cuando la prevención hace todo lo que tiene que hacer. Y, al revés, cuanto más necesario se vuelve, eso sucede porque crecen los síntomas de la desintegración del Estado. La pena y la coacción son simples medios para la

restauración de la justicia y de la seguridad. No constituyen un fin por sí mismo, sino que la pena y la coacción están subordinadas a y son subsidiarias de la buena organización del Estado.

Del mismo modo, el poder de policía (9.7) completa la tarea del derecho en su aplicación aunándose con lo empírico, y opera como último resorte institucional o “sirvienta de la legislación” previniendo el delito, encontrando a los culpables, cumpliendo con la asistencia y las necesidades de cada lugar, etc.; es decir, reparando las posibles erosiones de un organismo que ya fue establecido. Esta labor está subordinada al poder ejecutivo-judicial. Detrás de las cuestiones del pasaporte, de las reuniones y de las falsificaciones, el problema subyacente a la estabilidad estatal es que un delito impune puede convertirse en el puntapié de una serie de delitos subsiguientes y legitimados por el primero, la gestación de un Estado paralelo y dentro del Estado, la ineficacia o vacuidad de la ley. En este sentido, el poder de policía previene un abanico de posibles degeneraciones sólo de manera incipiente. Al igual que la pena y la coacción, cuando el aspecto negativo de la policía funciona bien, se torna imperceptible y ciertamente podría ocuparse mejor de lo positivo-asistencial; al revés, cuando no funciona bien en su aspecto represivo, entonces Fichte no abona la idea de reforzar la policía hasta convertirla en un poder sustancial y peligroso. Por el contrario, el mal funcionamiento de la policía, o la imposibilidad de hallar a los culpables de los delitos, denota que el Estado no es racional, sino habitual u ordinario, donde reina la necesidad insatisfecha, la situación básica no está resuelta y un sector privilegiado aprovecha las leyes para castigar a los oprimidos.

En el Estado ordinario la parte no capta su posición determinada, sino que cae en la fantasía de creerse independiente de la totalidad y busca utilizarla para su propio beneficio. Así gobierna la injusticia, en su versión despótica o en su versión liberal. El problema de la degeneración conduce a un núcleo esencial, esto es, a aquello que corresponde y caracteriza al Estado racional: ocuparse de la posición de cada uno y del poder vivir de su trabajo. Cuando esto no ocurre, el Estado racional se degrada y deviene ordinario, tal como acontece según Fichte en los Estados actuales o reales, lo que además desde un punto de vista empirista impide, obstaculiza o condena a utopismo, la captación completa y la exposición consecuente de la racionalidad jurídica. Desde una perspectiva empirista, el Estado ordinario ocluye al Estado racional, lo torna impensable y lo condena como irrealizable. En ese núcleo esencial reside la fuente de todo mal, el desorden o la ineficacia que aproximan al estado de naturaleza, al Estado ordinario o Estado de necesidad que, por su estructura injusta, tiende al hundimiento. En suma, la policía jamás podrá resolver sustancialmente, sino sólo de manera accesoria o accidental, el problema de la justicia o de la igualdad, que son primordiales en el Estado racional. Y por eso se trata de una rama o parte de la administración (que no se equipara al conjunto de la misma, y que ni siquiera está ni debería estar a

una altura considerable), y nada más. La relevancia de la policía es colateral, como brazo que completa la realización de la justicia social; si ella se vuelve muy importante, entonces denota que el Estado funciona mal, no cumple con sus cometidos fundamentales, o está mal organizado, o carece de una amalgama social en la senda de la perfectibilidad jurídica.

Con la reconfiguración del poder de policía no sólo se neutraliza y soslaya la impronta de una perspectiva hegeliana que lo colocaría en el centro de las consideraciones fichteanas sobre la estatalidad, sino también se evidencia –o mejor, se termina de evidenciar– la insuficiencia de las interpretaciones habituales sobre la temática que subrayan, o bien la coacción ineliminable, o bien la superfluidad de la dimensión coactiva, de acuerdo con presupuestos antropológicos de diferente índole. Así como hemos observado que cada una de ellas puede ampararse en determinados pasajes, del mismo modo señalamos que no captan el sentido positivo de la organización racional o Estado orgánico, cuyo fortalecimiento o debilitamiento no puede desprenderse de lo coactivo, ni ceñirse a él, así como tampoco puede desprenderse del mejoramiento ni perderse en la superfluidad. Y si de semejante estabilización depende el sustento de cada parte y de la relationalidad, tampoco cabe minimizar o perder de vista la centralidad del concepto de Estado en Fichte. Pues el problema del derecho no radica en la bondad o maldad, sino en la delimitación y garantía de una esfera de libertad para la realización de cada uno de los individuos que viven juntos, interactúan y comparten un querer común, todo lo cual requiere visión de conjunto, institucionalización y administración responsable, y todo lo cual no puede ser realizado por la comunidad por sí sola.

Las últimas observaciones de Fichte, con las cuales concluye el § 21 y el *Derecho natural*, en torno de la distinción entre los Estados ordinarios y el Estado racional, manifiestan que lo esencial de esta segunda parte ya ha sido establecido y reside en el organicismo explícito en los párrafos 17 y 18, y especificado en cuestiones concretas en el § 19. Asimismo, esta distinción nos conduce al meollo de *El Estado comercial cerrado*, que analizamos en el próximo capítulo.

La organización político-económica

Con el avance del proceso de determinación del Estado orgánico, o con el despliegue de las especificidades que conciernen a la aplicación del concepto de derecho, el *Fundamento del derecho natural* de Fichte se desplaza, —aunque sin separar tajantemente, sino entremezclando los planos— desde lo jurídico puro hacia lo político, lo social y, finalmente, lo económico. Tales facetas se revelan, no obstante, como necesarias e inherentes al proceso mismo de determinaciones (y no como agregados extrínsecos), es decir, como el surgimiento de lo concreto que dota de contenido a la doctrina jurídica, concretéz sin la cual el derecho se homologaría al formalismo o formulismo. El cómo de la aplicación no deja —para Fichte— ningún margen de duda acerca de su devenir práctico, al punto que las cavilaciones no serán más que pretextos para mantener lo establecido. Lo interesante del desarrollo reside en que, en consonancia con el método sintético y su proceder necesario y regresivo, se abren una y otra vez desafíos problemáticos que se enlazan con lo anterior y abren líneas de fuga. Así, por ejemplo, una vez establecido firmemente el concepto de Estado hacia el final de la primera parte, se impone como un asunto clave en la segunda parte la proyección de su figura, esto es, la configuración del Estado orgánico. Lo jurídico se empalma con lo político, con lo social, con lo económico, con la administración, con lo penal, con la justicia social, con el poder de policía, etc. Pero hay un desafío sobre el cual Fichte considera que tiene que volver, para ampliar aún más las especificaciones, y es justamente, entre todos esos desplazamientos, el que tiene un lugar preponderante, el de asegurar el alcance de la política hasta las últimas consecuencias, a saber: la economía.

La concepción racional del Estado en Fichte se enriquece y complejiza, solapando los planos jurídico-político-social-económico, con el Estado orgánico, que expresa y cristaliza la voluntad común unificada en el sostenimiento de la posición de los particulares y de su interacción, y que garantiza a cada uno el poder-vivir del propio trabajo (9.4). La seguridad, la justicia, la policía, etc., que suelen asociarse sólo a una dimensión negativa-correctiva (en claro desmedro de la acción positiva que desempeñan), funcionan como inherencias en torno de aquello en que se ancla el planteo del sistema estatal fichteano: la *organización racional*. En la organización se conjuga y se juega

la actividad del Estado, la consistencia interna que lo vertebría y que resulta ser fundamental, porque, si la pierde, se debilita y se aleja de la racionalidad. Además de ineliminable e irreducible a lo negativo (contra las interpretaciones de la superfluidad y de la coacción), en este capítulo se observa que el Estado ocupa un lugar absolutamente central (y no subsidiario o al mismo nivel que otros actores) en la concepción jurídico-política de Fichte.

La trama organizacional del Estado constituye precisamente el tema principal de una obra un tanto posterior pero íntimamente conectada con el *Fundamento del derecho natural*, a saber, *El Estado comercial cerrado* (*Der geschlossene Handelsstaat*, 1800), el “Tercer apéndice” del *Derecho natural* que –a diferencia del “Derecho de familia” (primero) y del “Derecho de gentes” y “Derecho cosmopolita” (segundo), que son un “esbozo” o “compendio” (*Grundriss*)—, se ofrece como “proyecto” (*Entwurf*). Más allá de la cercanía semántica de la presentación de los apéndices, el Tercer apéndice se erige en “Prueba de una política a seguir en el futuro”. No se trata, entonces, de un agregado más en el largo retiro de lo esencial del *Derecho natural*, sino de la explicitación detallada del meollo político de la Doctrina del Derecho. Ante la extensión y la precisión de los temas –algunos de los cuales se superponen con el *Derecho natural*–, *El Estado comercial cerrado* resulta crucial para la conceptualización definitiva del Estado en Fichte. A partir de esta obra, no se podrá confundir –sin caer en una distorsión deliberada– el Estado racional y el Estado real, ni reducir el primero al segundo, ni separar la dimensión coactiva y colocarla en primer lugar, ni abonar la superfluidad de todo el Estado, ni eliminar el carácter central del Estado en la organización social, ni desconectar lo social de lo político, y lo político de lo económico. Por ende, con esta obra se observa un primer cierre de nuestra interpretación (1.5), que se podría continuar en obras ulteriores.

El primer punto a dilucidar en este capítulo concierne al significado y alcance de la política, que aparece vinculada directamente con lo filosófico y como una instancia decisiva de articulación entre lo racional y lo real (10.1). Este aspecto no sólo atraviesa la obra, sino que también nos permite conectarla con desarrollos ulteriores del mismo Fichte y más allá del mismo Fichte. Luego analizamos la doble contraposición del Estado racional frente a, por un lado, el paternalismo (¿rémora del despotismo?) y, por otro lado, el espontaneísmo de la mano invisible (¿el dogmatismo del mercado?), y la insistencia de Fichte en lo que venimos señalando desde el capítulo anterior: la posición de los particulares (10.2). Desde luego, por su propia dinámica la posición de los particulares involucra el espacio relacional, ante el cual el Estado no se retira, sino que lo constituye, prevé las consecuencias y se hace responsable de la administración y de las decisiones necesarias (10.3). En sintonía con el *Fundamento del derecho natural*, también aquí el Estado se manifiesta crucial para la propiedad, que significa una actividad u ocupación

específica, y lo que posibilita la actividad o profesión es la autorización estatal; por ende, de nuevo no hay derecho de propiedad independientemente del Estado, y éste tiene que contener la desigualdad y la pobreza (10.4), asuntos que tienden hacia el debilitamiento de la organicidad y que conciernen a la mirada de conjunto. En cuanto a la articulación concreta entre lo racional y lo real, Fichte se ocupa de la génesis histórica del Estado moderno, lo que le permite mostrar que éste, o bien no existe, o bien está incompleto, y sólo se realizará cuando el cierre jurídico sea imitado por el cierre económico, esto es, cuando la soberanía se exprese simbólica y materialmente. En este punto, el contraste entre el Estado racional y el Estado real alcanza su momento más agudo (10.5). El problema radica en la liberalización del intercambio de bienes, que hacia adentro y hacia afuera conlleva la destrucción mutua, la guerra de todos contra todos (10.6). Cuando el Estado racional “se cierra” sobre sí y se delimita, busca su auto-sustentación, retroalimentarse a sí mismo para ganar identidad (10.7).

10.1) EL ÁMBITO DE LA POLÍTICA

Como anticipamos (9.7), en el *Fundamento del derecho natural* Fichte ofrece una primera definición de la política como ciencia que se relaciona con un Estado particular, con tales o cuales características determinadas, y que intenta dilucidar cuál sería la mejor manera de realizar en ese Estado la ley jurídica. Además, la separa tajantemente de la Doctrina del Derecho, en cuanto ésta es pura y *a priori*, y entonces la Doctrina Política sería empírica y *a posteriori*. Pero las fronteras no son tan claras, ni la distinción tan simple. En buena medida el “Derecho natural aplicado” (§§ 17-21) enlaza los dos terrenos, el jurídico y el político.¹ Y lo empírico no aparece en el idealismo como un agregado externo, sino que se deduce de la unidad fundante (2.1–2.3) y en función de una transformación práctica (4.6). En este aspecto debe focalizarse el doble cariz de la política, que aparte de lo empírico incluye una instancia conceptual, porque de lo que se trata es de *realizar el derecho*, y esto concierne al derecho mismo si éste no quiere permanecer en el formalismo de las fórmulas vacías (5.4). Más aun, entonces, la política significa la culminación del derecho, su momento cumbre en el proceso de realización y de aplicación, porque muestra aquello que impide que el derecho permanezca en la abstracción, lo que en este contexto –como veremos abajo– adquiere suma relevancia, en cuanto Fichte rechaza el pretexto según el cual *El Estado comercial cerrado* expone una utopía o mera declaración de deseos. La política lleva al derecho a la articulación con la realidad, y tal unicidad se trasluce

¹ Fichte confiesa que está internado en “una investigación totalmente empírica” (GNR § 19 D, GA I/4 37; FDN 291), observación que se puede extender a todo el § 19. M. Ramazzano Bazzan (“L’Eforato”, *op. cit.*, pp. 99-101) presenta las dificultades de la noción polifacética y compleja de la política en Fichte.

en el concepto de “mejoramiento” (*Besserung*), que –como señalamos– se distingue del plano moral en que implica una efectiva consecuencia y coherencia con las acciones externas (9.6).²

En el apéndice a su *Ética* (1798) Fichte procede más sistemáticamente: toda teoría requiere una aplicación en la realidad, y de semejante mediación o “puente” entre teoría y realidad se encarga la aplicabilidad. Pero el recorrido mismo de esa mediación, junto con el enlace entre lo conceptual y lo real, lo hacen los saberes contaminados de *empiria*: en el caso del derecho, la política, y en el caso de la moral, la ascética. La política se ocupa de “la aplicación de la Doctrina pura del Derecho”, y “debe mostrar el camino por el cual se puede conducir un determinado Estado poco a poco hacia la única Constitución justa y conforme a la razón”.³ Luego, le adjudica al par derecho-política la necesidad de enderezar la voluntad según un mecanismo de coacción, según la legalidad y sin atender a los motivos. Y agrega que este primer par procede gradualmente, desde la mezcla de lo justo y lo injusto, en dirección hacia momentos cada vez más justos que mejoran la Constitución existente hasta volverla conforme a la racionalidad.⁴ Sin embargo, el mecanismo de coacción no puede ser un dispositivo mecánico, sino *libre* (7.6, 7.7, 8.5). En rigor, una voluntad mecánica es algo totalmente contradictorio. Lo que sí puede haber, en el derecho y no en la moral, es una voluntad que obedezca la ley sin estar internamente convencida, lo que no significa que sea mecánica, sino que simplemente cumple, por el motivo que fuere, con la ley, y al derecho le basta con eso. En cambio, la decisión moral requiere un convencimiento interno, determinado absolutamente por sí mismo.

Ya en el subtítulo de *El Estado comercial cerrado*, además de confesar que se trata de una obra política y que la política articula el presente con el futuro, Fichte alude a un “proyecto filosófico”.⁵ La explicación inmediata del título dice: “De una multitud cerrada de hombres que permanecen bajo las mismas leyes y bajo el mismo poder supremo coactivo, se forma el Estado jurídico”.⁶ No prima el poder coactivo, sino la permanencia bajo las mismas leyes, que se legitiman y convalidan con cada actuar recíproco. Con la producción y el comercio de unos con otros se legitima el *Handelsstaat*. Lo que prima es la legislación común, porque ésta delimita quiénes forman parte del Estado y quiénes no. Y así como el derecho conduce a la política, la política conduce necesariamente a la economía, que en esta obra aparece como el

² GNR § 20, GA I/4 68-71; FDN 326-329.

³ Fichte, J. G., *Sittenlehre*, “Ascetik”, FSW XI 122-123; trad. cit., p. 364.

⁴ Ibíd., FSW XI 123-124; trad. cit., pp. 365-366. Se sobreentiende que la ética apunta a la voluntad libre, a los motivos interiores de la acción, y que no admite gradaciones sino un cambio repentino y radical.

⁵ GHS, FSW III 387; ECC 1. El subtítulo reza así: *Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik*.

⁶ GHS, FSW III 388; ECC 3.

principal ámbito de aplicación. Pero la articulación entre lo conceptual y lo aplicado no está exenta de tensiones.

En efecto, en la “Dedicatoria”,⁷ el “político especulativo” (el filósofo) intenta dialogar con el “político en ejercicio”, y el diálogo suele consistir en que el primero presente sus ideas y el último las deseche, porque las tilda de “incumplibilidad *inmediata*”.⁸ De este modo, los pensamientos quedan condenados a la inaplicabilidad, a la utopía, y se legitima un ámbito de habilidad, tecnicismo, reglas pragmáticas y útiles, etc., que bloquean y sustituyen la realización de ideas filosóficas. Así, se abre un abismo entre lo ideal (el pensamiento filosófico) y lo real (el ejercicio político):

Sin embargo, el filósofo, si no tiene su ciencia sólo como un mero juego, sino como algo serio, jamás dará o presupondrá la incumplibilidad *absoluta* de sus propuestas [...]. Si han sido establecidas sólo pura y teóricamente, el filósofo afirmará que sus prescripciones inmediatamente incumplibles, en las que bajo su universalidad suprema *todo* pasa, y ciertamente por eso no hay *nada determinado*, tendrían que ser sólo más determinadas para una situación efectiva dada.⁹

Con un ejemplo revelador (por lo sencillo y evidente), dice Fichte: conocer las relaciones de los lados y ángulos de un triángulo no implica conocer inmediatamente el valor de cada uno de ellos en particular; es decir, el conocimiento general requiere un *trabajo de aplicación*. Y agrega: con la sola unidad de medida (la regla o el transportador) tampoco se hace nada. Lo particular tiene algo que decir. Las condiciones concretas modifican el proceso de aplicación. No obstante, los ejemplos manifiestan plenamente la confianza en que la racionalidad sólo tiene que profundizar sus determinaciones hasta encontrar el perfecto tránsito hacia la realidad efectiva. Pero hay que dar este paso, el filósofo tiene que enlazarse con la determinación, pues de lo contrario la universalidad permite legitimar cualquier cosa.

Todas estas disquisiciones funcionan argumentativamente como convicción de la *necesaria dimensión filosófica de la política*. La política se sitúa en el plano de la determinación del Derecho público puro (*reine Staats-rechte*), pero no deja de ser tema del filósofo especulativo, que además no se

⁷ La dedicatoria se dirige a K. Struensee (Ministro de Hacienda de Prusia y amigo de Fichte), queriendo en ella emular a I. Casaubón, célebre traductor de la obra de Polibio, que conversa con Enrique IV acerca de los prejuicios sobre los antiguos. Sobre la figura del ministro Struensee se detiene I. Nahkimovsky (*op. cit.*, pp. 314-318, 387 ss.), que también analiza la situación comercial de Prusia (pp. 312 ss.) y las reseñas negativas de aquél y de otros teóricos de la época sobre *El Estado comercial cerrado* (pp. 416-418).

⁸ GHS, FSW III 389-390; ECC 5-6

⁹ GHS, FSW III 390; ECC 7.

contrapone en absoluto con el político en ejercicio. Especulación y aplicación son para Fichte aspectos complementarios, dos extremos de un mismo proceso. Y por eso, para no caer en una interpretación simplista que recolecte lo expresado aquí como un conjunto de apreciaciones del filósofo acerca de lo que es y debería ser el Estado según su racionalidad, el extremo opuesto y complementario de *El Estado comercial cerrado* no es sino la Doctrina de la Ciencia. La especulación se revela, entonces, como el fundamento necesario para el despliegue de una concepción filosófico-política del Estado, para una mostración de la racionalidad inherente al proceso que se observa en la experiencia. La especulación no consiste en imaginar Estados posibles o deseables; la especulación consiste en poner de manifiesto el fundamento último, aquello que verdaderamente sustenta, la organización racional que está a la base de los Estados reales y existentes. No se trata de la postulación de un más allá que nadie sabe dónde está ni cómo es, sino de un volver sobre el más acá del suelo nutriente y removerlo hasta dar con aquello que esclarece un horizonte de sentido, a saber, que no hay soberanía política si no hay soberanía económica, o que no hay soberanía sin justicia social –lo que en Latinoamérica, con memoria histórica, entendemos muy bien (1.1)–, o que no hay un Estado plenamente racional si no tiene autonomía en la constitución del espacio relacional.

En este sentido, Fichte considera que para un filósofo sería indigno que sus propuestas se consideren inaplicables; a la vez, la política no configura un saber enteramente particularista, no se basa y encierra en un determinado Estado real, sino que incluye cierta generalidad. Por lo tanto, el político en ejercicio procede de modo análogo al proceso de determinación que el filósofo tiene que realizar para no enredarse en la abstracción, esto es, articula la regla con el caso particular, y en el ejercicio se enriquece con lo particular. El caso podría requerir algún tipo de aclaración o variación específica, pero eso no soslaya el procedimiento.¹⁰ La política, al igual que la filosofía, se esfuerza en la compleja tarea de articular lo universal y lo particular, y es una tarea compleja porque no basta con el esquema (la regla, el transportador), ni se reduce a un proceso mecánico. La riqueza de lo particular impide este tipo de reducciones. Igualmente, Fichte no pierde su optimismo:

Si, con el conocimiento correcto de la situación presente, fuera elaborada una política según esta Idea, por lo demás fundada desde firmes principios jurídico-estatales, y con las correctas consecuencias de los mismos, entonces esta política podría parecer inútil sólo al mero empirista.¹¹

¹⁰ GHS, FSW III 390-391; ECC 7-8.

¹¹ GHS, FSW III 391; ECC 8.

El “mero empirista” rechaza todo concepto, toda articulación, y se basa exclusivamente en la experiencia inmediata, en los hechos (*Thatsachen*). No capta la actividad que se produce a sí misma y que produciéndose produce realidad; tampoco capta la relevancia de la unidad que subsume lo múltiple, le otorga sentido y valor; tampoco la capacidad transformadora del idealismo, que no se queda sin armas frente a lo real, sino que lo constituye, significa y transforma desde la actividad misma. Sin embargo, el “mero empirista” no anula completamente la universalidad, pues recolecta aplicaciones anteriores y, en cuanto se le presenta un caso nuevo, evoca uno similar y reproduce la aplicación. En el ámbito político, el empirista, además de copiar y mezclar –generando así otro tipo de abstracciones, las del recetario que no tiene en cuenta la particularidad de lo particular– y de carecer de creatividad, se convierte en un mero *administrativista*, es decir, reduce la potencialidad transformadora de la política que aporta la dimensión especulativa. Para acorralar al empirista-conservador, Fichte cuestiona: ¿de dónde proviene la regla o medida aplicada por el primero que la aplicó? ¿De la experiencia? (Este cuestionamiento, insistimos, se conecta directamente con todo el programa idealista de nuestro filósofo, pues si antes de la experiencia sólo hay experiencia, entonces el sistema degenera en escepticismo, en una regresión sin fin). Desde el punto de vista de la génesis histórica, lo que hoy parece antiguo en algún momento fue nuevo, y las soluciones antiguas suelen traer más problemas que las innovaciones ingeniosas.¹²

Por tanto, *El Estado comercial cerrado* aspira a realizar un “tratamiento fundado” de la política y, en concreto, propone un cierre sobre sí del Estado en su dimensión económica, análogo al cierre del Estado jurídico, y para ello cuenta como medio decisivo la abolición de la moneda mundial en virtud de una moneda territorial.¹³ Ahora bien, si un Estado *no quiere cumplir* con esta propuesta, no es porque sea incumplible, sino por conveniencia: “El fundamento, clara o no claramente pensado, de este no querer, ha de ser que en el comercio Europa tiene una gran ventaja sobre las restantes partes del mundo”,¹⁴ ventaja que consiste en llevarse para sí las fuerzas y productos de las otras partes del mundo, sin entregar a cambio un equivalente suficiente. Este beneficio redunda incluso en los Estados pequeños del continente europeo. El problema, el fundamento a extirpar, reside en última instancia en el subsuelo colonial-esclavista de Europa: “tendría que mostrar que una relación, como la de Europa contra el mundo restante, que no se funda en el derecho

¹² GHS, FSW III 391-392; ECC 8-9.

¹³ I. Nakhimovsky (*op. cit.*, pp. 355, 362 ss., 381-382, 407 ss.), que realiza un minucioso estudio sobre las teorías y condiciones económicas de la época, sostiene que la introducción de la moneda nacional constituye la palanca fundamental de la propuesta de Fichte en esta obra.

¹⁴ GHS, FSW III 392; ECC 9.

ni en la equidad, es imposible que pueda durar".¹⁵ El mérito de estas pocas líneas en el amplio marco de la modernidad occidental-eurocéntrica merece un enfático subrayado. Como pocas excepciones en ese marco, Fichte afirma que Europa está asentada sobre el reparto mundial de recursos provenientes de las colonias, del tráfico y comercio de esclavos, de materias primas y de intercambio de bienes. Fiel a su estilo, una discusión menor termina en palabras mayores: no se quiere aplicar lo que propone, el cierre comercial del Estado, no porque no se pueda, sino porque el mercado común europeo se beneficia directa e indirectamente del todavía persistente escenario colonial-esclavista, apropiador y explotador.

Fichte se autoexcluye de la demostración según la cual este beneficio de Europa sobre el servilismo, la explotación y el comercio de esclavos de las colonias y del resto del mundo, no puede durar, para afrontar otra objeción adyacente que aduce que, por el momento o mientras estén en vigencia, hay que sacar provecho de tales fenómenos. Contra esta objeción reconoce que no tiene qué responder. De alguna manera, quienes quieren sacar provecho de la injusticia son inadmisibles en este esquema jurídico-político, porque de acuerdo con la doctrina establecida tendrían que someterse a todas las consecuencias de la reparación. Y, en caso de no admitir una relación jurídica, sólo restaría probar la fuerza. Pero lejos de avanzar hacia la racionalidad, todo esto sobre lo que Fichte calla, no hace más que contribuir a la consagración y profundización de la injusticia, tanto externa como interna, pues no hace falta preguntarse quiénes se beneficiaron más del colonialismo y quiénes menos, y entonces quiénes tendrían que sacrificarse más y quiénes menos. Más allá de estas derivas posibles, la observación general de Fichte se mantiene en pie: no es una cuestión de incumplibilidad, sino de no querer; no es que la especulación se desentienda de la aplicación, sino que el empirista jamás intenta salirse de su esquema. Al igual que la Doctrina de la Ciencia (2.1), el proyecto de *El Estado comercial cerrado* no se puede imponer, pero tampoco ha de quedar resignado como mera teoría.

La "Introducción" mantiene el mismo tono de la "Dedicatoria". En efecto, Fichte se propone mostrar las relaciones del Estado racional con el Estado real, y del derecho público puro con la política. El Estado racional y el derecho político, considerados en su pureza, abstraen las condiciones efectivas para pensar la relación jurídica en su dimensión pura. Los seres humanos reales, en cambio, ya se encuentran insertos en algún tipo de sistema jurídico, en alguna Constitución, que por más arbitraria e injusta que sea, constituye un punto de partida necesario para amoldar el proceso de aplicación. Por ende, se debe mostrar el gradualismo o acercamiento entre las dos instancias:

¹⁵ GHS, FSW III 393; ECC 10. Sobre este tema véase nuestro: "Fichte frente al colonialismo y la colonialidad", en Di Iorio, G. – Sabater, N. – Scarfia, L. (eds.), *Caminos cruzados de la política: Spinoza, Fichte, Deleuze, y la filosofía argentina*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, en prensa.

“El Estado real se puede representar, por tanto, como concebido en la instauración gradual del Estado racional”.¹⁶ Ni el camino de transformación resulta imposible, ni lo racional se erige desgarrado de lo real; a la inversa: es posible transitar el camino, y lo real ha de articularse con lo racional. La política, en cuanto “ciencia del gobierno del Estado real”, transita el camino que reúne lo real y lo racional, para transformar el primero según los parámetros del segundo.

El esquema le sirve a Fichte para justificar la subdivisión interna de *El Estado comercial cerrado*: lo racional-filosófico (Libro I), lo real-histórico (Libro II), y la mediación política (Libro III) entre ambas instancias. La introducción concluye así: “Todo lo bueno de lo que hombre debe ser partípice, tiene que ser producido mediante su propio arte, a consecuencia de la ciencia; ésta es su destinación”.¹⁷ Con el deber solo no alcanza; el *deber* cobra fuerza

¹⁶ GHS, FSW III 397; ECC 13. Como señalamos en su momento (8.7), la misma idea encontramos en la *Ética*: “la peor de las constituciones es mejor que no tener ninguna” (FSW XI 125; trad. cit., p. 366). Ahora bien, este tratamiento filosófico de la política, ¿en qué se basa, o a qué remite? La cuestión no es inmediatamente clara. J. F. Barrio, por ejemplo, equipara los tres libros de esta obra con los principios fundamentales del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* de 1794; por tanto, el Estado racional o la Filosofía –según él– equivalen al Yo absoluto, la Historia o Estado real al No-Yo, y la Política o pasaje del Estado real al Estado racional al tercer principio, que interpreta como síntesis entre Yo y No-Yo (“Estudio preliminar” a Fichte, J., *El Estado comercial cerrado*, trad. J. F. Barrio, Madrid, Tecnos, 1991, pp. XI-XIV). Pero esta línea trae más problemas que soluciones: el primer principio de la *Doctrina de la Ciencia* de 1794 se condice con la categoría de realidad, que respecto del Estado en esta interpretación ocupa el segundo lugar (el del No-Yo); la historia, donde se introduciría la razón para transformar lo real, en esta interpretación aparece como mera negación o limitación, o como lo irracional, y además tendría que ser una historia sin tiempo, porque el tiempo para Fichte no forma parte de los principios fundamentales. Tampoco se explica la síntesis o interacción entre lo racional y lo real, que en el tercer principio es bilateral; ni la articulación de *El Estado comercial cerrado* con el *Fundamento del derecho natural*, que como observamos resulta tan evidente como crucial. Este mismo problema –cómo conectar esta obra con la Doctrina de la Ciencia– subsiste en otros autores. C. Dierksmeier (“Der Staat und die Wirtschaft. Fichtes politische Ökonomik”, en Zöller, G. (Hrsg.), *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*, Baden-Baden, Nomos, 2011, p. 112) señala la relación con *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, y la división entre regiones del saber y el saber fundamental centrado en el primer principio; no obstante, no va más allá de la formalidad. J. Prendas Solano (“Entre Revolución y Restauración: *El Estado comercial cerrado* de J. G. Fichte”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [en línea], nº 7, 2013, p. 6) sugiere la conexión del Estado racional con el Yo absoluto, sin profundizarla, pues los pasajes del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* a los que remite no esclarecen la relación. De todos modos, en los tres (Barrio, Dierksmeier y Prendas Solano) se destaca, más allá de los matices, la indicación de la relevancia del Estado. A este tema le dedicamos: “Los elementos filosóficos de *El Estado comercial cerrado* de Fichte”, *Cadernos de Filosofia Alemã: Critica e Modernidade*, vol. 21 nº 2, San Pablo-Brasil, diciembre 2016, pp. 31-47.

¹⁷ GHS, FSW III 398; ECC 14.

efectiva en el *tener que*, y más precisamente con el “*muss... hervorgebracht werden*” de la cita. He aquí lo propio del idealismo y de la *Bestimmung* fichtiana: tener que producir realidad desde la idealidad.

Al momento de abocarse directamente a la política (Libro III), Fichte sostiene que da lo mismo si el comercio y la producción son absolutamente libres o si el Estado ha ensayado algún tipo de delimitación fallida, porque este último caso no obstaculiza el pasaje “de la anarquía comercial a la institución del comercio conforme a la razón”.¹⁸ Nuevamente, fiel a su estilo, parte de la presuposición extrema (la anarquía comercial) y desde ella procede a argumentar, conteniendo cualquier hipótesis de mínima dentro de esta hipótesis de máxima. La clave del pasaje consiste en: “*que el Estado se cierre totalmente a todo comercio del extranjero*, y de ahora en adelante forme un cuerpo comercial separado, tal como aquí ha formado un cuerpo jurídico y político separado”.¹⁹ Cierre, unidad, corporalidad, van de la mano. La política adquiere el doble significado de, por una parte, identificarse con la organizabilidad jurídica y, por otra, ocuparse específicamente de las medidas que atañen al cierre comercial del Estado. La tarea de la política está signada por el *carácter relacional y organizacional* del sistema económico.²⁰

10.2) EL ESTADO RACIONAL

El tema del Libro I, titulado “Filosofía”, es el Estado racional, y con éste se presentan los principios fundamentales (*Grundsätze*) del comercio bajo el marco jurídico. Fichte procede de modo similar a como lo hizo en la *Primera* y en la *Segunda introducción en la Doctrina de la Ciencia* que examinamos en el capítulo 2: rechaza tanto la hipóstasis de un primer principio dogmático-despótico, como la presuposición de una regularidad de lo particular que se ordenaría por sí solo. La observación inicial no se comprende sin la doble contraposición de sistemas equivocados, de los cuales emerge la verdad política como tensión (2.5). “Una proposición falsa” –dice– “habitualmente es reprimida por una proposición contraria igualmente falsa”, y la verdad aparece en el centro.²¹ Dos sistemas contrarios que se pierden en su falsedad, no obstante, permiten el surgimiento de lo verdadero, por doble contraposición (2.1). En este caso, los sistemas son: por un lado, (a) aquel que sostiene que

¹⁸ GHS III, FSW III 476; ECC 116.

¹⁹ *Ibídem*.

²⁰ Según Fichte, los ciudadanos particulares y el Estado no pueden no tener relaciones precedentes –tal como presupone la Idea de un Estado racional–, dado que los primeros provienen de una gran república comercial, de la que fueron miembros libres, y el último de un gran todo desmembrado (GHS III, FSW III 476-477; ECC 117). En ambos casos, en lo precedente y lo subsiguiente (o lo real y lo racional), el Estado aparece como capacidad relacional y organizacional.

²¹ GHS I, FSW III 399; ECC 15.

el Estado debe ser tutor ilimitado de los hombres, capaz de ocuparse de todos sus asuntos, de hacerlos felices, ricos, sanos, virtuosos, etc.; por otro lado, (b) aquel que sostiene que “el Estado no tiene más que hacer que contener y proteger sólo a cada uno según sus derechos personales y sus propiedades”.²²

El primer sistema, el despotismo en su versión más suave e ilustrada, se condice con la tesis paternalista que coloca en primer lugar a un tutor capacitado o legitimado de alguna manera, para reemplazar al incapaz menor de edad en la toma de decisiones, un tutor que además lo hace por el bien del menor o del pueblo (2.4, 3.1, 3.2). Tal sistema condena a los gobernados a la escisión respecto del poder soberano que, en vez de constituir lo social y lo político de modo racional y planificado, lo hace arbitraria y unilateralmente, sin consentimiento ni responsabilidad –es decir, anulando la libertad particular y la igualdad–. El segundo sistema, que expone también una proposición falsa, deposita exclusivamente la libertad en el plano lo particular que se resiste a la articulación universal y que condena como intromisión toda acción estatal. Esta concepción sólo acepta que el Estado sea un mero garante de las posesiones preexistentes, e introduce la propiedad subrepticiamente para independizarla del Estado. Esta versión del liberalismo propone una auto-regulación misteriosa de la particularidad, y Fichte la rechaza de lleno: “En

²² GHS I, FSW III 399; ECC 15-16. La literatura especializada suele enfatizar la crítica al liberalismo clásico, y no tanto la paralela crítica al despotismo. Siguiendo a Z. Batscha (*Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1970, p. 176), R. Gray (“Economic Romanticism: Monetary Nationalism in J. G. Fichte and A. Müller”, en *Eighteenth-Century Studies*, vol. 36 n° 4, 2003, p. 538) señala a Adam Smith como eje de la crítica de Fichte. También N. Nomer (“Fichte and the Idea of Liberal Socialism”, *op. cit.*, p. 68) señala a Smith, y en cierto sentido expresa la crítica al paternalismo despótico cuando aclara: “Fichte no está proveyendo aquí una justificación de la tiranía benevolente...”; sin embargo, Nomer interpreta a Fichte en clave de “liberal-socialismo” (pp. 54-55, 72-73). Por eso mismo, D. James (“Applying”, *op. cit.*, pp. 648-649) critica este “híbrido” de Nomer. Según James, la cuestión reside en cómo entender la libertad/derecho/propiedad: o circunscrita a la esfera individual, o dialectizada en una instancia común. James argumenta en favor de la segunda acepción (pp. 650-661), y muestra (pp. 664-665) que el pensamiento de Fichte es incompatible con el liberalismo. En las antípodas de este planteo, D. Moggach (“Freedom and Perfection: The German Debates on the State in the Eighteenth Century”, en *Canadian Journal of Political Science*, 42:4, 2009, pp. 1015-1016) sostiene que el modelo de Fichte se parece al intervencionismo despótico de Wolff y K. von Dalberg, aunque se diferencia en que no busca la felicidad, sino la libertad; de todos modos, Moggach (p. 1019) previsiblemente critica la tensión entre tal libertad y la centralización y vigilancia del Estado. En otro plano completamente diferente, D. Fusaro (*Idealismo e prassi. Fichte, Marx e Gentile*, Génova, Il nuovo melangolo, 2013, pp. 71-72), reconoce la doble crítica de Fichte al liberalismo y al dogmatismo, y relaciona –con cierta laxitud– la anarquía comercial de *El Estado comercial cerrado* con la época de la completa pecaminosidad de *Los caracteres de la edad contemporánea* y con la crítica al dogmatismo de la *Primera introducción*: en los tres casos, el objeto se independiza del sujeto, se autonomiza y se fetichiza en el comercio como cosa en sí (p. 88).

contraposición a esta opinión, yo diría: es la determinación (*Bestimmung*) del Estado, primero *dar* a cada uno lo suyo, primero *ponerlo* en su propiedad, y sólo después también *protegerlo*”.²³

En rigor, no hay subsistencia de lo particular independientemente del Estado. Esta imposibilidad ya fue mostrada con el conflicto jurídico irresoluble (7.2, 7.4, 7.6). Por ende, no tiene ningún sentido pretender legitimar las posesiones supuestamente previas al ingreso al Estado, pues *antes del Estado los particulares no tienen nada* (9.3). El Estado no se forma a partir de agregados parciales, sino que es una totalidad auto-subsistente; lo particular aparece como producto de la totalidad, una posición que sólo se sostiene desde el todo de pertenencia. El rechazo del liberalismo clásico reside en el simultáneo rechazo del despotismo: el Estado que propone Fichte, el Estado racional, no escinde entre gobernantes y gobernados, o entre constituyentes y constituidos, o entre lo uno y lo múltiple-particular; por el contrario, el Estado que propone Fichte mantiene orgánicamente enlazadas ambas instancias, lo universal y lo particular. Tal Estado no contiene dentro de sí el germen de su destrucción (2.4, 2.5), esto es: la libertad anulada en los gobernados, sino que se organiza de modo que posibilita la libertad en una instancia comunitaria e igualitaria. Semejante libertad entrelazada no puede separar el devenir de una parte del devenir de otra, ni el devenir del todo del devenir de sus partes, porque la totalidad estatal es inmanente respecto de lo contenido.²⁴

La doble contraposición resulta más evidente al comienzo del Libro II: aquel que no piensa –expone Fichte– y se maneja solamente con sus sentidos y con la memoria, apenas observa el “estado de cosas”, y sus pensamientos nunca van más allá de ese estado efectivo. Se trata del mero empirista (10.1). A partir de esta habitualidad surge inconscientemente en su modo de pensar la presuposición de que lo que es no puede ser de otra manera. Así, ahora el empirista se vuelve también un dogmático coherente (2.1). Los conceptos y

²³ GHS I, FSW III 399; ECC 16. Incluso cuando, de acuerdo con los parámetros de la racionalidad, el Estado real tienda a cerrarse, los derechos del ciudadano –por ejemplo, sus propiedades o el derecho al libre comercio–, por cuanto fueron *concedidos* por tal Estado, siguen dependiendo de él (GHS III, FSW III 477-478; ECC 118-119). Fichte reconoce estos derechos precedentes, pero los supedita a la situación concreta del Estado, es decir, los reconduce a su fundamentación. Corresponde al buen cálculo la reforma gradual de esos derechos. Pero no hay una legitimación de los mismos independientemente del Estado.

²⁴ Según S. Gross (“Handelsstaat versus Globalisierung. Anmerkungen zu J. G. Fichtes «Geschlossnem Handelsstaat»”, en *Información Filosófica*, V 11, 2008, pp. 208-209) Fichte oscila entre la exigencia de libertad absoluta y las restricciones o subordinaciones a la necesidad estatal, aspectos que presenta como dos polos independientes. Estas “ambivalencias” que Gross sólo se propone mostrar (p. 212) provienen de la lectura superficial que no-articula lo universal y lo particular, esto es, provienen de presentar las dos instancias por separado y no entrelazadas, lo que sólo sucede por un artificio analítico.

costumbres de su pueblo y de su época se eternizan y universalizan sin inconvenientes, sin génesis, sin la cuestión sobre cómo han llegado a ser lo que son, y las imágenes de su propio mundo se interponen en la captación de lo dado. “Su enfermedad incurable es la de tener por *necesario* lo [que en verdad es] *contingente*”.²⁵ El empirismo desemboca en mecanicismo y fatalismo. En cambio, el pensador habituado no sólo a reproducir (*nachzubilden*), sino también a producir (*zu erschaffen*) libremente en sí, encuentra enlaces y relaciones entre las cosas que el primero jamás captaría, indaga acerca de los modos como lo dado pudo llegar a ser lo que es, y ensaya una explicación genética. Así procede el idealismo: toma lo dado para reconstruirlo, formarlo y fabricarlo de nuevo; lo coloca en sistemas de relaciones que lo resignifican, e investiga su génesis y desarrollo.

El dogmatismo-despotismo y el empirismo-liberalismo están igualmente equivocados. El idealismo ofrece una síntesis superadora, pero no como punto medio que equilibra los excesos de ambos o que toma aspectos de uno y de otro para mejorarlos, sino en simultánea contraposición y rechazo de uno y de otro. La superación consiste en lograr una verdadera articulación entre lo universal y lo particular. Contra el dogmatismo que convierte lo contingente en necesario, y contra el empirismo que es incapaz de producir algo nuevo, el idealismo propone un *principio inmanente, transformador* (4.3–4.5) centrado en la actividad, una actividad que relativiza el límite, que lleva a que lo dado se revele como puesto y donde el Yo está en interacción con lo limitante. Aquí lo particular se deduce de la universalidad, y sin ésta no podría ser lo que es. La posición fichtiana anula los polos. No concilia, rechaza. No equilibra, tensiona, hasta hacer brotar lo nuevo.

En este plano genético de fundamentación Fichte reconstruye lo establecido en el *Fundamento del derecho natural*: parte de la presuposición (liberal) de un conjunto de seres que viven juntos, que se adjudican (cada uno) para sí una esfera de influencia (*Wirkungskreise*) y que, en cuanto se superponen y obstaculizan, generan una situación conflictiva. Sin moralidad, en este estado de naturaleza el concepto de derecho resulta inaplicable, porque las relaciones son absolutamente inestables. Así manifiesta sucintamente (y en sintonía hobbesiana) la profunda contradicción del liberalismo: “En esta situación nadie es libre, porque todos son ilimitados”.²⁶ El conflicto ineliminable sólo se subsana con el pacto, y sólo desde el momento de vinculación recíproca se puede legitimar la propiedad, pues: “Originariamente todos tienen el mismo derecho a todo; esto significa que ningún individuo tiene de antemano contra los otros el más mínimo derecho”.²⁷ Originariamente, o bien no hay ningún derecho, o bien todo derecho se autodestruye por sí mis-

²⁵ GHS II, FSW III 449; ECC 80.

²⁶ GHS I, FSW III 400; ECC 16.

²⁷ GHS I, FSW III 400; ECC 17.

mo, con lo cual nunca se logra una instancia de estabilización. Tampoco basta con la promesa y el pacto recíproco, que como observamos (7.6) podrían reposar y perecer en la buena fe de las partes. Todos los argumentos fichteanos en torno de la dialéctica de la finitud que aparecieron en el *Fundamento del derecho natural* están como trasfondo de esta argumentación de *El Estado comercial cerrado*. En consecuencia, el contrato termina de refrendarse cuando se reconduce lo múltiple a lo Uno fundacional:

Es el Estado, y únicamente él, el que reúne una multitud indeterminada de hombres en un *todo cerrado*, en *una totalidad*; es únicamente el Estado el que puede preguntarles a todos los que admite en su enlace [si pactan o no]; por tanto, únicamente mediante el Estado deviene primeramente fundada una propiedad legítima.²⁸

Sólo a partir del Estado lo particular deviene suficiente y sostenido. Lo que se consagra como propiedad –agrega Fichte– es el derecho exclusivo a realizar determinadas acciones, y no un derecho sobre las cosas, que en rigor se desprenden de las primeras (7.3). Precisamente, el derecho delimita esas esferas de actividad, porque de la extensión de las mismas –o de su no-delimitación– provienen los conflictos. Además, los hombres no pactan entre sí en una horizontalidad infinita, sino con el Estado, es decir, verticalmente, aunque por cierto la verticalidad supone la horizontalidad interna.

La propiedad surge de la delimitación de las esferas propias de actividad. La totalidad se divide o diversifica en multiplicidades. Para que esta división sea conforme a las leyes jurídicas, tiene que cumplirse el fin de toda actividad humana, el poder-vivir del trabajo o profesión (9.4): “La división tiene que ser hecha según esta igualdad de sus derechos, de modo que todos y cada uno puedan vivir tan agradablemente como sea posible”.²⁹ La *igualdad* prima

²⁸ GHS I, FSW III 401; ECC 17. Para Nomer (“Fichte and the Idea of Liberal Socialism”, *op. cit.*, p. 70) el mérito de Fichte consiste en captar, a diferencia de Rousseau y Kant, que el buen funcionamiento de la legislación no resuelve la desigualdad y, por ende, en colocar los derechos económicos al mismo nivel de los derechos políticos. Pero Nomer (p. 71) se desentiende del rol del Estado. Asimismo D. James afirma: “su teoría [en referencia a Fichte] claramente envuelve la administración colectiva de la producción y distribución de bienes según el Estado en nombre del pueblo” (“Applying”, *op. cit.*, p. 672); luego, ¿quién distribuye?, ¿quién decide?, ¿quién interpreta el sentido del conjunto? Las respuestas comunitario-colectivistas adolecen justamente del dejar sin respuesta a todos los problemas que según Fichte emergen de la sola horizontalidad.

²⁹ GHS I, FSW III 402; ECC 19. Para extirpar cualquier duda sobre el igualitarismo, en otro pasaje Fichte afirma que si en un determinado territorio viven cien agricultores, entonces el territorio deberá dividirse en cien parcelas iguales (GHS I, FSW III 445; ECC 75). Precisamente el igualitarismo motiva la comparación entre Fichte y Babeuf que realiza D. James (“Applying”, *op. cit.*, pp. 665 ss.) en torno de la propiedad, el trabajo, la redistribución de bienes y el colectivismo.

como criterio de división: el todo se tiene que repartir igualitariamente, y lo dividido no es ajeno sino *interno* a la totalidad. Esto es lo que sucede en el Estado racional; sin embargo, en el Estado real, donde la razón aún no ha despertado y domina la fuerza, el arbitrio y la casualidad, muchos no han recibido lo suyo, precisamente porque los otros se han llevado para sí más de lo que les corresponde.³⁰ Fichte observa este germen explicativo de la desigualdad (10.6) y prescribe para el Estado real el paulatino acercamiento al concepto racional en el que cada uno recibe lo suyo. De ahí que el poner-en-propiedad sea la *determinación* del Estado racional y la *destinación* del Estado real.

10.3) EL ESPACIO COMERCIAL COMO ESPACIO PÚBLICO

Según la crítica al despotismo (2.5, 3.1), el espacio público estaba al servicio del poder del príncipe, y en buena medida la sociabilidad horizontal (3.4) aparecía como una alternativa centrada en la igualdad (3.2). En cambio, en el Estado racional la oposición entre lo social y lo estatal pierde vigor, porque en el organicismo (9.3) la totalidad y las partes se fortifican (o debilitan) conjunta y mutuamente. A diferencia del orden clásico jerárquico-natural o dado, el organicismo restituido por Fichte conlleva un igualitarismo inherente, y a diferencia del liberalismo, el espacio público-común no es un vacío a llenar por el libre juego de fuerzas individuales (donde lo mejor que podría hacer el Estado es no-inmiscuirse), sino que es el *ámbito de realización inmediata de la voluntad común*. Por correlación, tampoco cabe concebir las acciones del Estado en este espacio como intervenciones, ni menos aún como extralimitaciones, ni desde el punto de vista despótico que coarta la libertad individual, ni desde el punto de vista paternalista (10.2) que la sustituye. A la inversa, es la acción del Estado en el espacio público la que posibilita la libertad de las partes (un aspecto que, de ser tenido en cuenta, ahorraría muchas tergiversaciones y malentendidos acerca de esta concepción), libertad entendida como sostenimiento o poder-vivir.

Así, Fichte caracteriza al espacio relacional-horizontal como ámbito de aplicación de los principios fundamentales del Estado racional. El intercambio o comercio de bienes forma parte de lo público y de lo político.³¹ El todo de actividad del Estado se subdivide en dos estamentos principales (que luego serán tres): *productores* y *artesanos*. Pero entre ellos hay una asimetría: los primeros pueden vivir de los productos de su trabajo, los segundos no. El

³⁰ GHS I, FSW III 403; ECC 20.

³¹ Lo que hacemos aquí no es más que desglosar el título del capítulo 2: *Allgemeine Anwendung der aufgestellten Grundsätze auf den öffentlichen Verkehr* (GHS I, FSW III 403; ECC 21). De alguna manera, esta perspectiva ya está anticipada en el § 18 del *Fundamento del derecho natural* (9.4) y, más concretamente, en el caso del sastre en un pueblo de desnudos.

pacto *negativo* (no obstaculizar al otro) tiene que ceder lugar a un pacto *positivo* (1.3, 9.1) según el cual las partes se comprometen (*sich verbinden*) a colaborar mutuamente: los productores, a generar alimentos y materias primas suficientes para los que se dedican a otros oficios; los artesanos, a entregar determinada cantidad de manufacturas, etc. No basta con que cada uno se dedique a lo suyo y después las leyes del mercado regulen el intercambio. Tampoco cabe concebir la oferta como una potestad del vendedor o como una prerrogativa exclusiva del ámbito de la particularidad. Por el contrario, para Fichte oferta y demanda son asuntos estatales y tienen que ser calculados y ejecutados según la racionalidad político-económica. Las partes están vinculadas, obligadas a intercambiar; *tienen* que hacerlo. Y para agilizar ese intercambio (esto es, no como una actividad que se legitima por sí misma, pues de alguna manera mantiene su carácter derivado e incluso contiene cierta ociosidad) surge el tercer estamento: los *comerciantes*. Desde luego, también éstos se enlazan según el doble pacto, y Fichte concibe tal actividad ante todo como un servicio: el comerciante no puede especular con sus mercancías ni modificar los precios establecidos.³² Los tres estamentos (productores, artesanos, comerciantes; con sus correspondientes subdivisiones internas y la articulación en corporaciones), conforman la base de la sociedad, y todo estamento ulterior (funcionarios, maestros, militares, etc.) depende del funcionamiento de estos tres fundamentales.

Ahora bien, ¿qué tiene que hacer el gobierno? La postal estática adquiere movimiento, y la función del poder público consiste en aplicar la racionalidad a las condiciones existentes. Por ejemplo, en primer lugar tiene que calcular la producción básica para, a partir de ella, delimitar cuántos no-productores pueden haber. La administración del Estado consiste en organizar el espacio público-comercial con un sentido de *equilibrio* e *igualitarismo*, porque, así como no conviene excederse en artesanos y comerciantes si no hay alimentos o materia prima suficientes para sostener al conjunto, del mismo modo tampoco corresponde que el lujo florezca en un pueblo donde no se satisfacen las necesidades básicas. Para Fichte la perforación del bienestar y del poder-vivir genera desintegración; por ende, ni el lujo ni el empobrecimiento se pueden suscitar en el Estado jurídico-racional.³³ Tampoco cabe

³² GHS I, FSW III 404-405; ECC 22-24.

³³ GHS I, FSW III 408-409; ECC 27-28. “Es ciertamente injusto que uno pueda pagar lo superfluo, mientras cualquiera de sus conciudadanos no encuentre a la mano, o no pueda pagar, lo necesario; y aquello con lo que paga el primero, no es en absoluto lo suyo a causa del derecho y en el Estado racional” (GHS I, FSW III 409; ECC 28). La confrontación con el liberalismo resulta nítida: la respuesta de Fichte al individualista-atomista que protesta contra la imposibilidad de comprar artículos de lujo, aduciendo que los puede pagar, es precisamente la expropiación. Más abajo, a aquellos que reclaman mercancías de otros países, los exhorta a hacerse habitantes de esos otros países (GHS I, FSW III 411; ECC 30).

objetar este tipo de medidas desde una presunta defensa de los derechos individuales, porque lo común prima sobre lo individual e involucra el espacio relacional, y lo individual no se beneficia si no beneficia a lo común. Las tres instancias están conectadas y configuran recortes de un mismo todo. Si la administración tiene como función primordial sostener la posición de cada uno, y si ella depende de la interacción relacional, entonces el gobierno tiene que ocuparse directamente de que la interacción sea beneficiosa para el conjunto, incluso aunque esto represente una interferencia o limitación para los intereses particulares, que pretenden extenderse indefinidamente subsumiendo cada uno para sí el interés común.

El problema se presenta cuando, desde el punto de vista del todo, se necesitan cubrir ciertos trabajos, y entonces se tendría que forzar a una cantidad de individuos a dedicarse a ellos, lo cual sí parece atentar contra la libertad personal, e incluso contra la calidad de ese trabajo y, por tanto, contra el buen funcionamiento del conjunto. En este punto, Fichte descarta la solución liberal, a saber, suponer que el rédito que atraería a productores flotantes siempre dispuestos a extender los beneficios personales según el dictamen de su interés egoísta; porque, en tal caso, los productos se volverían más caros, y la disposición a trabajar oscilaría en búsqueda del beneficio ocasional en una suerte de vacío relacional (o de desplazamientos flotantes de particulares deseosos de la actividad más redituable) que no se condice con la regulación y previsión propias del Estado racional. También descarta, coherentemente con *El destino del sabio* (3.4), forzar a los individuos a ciertos trabajos, y propone el estímulo con premios hasta cubrir el faltante. Ni liberalismo, ni paternalismo autoritario, pero tampoco fluctuación incontrolable. Asimismo, el Estado tiene que asegurarse que los trabajadores cumplan con su oficio de manera idónea, es decir, con formación y conocimiento.³⁴ Se abre paso, bajo el argumento de la calidad de los productos, a la necesidad de educar, en la teoría y en la práctica. La educación teórico-práctica constituye un tema que cobrará cada vez más relevancia para la perspectiva estatal en las posteriores obras de Fichte.³⁵

³⁴ GHS I, FSW III 410, ECC 29-30.

³⁵ Por ejemplo, en *Die Bestimmung des Menschen* (FSW II 274-276); en *Los caracteres de la edad contemporánea* (FSW VII 148; trad. cit., p. 133); y más en los *Discursos a la nación alemana* (FSW VII 366, 391-392, 402 ss., 411-431; trad. cit., pp. 146, 168, 179 ss., 187-207, respectivamente). En *El Estado comercial cerrado* Fichte sólo indica que el estamento de los educadores, junto con los de funcionarios y militares, se sostienen en los tres estamentos fundamentales (GHS I, FSW III 405-406; ECC 24), y que para intelectuales y científicos las fronteras del Estado permanecerán abiertas para el enriquecimiento cultural con otros Estados (GHS III, FSW III 512-513; ECC 163). En el *Fundamento del derecho natural* (GNR An.I §§ 43-51, GA I/4 140-145, FDN 398-402), la educación es un tema del derecho de familia: el Estado puede coaccionar a los padres para que eduquen a sus hijos (§ 46) y tiene que fundar instituciones educativas (§ 51), pero no puede obligarlos a mandar a sus hijos a ellas.

En consonancia con la asimetría de los productores sobre los artesanos, Fichte detecta el poder de los comerciantes. En efecto, su carácter derivado tiende a delimitar ese poder: la cantidad de comerciantes depende de y está supeditado a la cantidad de productores y artesanos, y se acentúa en cuanto se multiplican y subdividen las ramas de la actividad. Lejos de legitimarse como actividad autónoma, el comercio es un asunto que concierne directamente al Estado, que así como garantiza el ejercicio de esta actividad (pacto negativo), del mismo modo reorienta su sentido en función del conjunto (pacto positivo). Así como garantiza la provisión de mercancías, el Estado compromete al comerciante a venderlas, lo que significa que no puede retenerlas ni retacearlas con fines especulativos.³⁶ En este sentido, la capacidad dinámica resulta crucial: un Estado que no se mueve con agilidad en el terreno común de la economía, que no detecta sus puntos de obturación y los resuelve, se torna ineficaz y cede el lugar a la mirada particularista. La dinámica público-estatal se empalma con la comercial: antes de autorizar una determinada actividad, quien pretenda ser comerciante tiene que explicar de dónde espera obtener sus mercancías y a quién se las venderá. De este modo, el Estado se despliega en el nivel más detallado de la particularidad y de la interacción: conoce, calcula, organiza. El sujeto que aspira a ser comerciante funciona como un órgano de percepción del Estado, en cuanto conoce qué se necesita en cada lugar y de dónde hay que traerlo,³⁷ ofrece la riqueza del conocimiento en lo particular de la aplicación. Pero la mirada organizacional se enfoca en el enlace:

En este Estado todos son servidores del todo, y reciben por esto su parte justa en los bienes del todo. Ninguno se puede enriquecer singularmente, pero tampoco puede empobrecerse. A todos los individuos se les garantiza la continuidad de sus situaciones y, de este modo, se garantiza la tranquila e igualitaria continuidad del todo.³⁸

La relación parte-todo se caracteriza por la retroalimentación recíproca: los bienes que los individuos hacen contribuyen al todo, son los contenidos

³⁶ GHS I, FSW III 411-412; ECC 31-32.

³⁷ GHS I, FSW III 413-414; ECC 33-34. Coherentemente, para Fichte los precios no se fijan según el libre juego de oferta y demanda, sino según el cálculo de la racionalidad estatal organizadora, y el valor no reside en la fuerza de trabajo depositada en los objetos, sino en el tiempo con que se puede vivir de ellos, porque bajo la división del trabajo cada uno tiene que poder-vivir mientras se dedica a (o se educa en) su oficio. Fiel a su apego a la tierra, Fichte considera que el pan (o el grano de trigo) puede funcionar como valor de cambio (GHS I, FSW III 415-416; ECC 35-37). Más abajo reemplaza el grano con el dinero (GHS I, FSW III 435; ECC 62).

³⁸ GHS I, FSW III 419; ECC 40-41.

del todo, y a la vez los individuos reciben y son sostenidos por el todo. Ninguno puede salirse de esta gran malla de contención, ni hacia la riqueza ni hacia la pobreza; y el Estado deviene así en instancia crucial de estabilidad, situación que se garantiza sólo si se mantiene en los márgenes (con sus más y con sus menos) del igualitarismo.

Ante tal nivel de autosubsistencia, la totalidad no puede disgregarse o dejarse desestabilizar mediante la variable del comercio exterior. Así como forma parte de la potestad del Estado permitir o prohibir determinadas actividades, de la misma manera retiene la plena potestad de todo comercio con el extranjero. Por tanto, razona Fichte, si al Estado no le resulta indiferente de dónde provienen las propiedades a reconocer y proteger de los ciudadanos, o el sustento de los mismos, o el que uno se lleve para sí lo que otros indefectiblemente no tendrán, etc., entonces jamás podrá desentenderse de esta variable, el comercio exterior. Si el fin del Estado consiste en que cada uno reciba lo suyo, lo que le pertenece como parte, entonces toda relación con el extranjero, al igual que la organización interna, tiene que ser ordenada.³⁹ En rigor, el comercio exterior no se anula, sino que sólo lo realiza el Estado. Lo que está en juego aquí son los bienes primordiales: propiedades, trabajo o poder-vivir, equidad. Una variable que modifica estos pilares fundamentales, que modifica las condiciones de subsistencia del cuerpo social, no puede enajenarse de la órbita del Estado; por consiguiente, éste es el único encargado del comercio exterior. Que esta actividad no pueda realizarse a nivel de los particulares muestra la fuerza de un organismo que no está dispuesto a dejar que la lógica particularista, además de beneficiarse del conjunto, atente contra él.

10.4) LA CONCEPCIÓN FICHTEANA DE LA PROPIEDAD

En el marco del estado de naturaleza (7.3) el concepto de propiedad concierne a la actividad aplicada sobre un objeto y a la voluntad de poseerlo; sin embargo, la posesión de objetos se neutraliza en la configuración de la voluntad común estatal (9.3). El Estado racional subsume conceptualmente toda la propiedad y pone a los miembros en su posición (10.2). Ahora bien, dado que la propiedad es ante todo actividad –y, subsiguentemente, el ámbito concreto en que se aplica–, y dado que el Estado constituye el conjunto de actividades (10.3), la concepción fichteana de la propiedad y sus consecuencias no han de comprenderse como avasallamiento a lo individual, sino como contención y sostenimiento.

En rigor, el Estado *no actúa* directamente *en* los ciudadanos, ni los *usa* como meros instrumentos, pero sí efectúa un rol decisivo en la *interacción*,

³⁹ GHS I, FSW III 420; ECC 42.

y delimita las esferas de actividad de cada uno. De acuerdo con esta perspectiva se justifica el concepto de propiedad: no refiere a la posesión de un objeto, sino al derecho a realizar determinadas acciones, que siempre son libres y que las realizan los particulares. El Estado garantiza la articulación de esas acciones desde la visión del todo y desde la estabilidad necesaria para que cada particular pueda sostenerse en el tiempo mediante esa acción/división del trabajo. De este modo, Fichte rechaza el “dejar-hacer” liberal, rechaza la espontaneidad individual meramente horizontal como criterio regulador. Por una parte, acepta la división del trabajo bajo la idea liberal según la cual, si todos se dedican a producir todo, entonces el progreso se aletarga y la situación se mantiene en la pobreza; es decir, acepta los beneficios que se desprenden de la división del trabajo, la especialización, etc. Por otra parte, rechaza la idea según la cual esta división implica necesariamente dejar que cada una de las partes decida arbitrariamente qué hacer, como si lo relacional de la articulación se siguiese de la mera particularidad. El argumento con el que se contrapone al liberalismo clásico es el del *bienestar*, que desde luego y en la consideración del todo, no puede ser el gozo de algunos ante el sufrimiento de los demás.⁴⁰

Con gran lucidez, Fichte confiesa que el error fundamental de las teorías contrarias (los sistemas equivocados) reside en concebir la propiedad como posesión de cosas. Por añadidura, las teorías rivales legitiman la más cruda desigualdad (despótica o liberal):

el error fundamental de las teorías de la propiedad contrapuestas, la primera fuente de donde fluyen las afirmaciones falsas sobre la misma, el verdadero fundamento de la oscuridad y de la argucia de muchas doctrinas, la auténtica causa de unilateralidad e incompletitud para la aplicación en la vida efectiva, es ésta: se pone la propiedad primera originaria en la posesión exclusiva *de una cosa*. Según esta perspectiva dominante, nada menos extraño que el que hayamos experimentado una teoría según la cual el estamento de los grandes poseedores de bienes, o la nobleza, sean los únicos verdaderos propietarios, los únicos ciudadanos que forman el Estado, y los restantes sean sólo accesorios que tienen que pagar con su resignación aquellas condiciones agradables a los primeros.⁴¹

La pluma de Fichte se enciende contra cualquier forma (despótica o liberal) que pretenda consagrar la desigualdad jurídica, política y económica. La raíz de la desigualdad la encuentra en la habitual teoría de la propiedad, cen-

⁴⁰ GHS I, FSW III 421-424; ECC 44-47.

⁴¹ GHS I, FSW III 441; ECC 70.

trada en las cosas. En cambio, la verdadera teoría sobre la propiedad se circunscribe al *derecho a la actividad exclusiva*. Este derecho se puede determinar, caracterizar o describir, de tres maneras: (a) por el objeto sobre el cual se ejerce (por ejemplo, la agricultura); (b) por la actividad misma (por ejemplo, las manufacturas); (c) por los dos componentes, la actividad y el objeto. Así, lo que se obtiene no es el derecho *sobre una cosa*, sino *a una actividad*, que por añadidura (por tanto, secundariamente) se ejerce sobre una cosa. En sentido estricto, no hay propiedad del suelo, sino derecho a un determinado *uso* de un determinado suelo.⁴²

Esta concepción fichtiana de la propiedad contiene importantes consecuencias. En primer lugar, la actividad en sí ya supone la aplicación sobre objetos, pues actividad y objeto son inseparables; pero la actividad no es un objeto más (una fuerza que se compra y se vende). En segundo lugar, lo que motiva que alguien reclame sobre un objeto no es el objeto mismo, sino la actividad que puso en él; propiedad y trabajo son inseparables. En tercer lugar, la teoría misma impide la acumulación: nadie puede valerse de las actividades de otros para lucrar, como los “caballeros de la industria” (9.7). Pese a que Fichte contempla muy esporádicamente al asalariado,⁴³ su concepción lo dificulta de raíz. Por ejemplo, fácticamente es tan imposible que alguien se lleve consigo una porción de tierra como obligar a otro a ser su sirviente o asalariado (salvo, claro está, que el último *quiera*, o mejor, *necesite*; en este Estado, puede querer, pero no lo *necesita*). Sobre ninguna de las dos cuestiones puede haber un conflicto, y donde no hay conflicto el derecho de propiedad se vuelve abstracto. Con el ejemplo de Fichte: en una isla desierta, no hay derecho de propiedad. El conflicto se produce –y, por ende, también el derecho– cuando dos personas reclaman lo mismo para sí. En cuarto lugar, esta teoría impugna completamente la posesión nouménica o ideal: ¿qué sentido tendría, argumenta, que los demás meramente *piensen* que tal o cual objeto es mío? La posesión ideal sólo tiene valor si de ella se sigue la posesión real, y ésta únicamente se legitima desde la actividad. Y sin actividad, no tiene sentido reclamar la propiedad de algo.⁴⁴ La posesión nouménica sería, desde el punto de vista argumental, una estratagema para extender los

⁴² GHS I, FSW III 441-442; ECC 71-72. “La tierra es de Dios; del hombre sólo es la capacidad de cultivarla y aprovecharla adecuadamente” (GHS I, FSW III 442; ECC 72).

⁴³ En *El Estado comercial cerrado* menciona al asalariado al pasar y en relación con el costo de los productos elaborados, aunque no señala que trabajen para el beneficio de otros (GHS I, FSW III 416; ECC 38). En el *Fundamento del derecho natural* refiere solamente a aquel que ayuda a la mujer soltera –también podría ser viuda o divorciada– a mantener su trabajo anterior (GNR An. I § 36, GA I/4 132-133; FDN 390). Éstos son los dos únicos pasajes en donde Fichte explica que uno es servidor o asalariado de otro. Además, los que trabajan a cambio de un salario, en cuanto ciudadanos, deberían hacerlo en tiempo extra a su propio trabajo, pues todos sin excepción tienen que tener de qué poder-vivir.

⁴⁴ GHS I, FSW III 443-444; ECC 72-74.

límites concretos de la delimitación de una esfera exclusiva, es decir, una vía abierta a la acumulación. En suma:

este derecho de exclusión de la actividad extraña es el verdadero lugar del derecho de propiedad sobre las cosas. Al revés, existe un derecho de propiedad exclusivo sobre la actividad sin propiedad alguna de una cosa: [éste es] el derecho exclusivo, anteriormente mencionado, a realizar (*zu treiben*) un arte o profesión, donde no hay que mirar en absoluto la propiedad muy casual de los instrumentos o de los objetos de este arte, que ciertamente tampoco son propiedad del trabajador, sino que le han podido ser prestados o proporcionados. Por tanto, el fundamento de todo derecho de propiedad está en el derecho a excluir a otros de una cierta actividad libre únicamente reservada a nosotros, pero de ninguna manera en ponernos en una posesión exclusiva de objetos.⁴⁵

El derecho de propiedad se basa en el contrato; en consecuencia, aquel que no tenga propiedad, no forma parte de este contrato, no tiene ningún compromiso ni obligación con la sociedad. Como observamos (9.4), el derecho de coacción es la instancia legítima para que aquel que se ha empobrecido por distintos motivos reclame su incorporación. Fichte muestra que la simple presencia del pobre resquebraja la unidad social. Los propietarios podrán protestar y utilizar la fuerza contra el débil; sin embargo, que tengan la fuerza no significa que tengan derecho (la escisión entre fuerza y derecho corresponde al Estado real, no al racional; en éste están inseparablemente unidas). Por consiguiente, todo habitante del Estado –y no hay excusas ante el rostro humano (6.6)– tiene que tener una propiedad.⁴⁶

En el caso de los productores, el Estado garantiza una porción de tierra, y en el caso de los artesanos y de los comerciantes, el hecho de que siempre

⁴⁵ GHS I, FSW III 444; ECC 74. En esta cita suprimimos la separación de párrafos, que conciernen a la primera y a la última oración. La concepción fichteana de la actividad / propiedad se condice con la perspectiva de Marx; en efecto, en este pasaje encontramos no sólo dificultades para vender la fuerza de trabajo, sino también la imposibilidad de apropiarse de los medios de producción. En su clásico estudio sobre la relación entre Fichte y Marx, T. Rockmore (*Fichte, Marx, and the German Philosophical Tradition*, Southern Illinois University Press (ebook), 1980) coloca su atención en el concepto de actividad, y en otro trabajo incluso llega a afirmar que Marx es un fichteano (“Is Marx a Fichtean?”, en *Philosophy & social criticism* vol. 36 n° 1, 2010, pp. 100 ss.). Por otra parte, en el marco del debate contemporáneo sobre la justicia distributiva, J.-Ch. Merle (“Fichte’s economic philosophy and the current debate concerning distributive justice”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 9, 1994, p. 261) subraya, entre los elementos ignorados del modelo político-económico de Fichte, la temprana crítica a la explotación y a la renta excesiva, aspectos que retoma el marxismo.

⁴⁶ GHS I, FSW III 445-446; ECC 76.

tendrán trabajo o cauce para sus artículos y actividades (lo cual también vale para los primeros). El Estado no podría garantizar todo esto, razona Fichte, si no asume el espacio público-comercial como propio: “Decir que «todo se dará por sí mismo, cada uno encontrará siempre trabajo y pan», y dejar ahora que esto llegue de la buena suerte, no es digno de una Constitución absolutamente jurídica”.⁴⁷

En esta concepción, la mano invisible equivale al abandono del Estado, a la desintegración del cuerpo social. Aquel que logre subsistir ante el abandono del Estado, no sólo tendrá razón en creer que el progreso se debe exclusivamente a su mérito individual, sino también en liberarse por completo de la ley, del derecho, de las reglas y de las garantías, y tendrá pleno derecho para degenerarse y actuar según una lógica del robo-beneficio para tratar de subsistir frente a otros.⁴⁸ En una palabra, con un Estado ausente, o con un espacio público abandonado a la suerte y al azar, se propaga el estado naturaleza donde todos tienen infinito derecho a todo y, por lo tanto, el derecho se aniquila a sí mismo. Con Estado mínimo, o sin Estado, surge y explota la guerra de todos contra todos, y esto es el comercio desregulado (10.6).

10.5) LA GÉNESIS HISTÓRICA DEL ESTADO MODERNO

Una vez asentada la concepción filosófica del Estado, Fichte procede a mostrar su génesis histórico-fáctica (Libro II), la dimensión diametralmente opuesta (y no aún la mediación entre ambas) que permite dilucidar no sólo de dónde proviene el Estado real, sino también, por contraposición, lo que caracteriza al Estado racional.

En primer lugar, los pueblos del mundo antiguo estaban separados y diferenciados entre sí, y para ellos “el otro” aparece como enemigo o bárbaro. En segundo lugar, los pueblos de la Europa cristiana formarían parte de una misma nación, y de esta unidad de fondo proviene el sustrato germano que después, gracias a la religión común y a la sumisión a un “jefe visible” de la misma, se reunió e incorporó a otros pueblos. Pero es un error –aclara– trasladar a estos pueblos nuestros conceptos de Estado, autoridad o súbdito; porque se trata de pueblos semi-bárbaros que vivían en estado de naturaleza y apenas aceptaban a sus jefes para la guerra. En rigor, las categorías de Estado, autoridad y súbdito, no se cumplen en estos pueblos, pero no porque sean bárbaros o semi-bárbaros, sino porque carecen de una auténtica amalgama interna y de legítimo liderazgo. El enlace social que hace que lo múltiple sea Uno se revela sumamente débil y contingente. Sin vínculo político y sin una cabeza visible, los mismos pueblos terminaban siendo sus propios jueces y defensores, avasallando con ello la instancia común desde la horizontalidad

⁴⁷ GHS I, FSW III 446-447; ECC 77.

⁴⁸ GHS I, FSW III 447; ECC 77-78.

particularista. La mayoría de los hombres estaba enlazada por relaciones de servidumbre o vasallaje ante un señor feudal-arbitral.⁴⁹ El problema de esta sumisión reside en que no se basa en la voluntad, o mejor, en que esa voluntad es, en verdad, una voluntad particular erigida unilateralmente en universal, y no una voluntad común capaz de enlazar, contener y organizar conjuntamente a las voluntades particulares. Tal voluntad particular puesta en lugar de lo universal, aparte de atender principalmente a sí misma, no se hace responsable, ni retroalimenta al cuerpo orgánico. Por ende, el problema reside en que los sometidos no son fines en sí mismos, las leyes no constituyen el auténtico medio vinculante, y en última instancia podía darse el caso de que un mismo hombre fuese servidor de dos señores y, si ellos entraran en guerra, combatiría para uno y paradójicamente se beneficiaría con la victoria del otro.⁵⁰ Este aspecto demuestra la debilidad tanto del lazo signado por intereses particulares, como de la verticalidad señorial. Más allá de este caso extremo, la organización medieval manifiesta la inconsistencia de las relaciones vinculantes, las dificultades para reunir de manera auténtica al conjunto en una voluntad común, junto con las impugnaciones a la cabeza. De este débil enlace Fichte deduce la mezcla de unos pueblos con otros.

Recién con la formación de los Estados modernos y la incorporación del derecho romano surgieron “las instituciones y conceptos auténticamente políticos, y la relación de siervos y vasallos para con sus señores se transformó paulatinamente en una relación de súbditos para con sus superiores y sus jueces”⁵¹. La fuerza cedió paso a cierta legitimidad, pero para Fichte tal legitimidad también goza de inconsistencia. El mejor ejemplo de Estado moderno, Francia, es una monarquía al estilo antiguo. Y su déficit descansa en la separación entre pueblo y Constitución, lo que históricamente fue facilitado por la pérdida del poder espiritual que mantenía cohesionada la iglesia cristiana.

Ahora bien, muy lejos de esta génesis se encuentra la doctrina del derecho natural que describe el surgimiento del Estado “mediante el ensamble y reunión de muchos individuos desvinculados, bajo la unidad de la ley”⁵². A la inversa: los Estados europeos modernos intentan *re-unir* insuficientemente –esto es, bajo una frontera en general azarosa– un conjunto de hombres que estaban unificados, aunque débilmente vinculados entre sí. Se trata de la Europa cristiana, un único Estado del que todavía quedan huellas; por ejemplo, el sistema comercial, la división del trabajo, el valor de cambio (oro y plata), etc. Además de la reunión insuficiente y del vínculo débil, “no había ningún auténtico jefe común, y todo estaba en anarquía [...]. El comercio era

⁴⁹ GHS II, FSW III 450; ECC 82-83.

⁵⁰ GHS II, FSW III 451; ECC 83.

⁵¹ GHS II, FSW III 451; ECC 83-84.

⁵² GHS II, FSW III 451; ECC 84. Esta misma crítica se encuentra en *Los caracteres de la edad contemporánea* (FSW VII 209-210; trad. cit., pp. 180-181).

en esta situación absolutamente libre, sin cálculo así como sin delimitación”.⁵³ Las inconsistencias florecen por todas partes: el Estado moderno no sólo preserva una división interna que lo debilita (ciudadanos y súbditos) y que lo hace jurídicamente inviable, por más Constitución injusta que se quiera defender o preferir; también encuentra en su pasado una unidad opaca que no se condice plenamente con su configuración actual, y que tampoco podría funcionar como referente para configurarlo. En efecto, para Fichte no resulta del todo evidente que Europa sea o tenga que ser un Estado o varios Estados. En este punto se traslucen la diferencia entre el Estado real y el Estado racional:

Hemos llegado a la fuente de la mayor parte de los abusos aún existentes. Durante largo tiempo no ha habido en la Europa moderna ningún Estado en absoluto. Todavía en el presente permanecen los ensayos para formarlos. Además, hasta ahora se ha comprendido la tarea del Estado sólo unilateralmente y sólo a medias, [esto es:] como una institución que mantiene, mediante la ley, al ciudadano en aquel estado de posesión (*Besitzstande*) en que lo encuentra. Se ha pasado por alto el deber profundamente subyacente del Estado: ante todo, poner a cada uno en la posesión de lo que le corresponde. Pero esto último sólo es posible mediante el hecho de que sea suprimida la anarquía del comercio, del mismo modo como se ha suprimido paulatinamente la [anarquía] política, y el Estado, así como el Estado comercial, se cierren, como se ha cerrado en su legislación y en su oficio judicial.⁵⁴

En verdad, lo que no hubo en Europa fue un Estado *racional*, sí Estados *reales* cuya consistencia se basaba en la fuerza. Los ensayos para formar un verdadero Estado contienen una presuposición falsa y obstaculizadora: la unilateralidad, propia de aquel sistema –despótico o liberal– que consagra las desigualdades, que las legitima como posesiones preexistentes. Ese deber (*Pflicht*) inherente al Estado racional no necesariamente remite a la moral,

⁵³ GHS II, FSW III 452-453; ECC 85.

⁵⁴ GHS II, FSW III 453; ECC 86. En la “Reseña de *Para la paz perpetua* de Kant” dice Fichte: “Nuestros Estados son, en conjunto, todavía demasiado jóvenes para ser Estados: los diferentes estamentos y familias se han afirmado todavía poco en sus relaciones de unos a otros, y todos mantienen la esperanza de enriquecerse mediante el despojo de otros; [...], y finalmente, cuando también en casa todo debiera ser devorado, la opresión de pueblos extranjeros y de partes del mundo en el comercio abre una fuente de recursos siempre fluyente y lucrativa. Mientras [la situación] permanece así, la injusticia no es, por mucho, lo suficientemente opresiva como para que se debiera poder con la abolición universal de la misma. Pero en cuanto la mayoría llegue a querer la conservación segura de lo que ella posee [...], finalmente las riquezas de los Estados tienen que ser descubiertas y repartidas” (GA I/3 227-228; trad. cit., p. 381).

sino ante todo a la *lógica política*: un Estado que no ponga a cada uno en la situación que corresponda –es decir, igualitariamente (10.2)–, no tiene en cuenta su consistencia interna. Un Estado que escinde y excluye, aparte de no ser conforme a la racionalidad jurídica, produce el germen de su crisis. De ahí la insuficiencia del pacto negativo y la necesidad de un pacto positivo, o el pasaje de una forma defectuosa a una forma superior del Estado auténticamente racional.

Por tanto, un Estado que se desentiende de la dimensión económica y la deja supeditada al liberalismo anárquico, carece de legitimidad y de soberanía, o dicho de otra manera, produce sujetos a-estatales siempre dispuestos a utilizar lo común en beneficio de su interés particular. *La anarquía comercial equivale a la anarquía política*. Lo jurídico solo no alcanza para ordenar y configurar la amalgama interna; es decir, lo jurídico-formal, si no afecta lo económico-material, resulta ser abstracto, ineficaz e insuficiente, e incluso se degenera en cuanto busca castigar a los pobres y absolver a poderosos (9.7). Así, la soberanía legislativa y judicial, de primera importancia para la unicidad e identidad del Estado, tiene que completarse con la soberanía económica. Todos estos “cierres” funcionan precisamente como demarcaciones de la unicidad orgánica y de la soberanía.

Por último, aquellos que pretenden defender el libre comercio entre ciudadanos particulares de distintos Estados son, para Fichte, ciudadanos de un único y el mismo Estado, y las disposiciones legales que los acompañan, reminiscencias de un mundo pasado cuya unidad antes servía y ahora ya no. A partir de este diagnóstico se comprende por qué para Fichte el futuro no está en un pasado idealizado, ni la unidad europea resulta ser la meta evidente del progreso, ni define si Europa tiene que ser un solo Estado o muchos. Además, con esta observación neutraliza sus anteriores pretensiones cosmopolitas, y se desplaza hacia lo que ha detectado como el rasgo sustancial del Estado: su consistencia interna.⁵⁵

10.6) EL COMERCIO (DESREGULADO) COMO GUERRA

El concepto de “guerra de todos contra todos” en Fichte adquiere aquí una connotación específicamente económica. Éste es el punto donde, una vez

⁵⁵ GHS II, FSW III 453-454; ECC 86-87. La idea de que el futuro está en el pasado idealizado proviene de los escritos de revolución, la *Contribución* y *El destino del sabio* (3.5). Y el cosmopolitismo proviene, además del sentido unicista de la moralidad o de la humanidad que supuestamente trasciende la demarcación del Estado, de la mencionada reseña sobre el opúsculo –*Para la paz perpetua*– de Kant (GA I/3 221, 226; trad. cit., pp. 376, 380, respectivamente). El cosmopolitismo también aparece en el segundo apéndice del *Fundamento del derecho natural* (GNR An. II § 1, GA I/4 151; FDN 411), en cuanto federación o acuerdo que no merma la autonomía de los Estados (GNR An. II §§ 16-17, GA I/4 160-161; FDN 420-422). Lo mismo en *Filosofía de la masonería* (1802-3), trad. F. Oncina, Madrid, Istmo, 1997, pp. 97-98.

más, se juega la centralidad del Estado: en la ordenación de un sistema que, si sólo se establece según relaciones horizontales entre particulares, conlleva destrucción; un sistema que, por consiguiente, requiere una instancia soberana y fundante de lo particular y de sus relaciones recíprocas. Exactamente la misma destructividad que en el *Fundamento del derecho natural* corroía la horizontalidad esquiva a la verticalización (como observamos en el capítulo 7), aquí en *El Estado comercial cerrado* estalla en el espacio relacional de interacción, todo lo cual no hace más que ponernos nuevamente de cara a la centralidad del Estado.

Para mostrar la identificación entre comercio y guerra, Fichte propone un ejercicio: parte de la presuposición de un comercio absolutamente libre y sin ninguna limitación dentro del Estado comercial. En tal caso, no surge ningún interés común, no hay un cuerpo social, ni un gran todo en el que se reúnan los individuos libres y autónomos. Éstos permanecen por completo indiferentes ante la situación económica de los otros. Desde un punto de vista cuantitativo, la masa monetaria se divide por el total de individuos que componen el Estado, y así todos tendrían (en promedio) lo mismo. Sin embargo, aquellos que tengan más que el resto serán relativamente ricos, y aquellos que tengan menos, relativamente pobres. Luego, el intercambio se acentúa con el beneficio personal: es probable –prosigue Fichte con el experimento– que uno se enriquezca cobrando al otro mucho más de lo que le costó, y así los demás trabajan para él más de lo que él trabajó para ellos.⁵⁶ El juego de palabras (muy en contraposición con Adam Smith) no es banal y expresa la imposibilidad de armonizar comunitariamente:

De manera natural, cada uno quiere obtener de los otros cuanto más sea posible, y dejarle obtener de sí lo menos posible; cada uno quiere hacer trabajar a los otros para sí cuanto más sea posible, y por el contrario trabajar para ellos lo menos posible. Si ninguna ley y ninguna autoridad lo impiden, utilizará todos los medios posibles para que se cumpla esto. Cada tálero adquirido, ahora para él vale el doble. Primero, porque lo tiene [...]; segundo, porque ningún otro lo tiene [...]. En el público comercial surge una guerra sin fin de todos contra todos, en cuanto guerra entre compradores y vendedores.⁵⁷

⁵⁶ GHS II, FSW III 456-457; ECC 90-92.

⁵⁷ GHS II, FSW III 457; ECC 92. La identidad entre comercio y guerra es otro motivo de enlace entre Fichte y Marx. D. Fusaro (*Idealismo e prassi, op. cit.*, pp. 66-68) señala la cuestión, pero no reconoce el papel central del Estado (pp. 71-73). En efecto, para Fusaro el Yo fichteano condensa el fermento de la Revolución Francesa en la “ontología de la praxis”, en una sujeto-objetividad que, no obstante, remite a un Yo único-cosmopolita (pp. 73-81). Aunque Fusaro explora otros aspectos en la comparación entre Fichte y Marx (la alienación, la ciencia, la filosofía de la historia, la ideología, el carácter social del

No se trata de un egoísmo incrustado adrede y desde afuera para legitimar la presencia y la injerencia del Estado en los asuntos comerciales, sino de las consecuencias necesarias de un escenario de absoluto libre mercado donde sólo vale la ley de oferta y demanda. La guerra se sigue del simple precepto de obtener beneficio a nivel particular y por separado del otro, es decir, *en contra del otro*. Y si la situación del otro no importa, entonces la destrucción del tejido social resulta inminente. Para Fichte, el egoísmo no constituye progreso, no armoniza su insociabilidad bajo el cálculo de la sociabilidad, ni se equilibra por la misteriosa e inefable mano invisible. El egoísmo genera una brecha que se agudiza exponencialmente: si cada tálero acumulado vale el doble (acumula valor por no estar en otro lado), vista en perspectiva la desigualdad no puede más que multiplicarse sistemáticamente. Por cierto, no lo llama capitalismo, pero describe cabalmente su funcionamiento.

En efecto, para Fichte esta guerra representa apenas el inicio; en la medida en que crezca el volumen de mercancías, la guerra se acentúa y torna más violenta y cruel, y se expanden la injusticia y la miseria mientras compradores y vendedores exigen libertad de comercio según les convenga subir o bajar los precios. En este esquema especulativo, los que verdaderamente trabajan se empobrecen a costa de los que perezosamente se enriquecen por el solo acopio y encarecimiento artificial de las mercancías. Así, ninguna existencia puede perdurar, ni depende únicamente de su propio trabajo. Concluye Fichte: “los hombres quieren ser absolutamente libres para arruinarse mutuamente”.⁵⁸

El escenario descrito se conserva y profundiza con el Estado ausente y con la indiferencia ante el enriquecimiento y empobrecimiento de la población. Todo esto sucede en la medida en que el Estado no cobra impuestos. Así, Fichte encuentra no sólo un canal para salir de la relación meramente horizontal, sino también un punto de reunión y de conciliación entre los particulares. Mediante los impuestos, los ciudadanos pasan a formar parte de un cuerpo, de algo Uno, de un patrimonio común que unifica más intensamente que el escenario anterior.⁵⁹ Desde luego, no se trata de un gran paso, sino de un *primer* paso en la articulación entre el Estado real y el Estado racional. Y se trata de un paso que responde al ejercicio de la soberanía (8.5, 9.3) y que denota un primer acto de presencia.

hombre, etc.), en este punto toma de L. Fonnesu la idea según la cual Fichte apunta a la extinción del Estado y la interpreta en clave cosmopolita (pp. 153, 165-166, 260-261, 365 nota 184).

⁵⁸ GHS II, FSW III 458; ECC 93. Si en este contexto Fichte hubiera cruzado esta aserción con aquella del *Segundo discurso* de Rousseau, según la cual el rico busca convencer a los demás acerca de su propiedad –en este caso, del libre comercio–, haciendo pasar el beneficio propio como un beneficio del conjunto, el camino hacia Marx sería directo.

⁵⁹ GHS II, FSW III 459-460; ECC 94-96.

Sin embargo, el problema que antes se extendía al infinito *internamente*, incluso una vez resuelto, se presenta de nuevo *ante el exterior*. Suponiendo que el Estado real se organiza y procede a la pacificación comercial interna cobrando impuestos y aplicando medidas redistributivas, no obstante la balanza comercial con el exterior introduce otra variable. La gran diferencia estriba en que, en el comercio exterior, la suerte del Estado se juega junto con la situación de todos sus miembros. Desde luego, para Fichte el Estado tiene que equilibrar el saldo de su balanza comercial para no empobrecerse, y entonces debe tomar medidas protecciónistas, fomentar las exportaciones y disminuir las importaciones, etc.

Dado que el bienestar de un Estado depende de sus relaciones comerciales con otros Estados, cabe esperar que algunos devengan más poderosos que otros, y así el comercio exterior genera una *segunda guerra*, que se suma a la *primera y natural* que se sigue de los límites geográficos. Se trata de “una universal guerra comercial secreta”⁶⁰ que reporta no sólo el beneficio propio, sino también el beneficio que proviene del perjuicio de los otros. Aquí también los táleros se multiplican con la acumulación. Ahora la guerra contiene un doble cariz: de un lado, el espacio horizontal de competencia y exterminio; del otro, el significado concreto, esto es, la movilización de ejércitos y tropas, etc. Lo segundo funciona como cáscara de lo primero; es decir, lo que en última instancia motiva la guerra es el factor económico (10.7). El colonialismo muta hacia el imperialismo.

En un esquema donde el comercio exterior genera turbulencias e incertidumbres, los gobiernos nacionales procuran garantizar la seguridad de la subsistencia de sus ciudadanos, porque comprenden que de ello depende la estabilidad y unicidad del todo. Para estabilizarse internamente y evitar sublevaciones, tienen que adoptar las medidas señaladas (impuestos, cierre y control exclusivo del comercio exterior), pero ellas solas no bastan. Se requiere también de cálculo y planificación *en un sentido igualitario*.⁶¹ En otras palabras, el pasaje del Estado real al Estado racional hasta aquí sólo se ha logrado *a medias*. Pues en el último, en el Estado racional, nadie tiene más derecho al bienestar que otro, es decir, a aquello que el clima y la cultura de la nación ha posibilitado para todos. En el Estado real, en cambio, hay excepciones, hay derechos adquiridos con anterioridad, hay pretensiones, y un sinfín de prerrogativas que se condicen más plenamente con la “libertad

⁶⁰ GHS II, FSW III 468; ECC 106.

⁶¹ El igualitarismo es una insignia esencial del Estado organizado racionalmente, donde la interrelación comercial está calculada en detalle, de modo tal que, lo que uno necesita, lo tenga el otro, y el otro tenga justo lo que uno necesita. Por ende: “Con la permanencia de su trabajo, cada uno se asegura la permanencia de su situación habitual. Ninguno se puede encontrar en el empobrecimiento y en la carencia; tampoco sus hijos ni sus nietos, si ellos sólo trabajan tanto cuanto se les exija según la costumbre común del país” (GHS III, FSW III 504; ECC 153).

absoluta de comercio”⁶² y con la ausencia del Estado, que con la presencia y la regulación. Todo esto consagra la desigualdad existente y denota la reticencia a cambios de fondo. Además, el panorama conlleva la percepción distorsionada según la cual, si el gobierno interviene, comete injusticia y, si cobra impuestos, lo hace para sí y no para el conjunto social. A partir de tales percepciones se convalidan subrepticiamente el fraude, el contrabando, el engaño y el quiebre de la ley. Por contrapartida, el gobierno sospecha de los súbditos, endurece posiciones, trata de operar con más astucias y mentiras, y produce más conflictos y males.⁶³ Éstas son las consecuencias de la aplicación parcial de las medidas propuestas. Aunque se cobren impuestos y se cierre el intercambio, si el Estado no impide las condiciones de la “libertad absoluta de comercio”, no ha resuelto el nudo del conflicto interior y tendrá que lidiar con todas las consecuencias de la desigualdad. Sin atacar este problema de raíz, resulta imposible estabilizarse.

Ahora bien, Fichte encuentra la clave del asunto en la “libertad absoluta del comercio” concebida como una potestad específica de los particulares que buscan obtener ventaja de los demás. Allí reside la guerra intestina, la fuente de todos los males del Estado real que ni siquiera se atreve a delimitar el comercio exterior. Entonces, si el Estado pretende devenir racional, no se puede desentender de la constitución de las relaciones comerciales internas y externas, ni del consiguiente problema de la desigualdad. Desde la lógica particularista-liberal, todo lo que provenga del Estado será concebido como una limitación negativa, una carga para la libertad de cada uno proyectada al infinito. En cambio, desde lo universal esa limitación constituye un dato positivo, una demarcación necesaria para la integridad y fortaleza del todo, una delimitación que le permite al *totum* y a cada uno ser sostenido y mantenido en su posición. Porque de lo que se trata, interna y externamente, es de mantener la unicidad e impedir los vectores destructivos como el comercio.

10.7) DELIMITACIÓN, AUTONOMÍA E IDENTIDAD CULTURAL DEL ESTADO

Aunque según el plan recién en el Libro III Fichte mostraría la mediación entre lo real y lo racional, ya en el cierre del Libro II y con motivo de la capacidad viral-destructiva del comercio interno/externo anticipa el camino –o, al menos, algunas medidas– a seguir, y hasta detecta el punto crítico, justo aquel en donde se detuvo el Estado real: la desigualdad o legitimación de la diferencia entre ricos y pobres. La misma lógica particularista que

⁶² GHS II, FSW III 472; ECC 111. Como señala I. Nakhimovsky (*op. cit.*, p. 229), Fichte invierte la valoración de Kant sobre el libre “espíritu del comercio” que contribuye a la paz, dado que considera –en la línea de Hobbes y de Rousseau– al comercio como el preludio de la corrupción cuya intensificación desemboca en el estado de guerra (p. 260).

⁶³ GHS II, FSW III 472-475; ECC 111-114.

corroe internamente la organización asentando el beneficio propio sobre el perjuicio del otro se puede extender *hacia afuera* del Estado, y Fichte tiene que argumentar en función de la delimitación de la totalidad. En este curso, curiosamente, la cuestión económica desemboca en una cuestión cultural.

Como observamos en el apartado anterior, la guerra comercial se superpone a otra guerra primigenia e inmediata, la natural, o más precisamente, la de los *límites naturales* del Estado. En cuanto totalidad autosubsistente o “todo político”, el Estado se separa de los demás en una determinada superficie de tierra; en general, las fronteras se establecen de modo natural (ríos, montañas, mares, etc.). Sin embargo, los Estados modernos no se formaron según este criterio, sino –dice Fichte– por el ciego azar o el acontecer (luchas, acuerdos, etc.) de familias señoriales. Así sucede que algunos presienten que les falta algo, que necesitan completarse, e ingresan en una guerra explícita o implícita. Aunque el pueblo no está comprometido en esas divisiones, se infunde en él un odio nacional. El conflicto se evitaría si, en vez de límites artificiales, se hubieran trazado delimitaciones naturales en el territorio del Estado.⁶⁴ De este desacople se sigue la guerra.

Los filósofos gozan del privilegio –prosigue– de lamentarse de las guerras sin capturar el fundamento de las mismas, que según lo expuesto sería el desacople entre lo natural y lo artificial: un todo autosubsistente que no pueda obtener de su terreno lo que necesita para sí siempre estará incompleto y querrá extenderse. Pero ¿cuál es su límite natural? En este punto, Fichte cruza dos elementos: el Estado que conceptualmente procede a cerrarse como Estado comercial tiene que disponer de los suficientes bienes para auto-sustentarse, extendiéndose o ateniéndose a lo que ya tiene. Los límites naturales y el cierre del Estado comercial son lo mismo. Una vez cerrado sobre sí, el Estado no tendría más motivos para extenderse. Desde luego, el argumento resulta bastante débil, porque ¿qué determinaría que el Estado no necesita nada más? ¿Por qué abandonaría la lógica expansionista? Para Fichte la respuesta concierne al organicismo: el Estado que se entrega a la lógica de la “libertad absoluta del comercio” sí tiende a la deformación, y entonces lo que en principio sería bueno y natural, se revierte luego en todo tipo de males y nuevas guerras, en una deformación expansionista. Si el Estado se guía por la lógica particularista en materia exterior, termina –como ella– destruyendo y autodestruyéndose, mientras que al Estado cerrado y autosubsistente (orgánico y que crece hacia adentro) no le sirve crecer hacia afuera, precisamente porque el afuera se reveló como la fuente de todos sus males y por eso mismo se cerró.

En consecuencia, la debilidad del argumento de Fichte se balancea con una resolución práctica que se condice –contra los filósofos– con la decisión

⁶⁴ GHS III, FSW III 480-482; ECC 122-124.

de no lamentarse frente a las guerras.⁶⁵ Pero, así como el expansionismo indefinido resulta coherente con y como prolongación de la anarquía comercial interna, pero tiende a la deformación y a la agudización de la injusticia, de la misma manera el Estado intrínseca y racionalmente organizado postula el cerrarse al exterior y volver sobre sí, justamente para afianzar la consistencia y la organicidad amenazadas por la apertura. Argüir que la apertura y expansión pueden ser convenientes para la organización interna –un análogo de lo que se planteaba, al comienzo del texto, respecto del colonialismo–, sería como hacer creer que el derrame de riqueza alcanzará a todos por igual, o que el egoísmo empuja al mejoramiento de la comunidad, o que la injusticia traerá justicia, etc. Nada de esto resulta aceptable para el planteo de Fichte. En otras palabras, la delimitación interna en aras de la consistencia e integridad de las partes también incumbe al sentido externo, y gana mayor fuerza si el Estado logra convencer y convencerse de que el bienestar no significa vivir lujosa y fastuosamente, lo que se sigue como principal motivo tanto del comercio exterior como de la expansión colonial-imperial. El Estado cerrado requiere una vuelta sobre sí de la mirada, un pensarse a sí mismo, y no dejarse embelesar por cosas e imágenes fútiles del exterior. El Estado requiere autonomía, no engaños utilitaristas.

Por consiguiente, el Estado como totalidad autosustitente implica un conjunto de medidas inseparables entre sí y a tomar simultáneamente: (i) cierre del comercio exterior para particulares, y sostenido únicamente bajo la planificación estatal, (ii) regulación del comercio público interior, lo que incluye la paulatina sustitución de importaciones, (iii) fijación de precios, junto con un control preciso de su evolución, anulando completamente la libre oscilación por oferta y demanda, (iv) garantía de la situación de todos, (v) establecimiento de la moneda nacional.⁶⁶ En general, todas las medidas

⁶⁵ GHS III, FSW III 482-484; ECC 124-126.

⁶⁶ GHS III, FSW III 484, 488; ECC 127, 132. Para Fichte, el dinero existente (oro y plata) es mercancía, y el gran desafío al que se enfrentan los Estados consiste en que no producen su propia moneda (GHS III, FSW III 492-493; ECC 137-138). Así como detectó la especulación comercial, en estos pasajes detecta y combate la especulación financiera. Por eso más abajo caracteriza al Estado como “el único banquero” (FSW III 507; ECC 156) que administra la moneda propia y extranjera, puesto que sólo él debe comerciar con el exterior. Véase también: GHS III, FSW III 497; ECC 144. En este sentido, la buena intención de R. Gray, que toma de A. Verzar (*Das autonome Subjekt und der Vernunftstaat. Eine systematisch-historische Untersuchung zu Fichtes „Geschlossenem Handelstaat“ von 1800*, Bonn, Bouvier Verlag, 1980, p. 97) la idea de conectar esta obra y el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, y que incluso le reprocha haber sugerido la conexión sin profundizarla (*op. cit.*, p. 556, nota 44), contrasta con su conclusión: “aquí [en *El Estado comercial cerrado*] la fundamentación trascendental principal no es Yo = Yo [como en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*], sino en su lugar, dinero = dinero, o el dinero es dinero” (p. 546). Esta interpretación, más allá de que pueda servir para decodificar el capital financiero, omite gravemente la potestad del Estado sobre la moneda.

tienden al fortalecimiento interior, al autoabastecimiento e independencia respecto de bienes, conocimientos y técnicas que, si se importan del exterior, será sólo para que se desarrolle en el terreno propio.⁶⁷ Lo que el Estado racional gana respecto de los Estados reales, aquello que lo caracteriza y le permite diferenciarse de los demás, reside precisamente *en la autonomía*, en la independencia absoluta. El Estado será tanto más libre en la medida en que más se baste a sí mismo y tanto menos necesite de los demás.

Pese a que Fichte deposita toda su confianza en la capacidad planificadora, a la vez descarta la posibilidad de que el Estado se convierta en un gran aparato burocrático –lo que remitiría al despotismo–; por el contrario, argumenta, el Estado racional necesita pocos funcionarios que trabajen “con orden, perspectiva del todo y según un plan firme”.⁶⁸ La confianza no se orienta al tamaño del aparato de Estado, sino a su funcionamiento eficaz, y la agilidad de la administración se conjugaría con pocos funcionarios. Más allá de lo discutible de la apreciación, inmediatamente señala *aquello que* –por así decir– *sobra* en un Estado bien organizado: en primer lugar, las tropas; luego, la sospecha de que el gobierno busca enriquecerse con los impuestos; y finalmente, el control policial.⁶⁹ El razonamiento de Fichte presupone que el aspecto represivo y las cavilaciones sobre las intenciones de la administración, o dicho de otra manera, los desórdenes sociales y la presunta solución para los mismos, resultan de la carencia de amalgama interna. En un Estado organizado igualitariamente no se requieren fuerzas represivas, ni se espera un quiebre de la confianza mutua entre gobernantes y gobernados, porque: “La principal fuente de los delitos de las personas particulares unas contra otras, la opresión de la miseria real o el temor a la futura, están suprimidas”.⁷⁰

No obstante, el organicismo fichteano solicita algún tipo de identidad que cautive algo más que la racionalidad planificada. En parte, la identidad del todo autosustitente proviene del elemento natural, el suelo compartido; en parte, esa identidad se abre a un plano más profundo, el de la cultura. De ahí que no resulte extraño el surgimiento –ocasional en *El Estado comercial cerrado*, más explícito y sistemático en obras posteriores– del concepto de nación. La identidad nacional para Fichte se sitúa, no en el pasado, sino en un futuro a conquistar voluntaria y políticamente, pues la concibe de modo dinámico, en formación y asociada a lo simbólico –por ejemplo, a la creación de la moneda nacional–.⁷¹ No se trata de un proyecto mesiánico, ni pretende

⁶⁷ GHS III, FSW III 500-501; ECC 147-148.

⁶⁸ GHS III, FSW III 507; ECC 156.

⁶⁹ GHS III, FSW III 508; ECC 157-158.

⁷⁰ GHS III, FSW III 508-509; ECC 158.

⁷¹ Tras señalar los grandes beneficios que tendrá el primer Estado que se cierre sobre sí y genere su propia moneda nacional, concluye Fichte: “Es claro que en una nación así cerrada [...] que conserva, mediante aquellas medidas, su modo de vida particular, sus instituciones y costumbres; que ama con lealtad su patria y todo lo patriótico, muy pronto

aleccionar a otros o extenderse de modo imperial o universal; no se trata de un proyecto internacionalista de liberación, ni de un camino hacia el cosmopolitismo, etc., sino de un proyecto cuyo principal resorte consiste en el fortalecimiento interior.

En efecto, la obra analizada en este capítulo se consuma en el mismo tono del comienzo, esto es, en el plano de la contraposición. ¿Quiénes y por qué rechazan el cierre del Estado comercial? El drama de la época consiste en entregarse al juego, a la fantasía, y a la creencia de que todo se logra mediante la astucia y la suerte. Por ende, la época considera el intercambio como un “juego de azar”, y reclama por todas partes libertad:

[...] libertad de comercio y de adquisición, libertad de inspección y policía, libertad de todo orden y costumbre. Todo lo que intenta una regularidad estricta y un desarrollo de las cosas firmemente ordenado y absolutamente uniforme, les parece un estorbo a su libertad natural. El pensamiento de una institución del intercambio público, según la cual no puede suceder más ninguna especulación fraudulenta, ninguna ganancia casual, ningún enriquecimiento repentina, a ellos no es sino repugnante.⁷²

El liberalismo detesta el control, propone una libertad sin límites para los particulares, o para el beneficio de los ya beneficiados, y se resiste a todo tipo de institución organizadora. Concibe el espacio comercial como espacio vacío, como infinito a completar según el deseo personal de enriquecimiento desenfrenado. En esta lógica, el goce del instante importa más que la seguridad respecto del futuro, un futuro que se definirá según un “golpe de suerte” (*Glücksfall*), o lo que es lo mismo, según la mano invisible. Más aún, esta lógica suele enfatizar que mediante el comercio mundial abierto se produce una cultura (*Bildung*) plural; sin embargo, agrega Fichte, esto será posible si previamente se logra una “firme cultura nacional”, y sólo a partir de ella se podrá pensar en un ensamblaje de los pueblos, pues de lo contrario el espacio cultural universal caerá en una abstracción vacía, la de querer ser todo sin ser nada, y la de perder el arraigo por pensar de un modo tan general.⁷³

Por lo tanto, contra la lógica de la universalidad abstracta y vacía que oscila por todas partes sin anclarse en ninguna, Fichte propone una *cultura*

surgirá un alto grado de doctrina nacional y un carácter nacional acentuadamente determinado” (GHS III, FSW III 509; ECC 158-159).

⁷² GHS III, FSW III 511; ECC 161.

⁷³ Tras considerar que la *Bildung* plural se podría formar si se tratara de pueblos y naciones con una *feste Nationalbildung*, y que mediante las relaciones de unos pueblos con otros se podría lograr una conexión y mezcla, agrega Fichte: “Pero me parece que, así como nos impulsamos a ser todo y a tener casa en todas partes, llegamos justa y totalmente a nada, y en ningún lugar nos encontramos en casa” (GHS III, FSW III 512; ECC 162).

situada, la profundización de una identidad sobre la cual posicionarse, en un determinado lugar, para posibilitar desde allí el libre juego de la influencia universal. Además, Fichte no se representa ingenuamente (o ideológicamente) el espacio de universalidad trans-estatal como destino del comercio, ni siquiera en un sentido técnico-científico-cognoscitivo, sino que por el contrario, incluso concediendo el argumento, lo separa tajantemente: si el espacio libre contribuye al progreso de la cultura y del conocimiento en general, dice, entonces será la ciencia la encargada de transitar esas conexiones: “Mediante ella [= la ciencia], y sólo mediante ella, son y deben ser conectados duraderamente los hombres”.⁷⁴ Que no se confunda: la ciencia abre el espacio de universalidad, pero *sólo para el saber mismo*, esto es, para los doctos y los técnicos que circularán de un lugar a otro para llevar y traer el conocimiento. ¿Acaso puede separarse el conocimiento científico, o también el filosófico, de la actividad comercial, de los intereses y las relaciones de poder? ¿Puede escindirse ese plano de universalidad del conocimiento y de la verdad de los particularismos interesados de las naciones? ¿Y acaso podría Fichte haberse planteado esta pregunta? Respecto del comercio y de la producción y de los bienes materiales, nuestro filósofo no agrega absolutamente nada más. De todos modos, esta apertura, como cualquier otra, mantiene como referencia el anclaje territorial-nacional; y la organicidad del Estado, hasta aquí tratada sólo en su aspecto económico, necesita profundizarse a través de la identidad cultural. Una vez garantizada la organización económica y establecida la prioridad nacional, se requiere una cultura, una formación y una educación, orientadas en ese mismo sentido.

Ahora bien, todas estas dimensiones o caras del Estado convergen en la centralidad de éste, que lejos de ser eliminable o superfluo, lejos de ocuparse solamente de la coacción o de ser un actor más entre otros, resulta esencial tanto para la teoría jurídico-política, como también para la moral, la cultura y otras ramas de la formación. Sin el Estado, la universalidad articulada con la reciprocidad comunitaria deviene imposible o queda relegada a la conciencia, con lo que a Fichte no le interesaría aplicar sus principios. Pero todo este capítulo ha mostrado la relevancia del Estado, explícito en lo económico y sugerido en las otras esferas.⁷⁵

⁷⁴ GHS III, FSW III 512; ECC 163.

⁷⁵ C. Dierksmeier (*op. cit.*, p. 115) admite la interpretación del rol esencial del Estado que defendemos aquí, al afirmar: “Aunque a veces Fichte habla de la *supresión* total del Estado, en verdad bajo esto sabe entender la superación de la vida jurídica en las dimensiones culturales y morales superiores, pero jamás quiere renunciar a la administración de justicia y al Estado de bienestar”.

10.8) LA POLÍTICA ECONÓMICA DEL ESTADO

Con *El Estado comercial cerrado* concluye el periplo de explicitación de las determinaciones del concepto de derecho en su faceta de aplicación, esfera que se superpone con la política y con la economía, y la última como una prolongación necesaria de la anterior. En otras palabras, para Fichte la economía no constituye una disciplina autónoma, sino que se tiene que derivar de la política, por lo cual, en confrontación con la economía política clásica, propone una organización político-económica que, en lo sustancial, ya se desprende de la segunda parte del *Fundamento del derecho natural* y, más concretamente, a partir del § 18. En los principales puntos recorridos en este capítulo se observan tanto la vinculación necesaria del concepto de Estado o del Estado racional con la dimensión metafísico-especulativa, como la secuencia articuladora coherente con los principios jurídico-políticos. Y curiosamente en esta obra, *El Estado comercial cerrado*, una vez que asegura el terreno económico de realización, se encuentra una línea de fuga, una problemática que se transformará en motivo de reflexión de obras posteriores, y que se relaciona justamente con la identidad nacional, con el fomento de la cultura y de la educación como constituyentes de una multiplicidad de subjectividades que conforman algo común.

En el desarrollo del presente capítulo dedicado íntegramente a *El Estado comercial cerrado* se evidenciaron algunos hitos consonantes con lo anterior. Ante todo, la *relevancia de la política* (10.1), que forma parte de la filosofía y que significa la culminación del derecho y su concretización en la realidad. Lejos de presentarse como una ciencia menor, y lejos de desarticularse con (o de autonomizarse respecto de) lo político en sentido estricto, la política se revela como el último nivel en el proceso de determinaciones, pero no por eso el menos importante, dado que en ella se juega la superación del formalismo o formulismo inherente a la doctrina jurídica. La política y lo político se conjuntan en la propuesta fichtiana, que rechaza por igual el utopismo y el empirismo. No se condice con el utopismo, sino que se sitúa en el plano de lo aplicable, e ilumina todo el camino hacia la realización concreta; tampoco se contenta con el empirismo conservador que consagra lo existente o con la mera descripción de la realidad, sino que simultáneamente reconoce la complejidad y riqueza de lo particular y lo articula en elevación hacia instancias generales. El proceso de aplicación o determinación se revela entrelazado con la especulación, de manera consonante con el compromiso social-transformador del docto, esto es, con la tarea de llevar el conocimiento de lo universal-particular en un sentido tal que, recuperando lo histórico, a la vez lo eleva más allá y permite deducir el *qué hacer* para forjar un determinado futuro.

Ahora bien, ¿cómo se llevaría a cabo todo esto sin Estado? Sin Estado, en el mejor de los casos el derecho se encerraría en la formalidad, no lograría

encarnarse en las medidas económicas que propone esta obra, no se podría elevar la experiencia de acuerdo con una idea, y la especulación no sería más que un juego de puros pensamientos. Sin Estado, la imputación de utopismo ganaría una fuerza difícil de rebatir, pues toda la transformación en dirección igualitaria que propugna Fichte quedaría como una mera expresión de deseos o confianza ciega en la buena voluntad de los miembros de la comunidad y, sólo por eso, abriría todos los argumentos explosivos examinados en el *Fundamento del derecho natural* que conducen a horadar y destruir (o mejor, a mostrar la no-sustentabilidad) el tejido social meramente horizontal. Y, en el peor de los casos, sin Estado la sociedad se encaminaría directamente a su aniquilación, porque la dinámica misma de la horizontalidad sin verticalidad conlleva necesariamente el florecimiento de conflictos irresolubles, en este caso en lo material, en el sustento de cada día, en el *cómo* o *de qué* vivir, donde los conflictos brotan a flor de piel. La no-presencia del Estado en lo económico, o su insuficiente injerencia en los asuntos relacionales, genera desigualdad, conformismo con lo existente, desorganización, especulación fútil, etc., tal como lo muestra la génesis histórica (10.5). O mejor, no genera, sino que al retirarse o no-actuar, se potencia, multiplica y expande, toda la gama de aspectos señalados, y que se resumen en erosiones que debilitan el vínculo comunitario. Sin Estado, o con un Estado “a medias”, más tarde o más temprano la organización se encamina al colapso.

La concepción fichtiana del Estado racional (10.2) se contrapone tanto al Estado despótico-paternalista como al Estado liberal-desregulado. En este sentido, se asemeja a la doble contraposición del idealismo ante el dogmatismo y ante el empirismo-escepticismo (también dogmáticos). En el primer caso, la unidad suprema se halla escindida de aquello múltiple que debería constituir, mientras que en el segundo caso la multiplicidad se ordenaría y unificaría espontáneamente y misteriosamente, también desgarrándose de la unidad. En el primero, la verticalidad se impone unilateralmente y sin legitimidad, mientras que en el segundo la horizontalidad pretende regirse sola y sin autoridad. En consecuencia, el *Estado racional* se erige como aquello que *constituye la horizontalidad desde un plano vertical-universal-inmanente*, la única manera de posibilitar tanto la unidad o el cuerpo social entero como el organicismo que implica libertades y limitaciones de los elementos componentes. En este esquema, lo particular no está sometido al mecanicismo (como en el Estado despótico), y tampoco está afuera o independizado de la unidad (en una ficción que encubre la utilización de la horizontalidad en beneficio propio, al estilo del egoísta), con la conciencia a la espera de impugnar sus compromisos y obligaciones con los demás (como en el Estado liberal). En ambos casos, lo que gobierna es la injusticia, sea autoritaria, sea consintiendo o defendiendo una desigualdad inadmisible. Y cuando gobierna la injusticia cometida o abandonada al dejar-hacer no hay organicidad que resista.

Por consiguiente, para Fichte el *espacio público* (10.3) no es un espacio vacío a plenificar por el libre juego de los particulares en interacción, sino, por el contrario, un espacio a definir y planificar según la perspectiva universal del Estado. El espacio público es el espacio de aplicación del Estado, el lugar donde se realiza la voluntad común. La división en estamentos y la interrelación de los mismos refleja el entramado de derechos y deberes recíprocos, es decir, libertades y limitaciones que no pueden reclamarse como formando parte de cada uno sin a la vez serlo de cada otro. La organicidad y la organización excluyen las objeciones liberales y atomistas, y exigen conjugar lo particular con lo universal. Pero este *igualitarismo jurídico*, si no ha de ser sólo formal, implica necesariamente un *igualitarismo económico*, que se cristaliza en que la autosuficiencia estatal-nacional no puede dejar en manos de los particulares el control del comercio exterior, pues se abriría a la desestabilización interno/externa, ni puede desentenderse de la situación de propiedad de los particulares, pues perdería su carácter de sostén y, por eso mismo, de contención y de delimitación. Y si el Estado pierde esta facultad, carece de aquello esencial que condensa su tarea primera. Y al revés, si es el sostén fundamental de la posición de cada particular, entonces no puede ni desentenderse, ni ceder el control de un comercio que atraviesa y borra las fronteras entre lo exterior y lo interior. Un Estado que se preocupa y ocupa el espacio público relacional –simbólico y material– se enfrenta no sólo a la constitución directa del mercado interno, sino también a la variable que lo modifica, que lo remueve hasta volverlo turbulento e imprevisible. En este movimiento argumentativo donde el igualitarismo jurídico se entrelaza indisolublemente con el igualitarismo económico, la soberanía política se manifiesta inseparable de la soberanía económica.

Contra el liberalismo clásico o –por así decir– renovado –que propicia la división internacional del trabajo y que sacraliza la vacuidad del espacio relacional-comercial mundial–, el gesto de Fichte consiste en volver a trazar la frontera de la delimitación, tal como expresa el título de la obra analizada. El cierre del Estado no significa impermeabilidad, aislacionismo o antiglobalización, ni significa un simulacro testimonial a contracorriente del desarrollo del capitalismo; el cierre del Estado significa una puesta en claro de lo que plenamente implicado en la soberanía, esto es, la consistencia interna y el posicionamiento frente al concierto mundial. Independientemente de los elementos empíricos involucrados, el cierre del Estado significa el pleno control sin condicionamientos del espacio comercial a gobernar, organizar y dirigir. No se trata de una consecuencia arbitraria, sino necesariamente concatenada con la doctrina jurídica; tampoco se trata de una declaración incoherente, sino más bien todo lo contrario, la delimitación absolutamente más coherente que se pueda trazar respecto de la libertad individual. En efecto, cuando ésta se ve amenazada, por ejemplo cuando ve lesionada su propiedad, recurre al Estado y reclama de éste protección y sustento. El absurdo del

liberalismo consiste en decir que protege la libertad individual cuando, en verdad, la deja librada a los avatares destructivos del mercado.

En efecto, la *teoría fichteana de la propiedad* (10.4) complementa la concepción del espacio público-estatal. La propiedad no equivale a poseer objetos, sino al derecho a realizar una determinada actividad, una actividad autorizada por el Estado y, consecuentemente, con el derecho al uso de los objetos relacionados con ella. Del todo de actividades que conforman el Estado, el particular que se dedica a una de ellas tiene que estar integrado, desde el origen y hasta sus productos, en la organización de la totalidad. “Su” –por decirlo de alguna manera– actividad tiene que conjugarse con el todo, porque de hecho se conjuga con el todo. En contraposición, concebir la propiedad sólo como posesión de objetos que se pueden ganar o perder, lleva a convalidar la desigualdad, y con ésta se restaura el dogmatismo/despotismo, o el Estado meramente formal (1.3), abriendo paso a la desintegración. Dado que el derecho de propiedad consiste en el derecho a aplicar una actividad en una esfera determinada, sucede: (i) que el trabajo y la actividad no se pueden transferir, no se compran ni venden (o no se necesitan comprar y vender), no se sustituyen ni delegan; (ii) que no se pueden noumenizar y objetivar de manera independiente, (iii) y que tampoco será posible que un determinado sector se apropie de los medios de producción y los usufructúe a conveniencia. Por tanto, la teoría fichteana de la propiedad descansa sobre el igualitarismo, donde cada uno vive de su propio trabajo y donde las diferencias son únicamente fruto del esfuerzo y de la dedicación, cuidando así que las diferencias no encuentren ningún cauce o argucia para agudizarse y extremarse. Pues el pobre quiebra la unicidad social, e inmediatamente pone en jaque la propiedad. Todos tienen que tener un ámbito del cual poder-vivir, lo que está irremediable e intrínsecamente ligado al otro, que también tiene que poder-vivir integrado en semejante red. Esta teoría de la propiedad y sus consecuencias igualitaristas no podrían sostenerse de ninguna manera sin el Estado.

En contraste con la concepción del Estado racional, la génesis fáctica del Estado real (10.5) muestra que históricamente en la modernidad, o bien no hubo o no hay Estado (en rigor, no hay Estado *racional*), o bien está incompleto. Dos aspectos centrales e ineludibles, sumamente relevantes para la visión de Fichte, afloran en esta consideración: la *amalgama* o *consistencia interna* (en la que insistimos en el capítulo anterior y que atraviesa todo este capítulo) y la necesidad de conducción o de un *jefe legítimo* (1.3, 5.6, 8.5). Ambos aspectos están relacionados: la amalgama se nutre de la conducción de un jefe que la conoce y que actúa coherentemente con ella. Si el jefe se separa o desconoce al organismo que pretende conducir, o si pierde la visión en perspectiva o la autoridad, entonces carece de legitimidad. A su vez, si la amalgama no se intensifica, si no reconoce el liderazgo, si se considera autosuficiente e independiente, etc., se disuelven la legitimidad y la consistencia

(8.6, 8.7). Lo que desvirtúa el sistema de relaciones y la conducción es, en este caso, el comercio. La disyunción se torna excluyente: si no se delimita y configura el comercio –como lo ha hecho Fichte hasta aquí–, la corrosión se extiende hasta descomponer completamente todo signo de estatalidad, es decir, hasta descomponer tanto la verticalidad como la horizontalidad misma que vendría a refrendar el espacio vacío de la interacción desregulada.

Por un lado, el tema evidencia que lo jurídico, por sí solo, resulta insuficiente, abstracto y formal, si no se lo complementa necesariamente con la dimensión económica y social. Por otro lado, el tema muestra la incoherencia del dejar-hacer propio del liberalismo: en declarada oposición hacia la verticalidad y presuntamente defendiendo la horizontalidad, no sólo contribuye al resquebrajamiento destructivo del espacio relacional, sino también a la construcción de una verticalidad mucho más unilateral, autoritaria y atroz (y mucho más conocida) que la que decía combatir, la de la desigualdad social-material, la de los ricos oprimiendo a los pobres. El liberalismo no sólo promulga una libertad de comercio donde los más fuertes encuentren allanado el camino para destruir los modos de producción y organización de los más débiles, sino también para instituir una verticalidad incuestionable, avalada por el derecho y ante la cual la política sólo podría subordinarse. Todo el planteo de Fichte contiene estas intuiciones o sospechas de fondo, lo que más allá de los avatares históricos, a nuestro entender, ordena y se posiciona frente a lo que será el debate venidero, desde el comienzo del siglo XIX hasta nuestros días, la polaridad Estado / mercado.

La mejor expresión del carácter corrosivo del *comercio* y de su proporcionalidad inversa a la fuerza del Estado reside en la equiparación con la *guerra* (10.6). Para nuestro filósofo resulta claro que la ausencia del Estado equivale a la guerra de todos contra todos, que ya no es una mera presuposición heurística que demande un sustento fáctico-histórico, sino el resultado necesario de una lógica particularista que busca aprovechar para sí y sólo para sí el espacio relacional, que concibe lo común únicamente sometido a su interés egoísta. La semi-presencia del Estado frente a una “guerra secreta”, frente a la “anarquía comercial” del intercambio sin obstáculos ni restricciones, conlleva el debilitamiento del vínculo y la descomposición social. Porque desde esta hipótesis no se sigue ningún bien o instancia común, sino la hecatombe de la organicidad en la acentuación de los extremos, el simultáneo enriquecimiento de unos pocos y el empobrecimiento de amplios sectores. La pacificación interna y externa se logra únicamente con la configuración de un Estado con plena potestad, que tome a cargo la constitución del comercio y lo haga en un sentido igualitario. De lo contrario, o el sistema de relaciones se destruye, o tiende a la destrucción, y con ello se hunden también los particulares, ahora carentes del poder-vivir y de sostenimiento. Del Estado depende la estabilidad del sistema de relaciones, el tejido social y la unicidad del conjunto.

Por último, la consistencia interna del Estado (10.7) se completa con los límites naturales. Pero se trata de una delimitación orgánica, que no busca deformarse, sino lograr autonomía; por ende, no se extiende al infinito, en consonancia con la denuncia de Fichte respecto del colonialismo. Un Estado que se extienda indefinidamente no hace más que somatizar un complejo de inconsistencia organizativa. Lejos de resolver su problema, lo agrava, lo traslada y ahonda. Las fronteras naturales, si han de ser efectivamente naturales, no pueden prolongarse mucho más allá, pues independientemente de la debilidad del argumento de Fichte, resulta bastante evidente que la expansión permanente del Estado (o la mutación del colonialismo en imperialismo), lejos de fomentar su unicidad, lo deforma hasta desgarrarlo. Y paradójicamente, lejos de cerrarse, se abriría una y otra vez a la guerra, que como observamos es fundamentalmente comercial.

El Estado bien administrado y organizado no se convierte en una maquinaria burocrática ni alimenta las fuerzas represivas –lo que efectivamente despertaría suspicacias tanto de retorno al despotismo, como de expansionismo colonial-imperial–, sino que se rige por la eficiencia y la agilidad, la capacidad de actuar realmente. Sin embargo, la cuestión económica, además de planificación, necesita confianza y articulación, necesita que los ciudadanos *crean* en la administración planificada. Por lo tanto, se abre aquí un hueco a llenar, una simbología a trabajar más profusa y sistemáticamente, para que funcione como cemento social, como enlace que se refuerza en cada vínculo cara a cara. Así, el Estado se orienta hacia la *identidad cultural*, y halla en lo nacional ese suelo unificador. Pero mientras *El Estado comercial cerrado* abre esta línea de fuga y de continuidad, recién en obras posteriores Fichte profundiza sobre la identidad cultural-nacional en relación con la necesidad de formar a los ciudadanos.

En conclusión, la ausencia del Estado implica destrucción y, con ella, la sociedad, la moral, el derecho, la unidad, la comunidad, la confianza, la reciprocidad, etc., esto es: todos los ensayos de una horizontalidad autorregulada, se deshacen bajo la lógica particularista de la guerra comercial o fáctica. Sin Estado, lo particular se corroer mutuamente y, resistiéndose a conformar una unidad/comunidad, renuncia a la igualdad, se entrega a la anarquía. Esta línea argumentativa que contradice directamente la perspectiva de la superfuidad del Estado se ha visto muy claramente en todos los desarrollos de Fichte. Pero tampoco se justifica el Estado por la simple coacción, como pretende la perspectiva contraria, pues la coacción no hace a la consistencia (o sólo lo haría ínfimamente, a un nivel muy inferior), y la consistencia viene en clave de comprensión del Estado racional, pieza clave de la ordenación horizontal-vertical bajo los principios de libertad, igualdad, responsabilidad, estabilidad o seguridad, etc. Insistimos: el Estado es la pieza clave de la filosofía jurídico-política de Fichte. Incluso el igualitarismo, que parecería contradecir la conducción con un jefe y anclarse en la horizontalidad pura,

en rigor sólo con la verticalidad puede encontrar cauce, porque sólo en la conducción consentida hay responsabilidad y legitimidad para llevar a plenitud la igualdad. Y la conducción concierne a la organización intrínseca del Estado, a la concretización de una política-económica consistente con los principios establecidos y, por ende, a la toma de decisiones y de responsabilidades coherentes con semejante proyecto. Si la contracara del Estado es la guerra y la destrucción, entonces el Estado real en avance hacia la racionalidad no representa un concepto más, sino la vertebración de un momento del concepto por antonomasia, el punto neurálgico que, si se lo sustrae, el resto de los conceptos no pueden subsistir. La centralidad del Estado se revela tanto en su consustanciación fáctica, en su ser de mínima al bordear la guerra y la disolución del tejido social, como en su sentido de máxima, en la necesidad de organizarse de acuerdo con lo estipulado por la racionalidad.

La centralidad del Estado

Ya en el capítulo anterior y con motivo del análisis exhaustivo de *El Estado comercial cerrado* de Fichte se explicita plenamente la interpretación que proponemos a lo largo de toda esta obra y que se sintetiza en el título de este último capítulo. Mientras que en el *Fundamento del derecho natural* la argumentación se orienta más hacia el convencimiento de una individualidad reticente, donde se agudizan las contradicciones internas a la mera horizontalidad, en *El Estado comercial cerrado* el énfasis radica en el sostenimiento de esa misma particularidad entrelazada orgánicamente frente a las contingencias del mercado librado a su propio funcionamiento. La clave de la estabilización jurídico-política y social-económica es el Estado. Sin este concepto fundamental, toda la organicidad de los entramados se debilita y tiende a su disolución. La concatenación necesaria implica que los niveles de articulación están trabados recíprocamente: para Fichte, no se resuelve lo jurídico si no se resuelve lo político, y no se resuelve lo político si no se resuelve lo jurídico, y así se podría continuar con lo social y con lo económico; porque, dicho de otra manera, no se resuelve lo superior si no se resuelve lo inferior, o genéricamente, no se resuelve el formalismo que caracteriza al derecho si no se resuelve su aplicación concreta. De ahí que la filosofía no pueda contentarse con un análisis centrado, por ejemplo, sólo en el reconocimiento o en el derecho originario, ni siquiera en el mero ser racional finito o en el ser común, sino que tiene que asumir como intrínseca la tarea de llevar la especulación hasta las últimas consecuencias.

Por una parte, el “cierre” del Estado responde específicamente a su conformación orgánica de base. Así como el igualitarismo extremo de Fichte se erige directamente en contra del organicismo jerárquico natural clásico y, de alguna manera (indirecta), conspira o socava la visión moderna de la verticalidad fuerte (digamos, el hobbesianismo), de la misma manera confronta con el atomismo y la fragmentación que intentan reunir infructuosamente lo que han fracturado desde el punto de partida, esto es, con el liberalismo y sus insinuaciones sociales. Pero, entonces, el organicismo implica un entramado social comunitario que no puede desentenderse de su propia vitalidad y, por ende, no puede conjugarse con un mercado completamente desregulado. El cierre significa hacerse cargo de aquello para lo cual el Estado tiene sentido, fuerza y racionalidad: justamente porque la particularidad horada lo común,

la presencia del Estado en el espacio público resulta ser clave, no sólo para cuidar eso común, sino también para ordenarlo, regularlo, constituirlo, y a la vez para conducirlo y llevarlo hacia el mejoramiento o la progresión en la racionalidad organizativa. Tal unicidad no puede asentarse y afirmarse si no vuelve sobre sí (es decir, si se proyecta permanentemente más allá de sí) y si no consagra hacia su interior un igualitarismo contundente. De esta conformación depende la consistencia del Estado, y ésta es la premisa fundamental del cierre desde el punto de vista conceptual.

Por otra parte, desde el punto de vista fáctico, la internacionalización del comercio significa, para Fichte y sin medias tintas, una guerra permanente. Que la modernidad descance en esta premisa sólo se explica por un detalle que parecía menor y, sin embargo, para nosotros cobra central importancia: el colonialismo. Este señalamiento del comienzo de *El Estado comercial cerrado* (y su consiguiente reformulación imperialista en la consideración del comercio internacional como guerra de todos contra todos) permite una lectura radicalmente diferente de la que suele trazarse en las filosofías centrales, esto es, permite una lectura situada. Que tal obra parezca a contramarcha del avance mundial del liberalismo y quede como una suerte de utopía, ideal imposible o expresión de deseos –algo que Fichte rechaza de cuajo también al comienzo– no es más que la declaración expresa de la continuidad de la colonización por otros medios y su metamorfosis hacia el imperialismo. Sólo con esto Fichte es mucho más actual de lo que suele creerse, y su profético mensaje cobra total relevancia para las realidades periféricas. La excusa eurocéntrica alcanza allí plena claridad. Por consiguiente, constituye nuestro desafío de base pensar este cierre del Estado desde una perspectiva situada, precisamente en los tiempos en que se predica globalización (para unos pocos, los más pudientes) y se practica localización (para los muchos, y más débiles). De ahí que el fantasma del organicismo como restitución jerárquica de un orden natural dado e intensificado hasta la aniquilación de la diferencia sea un problema muy sustancial para la historia contemporánea *europea*, para sus reconocidas atrocidades del siglo XX y para el encubrimiento sistemático de las atrocidades no-reconocidas y cometidas durante toda la modernidad en la conquista y dominio del mundo. Pero desde este último lugar, desde el mal llamado “nuevo mundo” conquistado, colonizado y explotado, justo en el inicio del siglo XIX, que estará marcado por las emancipaciones y por las complejidades ínsitas en ese mismo proceso, la prédica de librecambio también será fatal, no sólo para cada nueva república, sino también y fundamentalmente para la unidad estratégica continental. La misma secuencia se replica un siglo después, a partir de mediados del XX, bajo las ínfulas del desarrollismo. En su génesis, todos estos aspectos retrotraen al colonialismo, y sin colonialismo no hay modernidad, algo que nuestro filósofo no llega a decir y, sin embargo, bien se podría deducir de su manera de enfocar el problema, pues Fichte sí reconoce que la riqueza de Europa descansa en la

expoliación colonial, que ésta le parece irracional, y que si no se resuelve lo material no hay organicidad sustentable. Así, una interpretación de este filósofo en el siglo XXI no puede pasar por alto tales cuestiones. Tal vez se podría objetar: una interpretación *situada* no puede pasar por alto todo esto, como en efecto lo hacen interpretaciones no situadas. Desde luego, tal objeción presupone que hay interpretaciones “neutrales”, o ideológicamente desinteresadas, lo cual denota un signo propio de una mirada del centro (que por cierto no tiene por qué producirse efectivamente en el centro, pues mucho se reproduce en la periferia), profundamente negadora de todo lo que acabamos de señalar.

Con este cúmulo de observaciones iniciales, nos dedicamos en el presente capítulo, y a modo de cierre, a volver a reflexionar sobre los presupuestos de partida (11.1), para examinarlos de acuerdo con el desarrollo de los capítulos precedentes, esto es, para explorar cómo se han complejizado y enriquecido significativamente. Luego (11.2) volvemos una vez más sobre las teorías o interpretaciones habituales acerca del Estado en la filosofía política de Fichte, para ponderar su alcance, sus fortalezas y debilidades, para confrontarlas con nuestra posición y para mostrar por qué el desarrollo nos conduce indefectiblemente a abonar la centralidad del concepto de Estado (11.3). Dado que aquí sólo nos atuvimos a la elaboración de la filosofía política del Fichte de Jena o el así llamado “primer” Fichte, y dado que estas temáticas, como observamos puntualmente respecto de la identidad cultural, se proyectan más allá de 1800, cabe preguntarse qué sucede en esa perspectiva, y por ello bosquejamos muy sucintamente el comienzo del devenir de la Doctrina de la Ciencia (11.4) y ciertas pinceladas sobre el concepto de Estado insuflado de la vitalidad del organicismo social en algunas obras posteriores (11.5) que complementan lo esquematizado en el primer capítulo. Y finalmente concluimos con el legado de Fichte para nuestro tiempo y para nuestra realidad concreta (11.6).

11.1) REFLEXIÓN SOBRE LOS PRESUPUESTOS INICIALES

Al comienzo de la investigación expusimos algunos presupuestos generales que oficiaron de punto de partida (1.2), y que ahora conviene recuperar mediante la reflexión, para mostrar cómo se han enriquecido significativamente con el desarrollo. Tales presupuestos son: la conexión entre metafísica y política, la superposición entre derecho y política, la concepción de la política como conflicto, la centralidad del concepto de Estado para la filosofía fichteana, y la relevancia de la articulación entre lo universal y lo particular que atañe y atraviesa tanto a la metafísica como a la política. A continuación, observaremos cómo estos presupuestos de alguna manera han estado presentes y han iluminado la secuencia argumentativa de la filosofía jurídico-política de Fichte, por lo cual tales presupuestos se presentaron no sólo como

meros puntos de partida, sino también como fundamentos explicativos, como claves de interpretación en determinadas instancias.

La estrecha conexión entre metafísica y política se puede enfocar, en la filosofía de Fichte, desde distintos ángulos y en conjunción con el quinto presupuesto, la articulación universal-particular. Ante todo, ya desde la polémica con el dogmatismo en torno del primer principio (2.1) resulta claro que la metafísica fichtiana constituye la legitimación de la libertad en el punto soberano del sistema, contra el mecanicismo y contra cualquier subordinación que torne heterónomo al Yo. En relación con este aspecto, la filosofía primera de Fichte tiene que ser entendida en términos prácticos como consagración de la autonomía y de la autodeterminación del Yo. El Yo absoluto que la Doctrina de la Ciencia establece como primer principio (4.3) consiste esencialmente en ponerse a sí mismo, es decir, en actividad que se genera desde sí y que se produce a sí misma. Esta elevación a la que cada uno puede acceder en la medida en que piensa su propio pensar y abstrae de todo hasta no poder abstraer más, cuando reflexiona sobre sus modos de actuar y los capta como acciones del espíritu, o cuando intuye su propia actividad, etc.; esta elevación implica a la vez un camino de descenso donde el sujeto particular aparece deducido en necesaria interacción recíproca con otros (2.3, 4.3, 4.8). Desde el punto de vista de la práctica, el sujeto se encuentra a sí mismo como un ser racional con determinados límites; es decir, lo inteligible en articulación con lo sensible arroja limitaciones físicas y morales que colocan al sujeto frente al Yo absoluto como frente a un cielo de perfecta concordancia (3.3) y con la tarea infinita de transformar lo dado hasta volverlo adecuado a los propios conceptos o a la proyección de fines, para lo cual el conocimiento de objetos se subordina al interés práctico de actuar (4.4, 4.5). Así, la recreación del Yo absoluto a través de la finitud se logra mediante la constitución de una comunidad o Nosotros compartido, el reino de seres racionales del cual el individuo se extrae como producto (4.8), como accidente o expresión de la razón.

Desde otro ángulo, el *Fundamento del derecho natural* conduce los principios de la Doctrina de la Ciencia hacia su propio terreno: además de ser una de las disciplinas particulares que se fundan en la filosofía primera (6.1, 6.2), el derecho, que es un concepto originario de la razón pura, parte de la Yoidad y de la unidad teoría-práctica (4.6, 6.3) para configurar al ser racional finito en un entramado de relaciones recíprocas y condicionales cuya resolución última es la comunidad de seres libres e iguales (6.7). Tal comunidad, aunque todavía insuficiente para estabilizarse, no obstante exige garantizar la libertad de cada uno de los particulares comprendidos en ella, y establecer un sistema de limitaciones que permitan una convivencia pacífica. El desafío del derecho consiste en reunir lo múltiple en unidad, sin anular lo uno ni lo otro. Y la unidad de lo múltiple se logra con la deducción del Estado o poder

común (7.2, 8.1), organizado bajo la conducción legítima o conforme a derecho del poder ejecutivo como intérprete natural de la voluntad común (5.6, 8.3–8.5). El ejecutivo-intérprete se torna responsable de sus acciones o leyes positivas que devienen realidad, de sus acciones cuyos resultados son actos o hechos. El actuar del Estado en la persona específica del ejecutivo retoma la efervescencia del rasgo más esencial de la Doctrina de la Ciencia de Jena: la actividad que produce su propio contenido (*Tathandlung*).

Pero volvamos sobre el derecho: el ejecutivo-intérprete-responsable no es una persona más, sino una persona mística o moral que tiene que convalidar su legitimidad a través del ejercicio y, en éste, consolidar y mantener la cohesión interna de la voluntad común, pues de lo contrario puede someterse al enjuiciamiento de los éforos o al levantamiento del pueblo (8.6). En última instancia, en un Estado racional las acciones del ejecutivo han de concordar con la ley jurídica fundamental y, por tanto, con lo que las voluntades particulares deben querer necesariamente si en verdad quieren el derecho y son racionales. La doble cara de la soberanía fichteana, el ejecutivo en ejercicio y el pueblo entero reunido, coinciden en un aspecto: *la capacidad de unificación de lo múltiple*. En esta clave se decide la legitimidad del ejecutivo en ejercicio, del dictamen del pueblo en el enjuiciamiento llamado por los éforos, o directamente en el levantamiento del pueblo entero. La clave reside en quién logra unificar lo múltiple en una articulación consistente.

Aunque sólo el particular se pueda elevar hasta la Yoidad y nadie pueda reemplazarlo ni sustraerle esa facultad (3.2), en la medida en que lo hace se abstrae de sí como particular y se erige en sujeto trascendental. Insistimos: la individualidad es un producto o resultado, o como dice Fichte, no una tesis, sino una síntesis, que surge precisamente de la interacción recíproca donde el otro, que también es Yo, no forma parte del No-Yo, sino de la Yoidad compartida (2.3, 4.3, 4.8). El desafío del *Derecho natural* consiste en mostrar la unidad de pertenencia desde los múltiples seres racionales finitos. Éstos se ponen (6.1), constituyen un mundo (6.2), pero no pueden ponerse ni constituir un mundo sin admitir otros seres racionales exteriores e iguales que también poseen actividad causal o transformadora y constituyen el mismo mundo (6.3). Lo último es condición de lo anterior: lo último, la admisión de otros seres racionales exteriores e iguales, es condición de lo primero, esto es, que el ser racional se ponga y constituya un mundo. La profundización de la intersubjetividad fichteana (3.4) bajo el método sintético de reconstrucción de las condiciones (5.7), o como también lo llamamos: regresivo-problemático, desemboca en un sistema donde todos los sujetos se constituyen mutuamente a partir de relaciones jurídicas recíprocas, a partir de la exhortación y del reconocimiento (6.4). La relevancia de la influencia del otro para la activación del sí-mismo se termina de evidenciar con la deducción del cuerpo propio como ámbito de realización de la libertad y que se halla necesariamente bajo la influencia recíproca de otros seres racionales (6.5), seres

cuya sacra figura resulta indubitable (6.6). Por lo tanto, lo que parecía ser el fundamento, el ser racional finito, en el desarrollo se revela como resultado de un conjunto de interacciones recíprocas, aunque no como un resultado necesario (o mecánico, en el sentido de estímulo-respuesta), pues no sería libre, sino como influencia relacional que contribuye a la realización de la libertad por parte de ese mismo sujeto o persona.

Ahora bien, de la reunión de múltiples seres finitos no surge un infinito absoluto, pero sí una totalidad o comunidad organizada conforme a la razón; y, en rigor, la reunión no proviene de las particularidades que se ensamblan y acuerdan libertades y delimitaciones recíprocas (7.3–7.7), porque de este modo sólo se posibilita y/o posterga el conflicto. La voluntad común no es el resultado de la compilación de voluntades particulares o de lo que ellas aportan, ni el resultado de un principio trascendente (las dos versiones del dogmatismo); por el contrario, la voluntad común es la totalidad inmanente de las voluntades particulares reunidas y convertidas en Uno (7.2). Por eso, como dice Fichte, no se puede producir la unidad a partir de convergencias egoístas que anteponen lo particular a lo universal (8.1). Incluso sin suponer egoísmo y partiendo de un mero ensamble de particulares que coinciden entre sí, tampoco se produce la voluntad-común o Una, tal como sucedía con los kantianos que recolectan los yoes sin dar con el Yo (2.3), porque lo Uno tiene que existir previamente, como subyaciendo y fundamentando cada uno de los elementos. La unidad no se produce por agregados, ni se reduce a la sumatoria de partes, sino que –prosigue Fichte– ya tiene que existir, y tiene que existir en la forma de un querer común –no desgarrado ni contrapuesto– que contenga a los quereres particulares, al modo de la totalidad orgánica que posibilita, delimita y articula a sus partes internas entrelazadas (6.6, 9.3), los miembros del cuerpo social-estatal. Éste es el modo de articulación entre lo uno y lo múltiple en el plano jurídico y sustentado por la concepción metafísica de la inmanencia de la totalidad.

El segundo de los presupuestos de partida, la superposición entre derecho y política, se complejiza con la volatilidad de los términos en el pensamiento de Fichte. En determinados momentos (9.7, 10.1) señalamos la distinción entre los dos ámbitos, uno puro y otro empírico. Sin embargo, Fichte mismo admite que *a priori* y *a posteriori* constituyen una distinción relativa al punto de vista (2.3), y que en verdad son dos caras de lo mismo, como la intuición sensible y la intelectual, o lo real y lo ideal; porque la experiencia no es sino lo que el Yo determina como experiencia, y ésta (como el “No” del No-Yo) se define en referencia a aquél y no a una cosa-en-sí o a una regularidad misteriosa. La experiencia se deduce del actuar del Yo y de sus limitaciones, en consonancia con la primacía práctica: el conocimiento, en cuanto escisión interna entre sujeto y objeto, se explica en base y con destino hacia la realización de conceptos o fines que la voluntad se propone (4.6, 4.7).

Ahora bien, que la experiencia sea deducida de la actividad del Yo no significa que éste invente los límites o los transforme instantáneamente mediante el pensamiento, ni que los límites sean absolutos e infranqueables, ni que condenen al sujeto a la inoperancia (2.2, 4.4). El ser racional se enfrenta a los límites y requiere de ellos incluso para ser consciente y distinguir internamente entre sujeto y objeto, o conciencia y contenido. Pero esta limitabilidad en general no lo determina en absoluto: es el sujeto el que admite el límite como tal, lo conoce, le aplica las leyes del actuar, lo configura de cierta manera, y su modo de operar se resuelve en la práctica (4.5). Admitir el límite como tal, y tal como se presenta sin intervención, constituye un acto de libertad. Y trabajar sobre los límites y transformar lo dado, también constituye un acto de libertad. Más aun, la libertad sólo se realiza a través de la articulación con los límites (4.6), pues de lo contrario el Yo sería una suerte de unidad indistinta e indiferenciada. Esto no significa que los límites, pese a su rasgo originario, estén simétricamente a la misma altura del Yo, que entonces no sería un primer principio (4.1) ni configuraría un sistema (4.2); los límites son parte del proceso de realización práctica de la libertad, y el Yo se pone a la altura (y, por ello mismo, se sustrae) de los límites para interactuar con ellos, ya sea dejándose influir o entregándose a los objetos, ya sea proyectando una actividad causal. Llevado al plano jurídico, si una filosofía no ha de ser formal sino real, y si una filosofía del derecho no ha de circunscribirse a fórmulas abstractas y sin contenido (5.3, 5.4), entonces tiene que articular el concepto en un plano de aplicación, y la aplicación resulta ser al menos tan relevante como el concepto, porque éste se juega en su realización. Por ende, forma parte de la doctrina jurídica estipular las determinaciones necesarias hasta llegar al nivel de la concretización o cristalización práctica y, en este sentido, lo jurídico se superpone con lo político, se continúa uno en otro sin un corte preciso.

Además, así como la experiencia no se escinde del proceso intelectual que la constituye y justifica, del mismo modo el concepto de derecho ya incluye en su dilucidación una serie de elementos empíricos –por ejemplo, en la descripción de la figura humana (6.6)–; es decir, en su pureza misma el concepto implica ciertas connotaciones que lo exceden. Quizás mejor que la descripción de los miembros del cuerpo propio sea la consideración de la exhortación y del reconocimiento recíproco, donde la autolimitación mutua se evidencia entre seres racionales que en un ámbito práctico de interacción dialogan o se educan espontáneamente, sin plantearse la justificación del reconocimiento y de la comprensión del otro (6.3, 6.4). La expresión de Fichte según la cual la práctica ya ha resuelto el problema del reconocimiento (6.6),¹ y éste no es más que un dilema analítico de los filósofos, resulta muy significativa en este punto. En otras palabras, la relación jurídica entre seres libres

¹ GNR § 6.Cor., GA I/3 380; FDN 167.

que se autolimitan y que se tratan razonadamente, más allá de las explicaciones filosóficas, se produce efectivamente y como un hecho de la práctica. La problematización del reconocimiento y de la exhortación tiene como sentido poner de manifiesto el entramado de relaciones –en el cual el sujeto actúa– y sus implicancias conceptuales, pero apuntando, no a una suerte de deber-ser, sino directamente a lo que es.

En el marco de ese entramado, Fichte reconstruye genéticamente las condiciones de la relación jurídica y revela la comunidad con el otro desde el querer libre como concepto fundacional implícito. En consonancia con la filosofía del derecho real, se propone también mostrar cómo ese concepto anclado en la experiencia puede ser realizado en el ámbito jurídico-político, esto es, cómo se articula coherentemente con un sistema de relaciones donde se cumplan los derechos que se evidencian desde la razón y que se cristalizan en instituciones y en una organización social. En tal secuencia, lo jurídico no puede prescindir de lo político, si se acepta una acepción amplia de lo político como instancia de aplicación de lo jurídico, aplicación que se inicia con la deducción del Estado y que culmina con la organización social y económica. El concepto de derecho, la comunidad de seres libres, iguales y limitados, se concretiza a través del Estado, con las características y atribuciones que Fichte delinea en el § 16 y profundiza a partir del § 17 del *Fundamento del derecho natural*. El panorama se completa en *El Estado comercial cerrado* con la mediación entre el Estado racional y el Estado real (10.2); en este punto, la política se presenta directamente como ámbito de realización de lo racional-filosófico-jurídico, e incluso ofrece a la pureza conceptual toda la riqueza de la particularidad en la aplicación.

Así como Fichte coloca en el ejecutivo la potestad de interpretar los contenidos de la ley jurídica, y subordina la libertad material de los ciudadanos-súbditos a la libertad formal del acuerdo voluntario con la ley fundamental consagrada en la Constitución –para agilizar el dinamismo del Estado en su punto soberano de conducción–, del mismo modo concibe la transformación de lo real en aras de lo racional en base a la capacidad del Estado para constituir el espacio público comercial (10.3), para sustentar la posición del particular y apuntalar el sistema de relaciones en que se inscribe (o para poner a cada uno en su propiedad, protegerlo y asegurar su poder-vivir), y para pacificar, ordenar y organizar el espacio relacional (comercial, horizontal desregulado y signado por la guerra explícita o latente). Es el Estado el actor clave de la unificación jurídica, que para Fichte tendrá que ser también social y económica, hasta configurarse en una totalidad orgánica, cerrada y autosuficiente, autónoma y con identidad propia, organizada en sus relaciones intrínsecas y garante del poder-vivir de todos en condiciones de igualdad (9.7). En consecuencia, lo jurídico alcanza su plena aplicación y realización a través de lo político, y especialmente a través del Estado.

Con esto adelantamos algunos aspectos del cuarto presupuesto, la centralidad del Estado, que tratamos abajo y en relación con la interpretación que sustentamos en todo este libro, interpretación que reconstruye minuciosamente la filosofía jurídico-política de Fichte, en especial en torno del *Fundamento del derecho natural*, pero atendiendo una y otra vez al sentido del conjunto, al espíritu que atraviesa las distintas obras, obligándonos a armonizar las partes disecadas con la organicidad viviente. En cada instancia de todo este desarrollo hemos mostrado que lo múltiple no puede subsistir por sí solo, sino en referencia a la unidad, que esta unidad resulta forzada en el dogmatismo-despotismo, y que por eso Fichte se encamina a exponer la unidad orgánica en el *Derecho natural*, donde los escenarios iniciales, que representan ensayos por articular lo múltiple de manera meramente horizontal, fallan –o mejor, contienen una problemática irresoluble– y se asoman una y otra vez al colapso, hasta que el entramado social alcanza estabilidad cuando –y únicamente cuando– se cristaliza el Estado. Sobre esto volvemos abajo, en los siguientes apartados.

En el mapa inicial resta reflexionar sobre el tercero de los presupuestos, la concepción de la política como conflicto. En la polémica con el dogmatismo Fichte expresa –con estilo jacobiano– la disyunción excluyente y la incompatibilidad absoluta entre un sistema que parte de las cosas-en-sí y un sistema que parte del Yo en-sí (2.1). Además de oscilar entre la imposibilidad de traducir un sistema a otro aunque utilicen las mismas palabras –un símil de la imposibilidad de mezcla, síntesis o moderación conciliatoria entre los oscurantistas y los amigos de la luz (2.5)–, y además de la reducción explicativa del dogmatismo en la unidad superior del idealismo, Fichte exhorta a una elección radical, a una toma de posición última, a una decisión fundante, o a la coherencia entre el sistema filosófico que se elige y el tipo de persona que se es, o la vida que se lleva; es decir, insta a una coherencia práctica. Ser dogmático en la práctica significa negar la libertad y, por tanto, también la responsabilidad. Y éstas son las primeras características del despotismo (2.4), al que también le cabe la doble disyunción excluyente: en primer lugar, o bien aceptar sumisamente la opresión –y, en este sentido, admitir que a la base de semejante sistema se halla la libertad o la razón o el Yo, negados y reprimidos–, o bien transformar ese orden injusto; en segundo lugar, o bien transformarlo con la revolución, o bien con reformas graduales (2.5). De ahí que los dos géneros de seres humanos sean los que eligen vivir dogmática y despóticamente, y los que eligen vivir en conformidad con el idealismo y con la libertad. En esta tensión se juega la lucha eterna, el conflicto permanente, entre la conservación de lo existente y el advenimiento de lo nuevo.

Ahora bien, así como el dogmático es idealista sin saberlo o sin admitirlo o incluso negándolo, de la misma manera el despotismo contiene en sí el germen de su destrucción, pues la libertad, la igualdad, la justicia, la responsabilidad o la legitimidad pugnan por realizarse, tensionan lo dado hasta

encontrar las condiciones para transformarlo de acuerdo con la racionalidad. Pues el idealismo contiene lo opuesto como instancia, no de inhibición y anulación, sino de realización. La “espina que moviliza”, o el dique que cede, o el resorte que toma la tensión para proyectarse (2.5), son todas metáforas que recrean la articulación entre libertad y limitación, o entre teoría y práctica. En el idealismo de Fichte, la contraposición nunca es absoluta, sino más bien relativa (o relacional), por cuanto mantiene a los términos o elementos en relación, y nunca anula completamente al Yo (de ser así, incurría en dogmatismo), sino que simplemente lo inhibe, obstaculiza o devuelve, con lo cual permite que el Yo se proyecte más allá. En este sentido, el conflicto se manifiesta inherente al idealismo fichteano.

En el plano jurídico-político el conflicto surge, se evidencia y se propaga en muchos planos: con el soslayo de los acuerdos en el marco del derecho originario y del derecho de coacción (7.1, 7.4, 7.6), con el presupuesto de voluntades malas e incapaces de subordinar lo particular a lo universal (8.1), o con la imposibilidad de generar un sistema de relaciones que sustenten la buena fe y confianza recíproca sin un poder lo suficientemente superior como para mantener las voluntades a raya. Todo esto resulta bastante evidente. Sin embargo, la conflictividad ya se encuentra antes, quizás de modo más imperceptible o solapado. En rigor, el conflicto ya es inherente a la relación de reconocimiento (6.4): de un lado, el trato libre y racional mediante conceptos presupone en las dos partes una autolimitación; del otro lado, junto con la ley de coherencia o de consecuencia, no hay ninguna condición que implique que la autolimitación y la respuesta concordante de las partes se sigan necesariamente. Nada garantiza que la autolimitación se produzca, ni que se mantenga en el desarrollo de la interacción. La contracara de la auto-limitación recíproca –contracara que acecha una y otra vez, con motivo o sin motivo– es el sometimiento y el trato por la fuerza, donde se degrada al otro a la condición de objeto y no se reconoce su racionalidad. Así como en el despotismo un sector social se considera portador exclusivo y legítimo del poder soberano y somete unilateral y arbitrariamente al resto (2.4), en el trato por la fuerza se quiebra el presupuesto de igualdad en la racionalidad y una de las partes se impone sobre la otra, se considera preponderante y dispone los medios para la opresión. Esta posibilidad representa la apropiación exclusiva del Yo por parte de un yo, la universalidad reducida a un particular (2.3), el egoísmo o el solipsismo que la Doctrina de la Ciencia combate.

En otras palabras, la posibilidad de trato mediante la fuerza constituye el reverso inmediato de la relación jurídica basada en la autolimitación recíproca y se revela como un problema propio de la finitud que, anclada en sí misma, se apodera de lo universal para consolidar la desigualdad. En la hipótesis del reconocimiento donde las dos partes se autolimitan e influyen mutuamente de modo racional y armónico subsiste la no-unificación o retorno de

cada una a su condición particular y, por ende, subsiste el carácter problemático de la relación y el conflicto inminente. Subsiste incluso presuponiendo la mayor bondad de las partes implicadas. El conflicto y la posibilidad latente de la dominación (unilateral, ilegítima, arbitraria) contra la voluntad del otro, se desprenden simplemente del plano del reconocimiento mismo, de su propia horizontalidad sin verticalidad, esto es, de la finitud que se resiste a una unificación que garantice la autolimitación o que responda ante la extralimitación. La problematicidad no atañe a la presuposición de bondad o maldad, no requiere de una antropología optimista o pesimista. Pues el drama yace en el esquema mismo, por cuanto propone una unificación meramente horizontal, basada en la paridad y reciprocidad, donde ninguna eventual discrepancia de juicio puede ser resuelta sino mediante la aniquilación. Ya en ese esquema se desenvuelve el carácter hipotético-problemático que exige, necesariamente, una instancia última/primera que sirva de fundamento a todos los miembros de la serie. Y esta instancia última/primera no puede ser una mera concordancia interna o moral, ni una parte más del entramado, sino que tiene que fundar la unidad de todo el conjunto y officiar de momento de unificación vertical de la totalidad de los miembros, generando un régimen de mandato-obediencia exteriorizado efectivamente en instituciones.

Así, el Estado aparece en la regresión de condiciones hacia el fundamento (6.8) y, más precisamente, como momento clave de unificación del orden social, como exteriorización de la comunidad espiritual de seres racionales. En la deducción del Estado que analizamos en el capítulo 8, el conflicto se neutraliza en la medida en que el conjunto de instituciones logran mantener la conducción y la legitimidad en consonancia con el orden social. En primer lugar el ejecutivo, y secundariamente los éforos, son los artífices de una unificación o contra-unificación basada en la toma de decisiones con responsabilidad; pero, en caso de perder legitimidad en el ejercicio institucional, se abre un reducido margen para el levantamiento del pueblo y la reconstitución de la totalidad, en una delgada línea divisoria entre rebeldía y acto soberano de refundación. Aunque en una mínima expresión, incluso en el Estado racional y en virtud del carácter representativo de las instituciones que son ocupadas, no por la razón pura en persona (1.3), sino por personas con connotaciones sensibles, subsiste la posibilidad de conflicto.

Lo mismo sucede con la secuencia de contratos: el carácter problemático del contrato de propiedad y del contrato de protección, dado que a ellos resulta inherente el conflicto en conjunción con la voluntad de acordar, se termina de resolver con el contrato de reunión. La imagen del *totum* –donde el oscilar de la imaginación permite conectar y producir, a partir de lo que hay que proteger, la situación de cada miembro con la situación de cada otro miembro, al modo de un organismo o producto natural organizado (9.1–9.3), o de una intersubjetividad que se intensifica hasta comprender que la parte no puede ser lo que es sino en virtud del sistema de relaciones en que se

inserta y del todo del que forma parte (3.4)– invierte la lógica de prioridad de lo particular hacia una lógica de prioridad de lo común que contiene y posibilita a la primera, que se revela como más fundamental, y que incluso explica lo particular como deducido de lo universal. Este proceder de Fichte se condice con el carácter regresivo del método sintético que reconstruye las condiciones y las expone (5.7). Si el individuo se coloca por encima de la comunidad y no se reconoce como extraído de ella (4.8), entonces la reunión es imposible o está condenada a la subversión, al desorden o a la inestabilidad, simplemente por negar la igualdad. Pero si el individuo se concibe como un elemento más de lo universal, entonces así (y sólo así) alcanza su dignidad y la garantía de los derechos que le competen en un orden que contiene a todos por igual. Que Fichte utilice la lógica egoísta para revertirla en una lógica común se condice con que parte de aquello que todos deberían aceptar ($A = A$) para re conducirlo a su unidad fundamental ($Yo = Yo$). Si hasta el dogmático, el escéptico o el empirista, tienen que admitir que el Yo funda los contenidos de conciencia (en caso contrario, deberían mostrar cómo se justifica de manera no auto-contradicatoria un principio sobre el Yo), del mismo modo el escéptico o el egoísta que quieren su seguridad y protección, necesariamente tienen que admitir una instancia superior de reunión que los contenga y delimita. Pero este camino exige una elevación o regresión hacia el fundamento. El particular puede pensar con una lógica individualista sólo porque hay un universal que lo sostiene y contiene; sin este universal como fundamento, se volvería atómico, presuntamente independiente y auto-suficiente, y concebiría el fuera de sí como un vacío a conquistar, someter y explotar, esto es, se proyectaría infinitamente fuera de sí subordinando la exterioridad hasta provocar su destrucción.

Por último, el elemento conflictivo se trasluce también al interior del Estado y, más concretamente, en el espacio público relacional comercial desregulado (10.6). La visión del comercio como guerra de aniquilación entre partes no se revierte desde la negatividad que se neutraliza con la presuposición de maldad o engaño de parte del otro (7.2).² La guerra de todos contra todos en el plano comercial horizontal proviene de un Estado moderno que no alcanzó más que una unificación jurídica formal y que supone erróneamente que el libre juego de fuerzas genera progreso y bienestar del conjunto (10.5). Por el contrario, la respuesta de Fichte a la neutralización del conflicto consiste en un Estado real que se cierre sobre sí, regule y organice el comercio, la producción y el trabajo, y lleve la unidad jurídica a la unidad social, económica y cultural (10.7). La respuesta de Fichte consiste en el establecimiento de la unidad fundante que ponga a cada uno en posición y organice, desde una verticalidad legítima, el sistema horizontal de relaciones. Por lo tanto, el

² GNR § 8.V, GA I/3 400 n; FDN 188 n.

conflicto no se resuelve desde una lógica de lo particular, sino desde lo universal, desde el Estado. Pero, en este punto como en anteriores, decir que se resuelve significa, no que ya no haya más conflictos y los particulares vivan armónicamente como seres morales buenos, sino que, habiendo conflictos, a la vez hay una manera legal de resolverlos sin llegar a la zozobra, el resentimiento o la aniquilación.

11.2) LA PONDERACIÓN DE LAS PERSPECTIVAS SOBRE EL ESTADO

Al comienzo (1.4) dividimos y clasificamos las interpretaciones habituales sobre el concepto de Estado en Fichte en tres grandes corrientes: la teoría de la superfluidad, la teoría de la coacción y del arbitraje, y la teoría de la neutralización o relativización del Estado como un concepto más del tejido argumentativo. En el curso del desarrollo cada una de estas perspectivas tuvo su momento de apogeo y su sentido, junto con el alcance o delimitación que las circumscribe y que observa el más allá que no logran explicar, y que ahora debemos ponderar a la luz de la interpretación que suscribimos.

La teoría de la superfluidad cobra fuerza principalmente en los primeros escritos jurídico-políticos de Fichte y reaparece luego de manera esporádica en determinados contextos. Al concebir el Estado como un instrumento de moralización o de ordenamiento sólo básico, ya lo considera negativamente y lo condena a volverse innecesario en la medida en que los hombres mejoren y se perfeccionen, lo cual debería suceder espontáneamente. Esta concepción negativa del Estado en los primeros escritos jurídico-políticos de Fichte se encuentra fuertemente asociada con la polémica hacia el despotismo y sus mecanismos de opresión (2.4, 3). En tal caso la ley moral, el Yo puro, los derechos inalienables, la igualdad inteligible, la racionalidad o la autodeterminación, se erigen como instancias individuales de impugnación del orden injusto establecido y permiten horadar la dominación. Incluso en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, que ya no es un escrito temprano, Fichte mantiene en buena medida la concepción negativa del Estado. Ahora bien, además de considerarlo en oposición a lo social y sólo como gobierno o poder coactivo, en esa misma obra nuestro filósofo distingue entre la concordancia absoluta como fin final inalcanzable en el plano moral, y la perfección posible y alcanzable de una sociedad organizada que satisface igualitariamente las necesidades vitales (1.3). Entonces, mientras de un lado posterga infinitamente el cumplimiento del fin final, del otro exhorta a una perfectibilidad continua y a una perfección que se podría cristalizar a nivel social. En esta misma clave habría que comprender el pasaje del *Fundamento del derecho natural* en que Fichte apuesta a que la eticidad lleve a la fusión de la humanidad en un único todo (9.2). Ciertamente, en las *Lecciones* no concibe la organización social en consonancia con el Estado, y por eso, al igual

que en la *Reivindicación* y en la *Contribución*, suscribe una concepción negativa y apuesta a las instancias de sociabilización horizontales. La cuestión radica en si resulta plausible transferir esta concepción directamente a la propuesta de un Estado racional.

Pues en este mismo esquema de la concepción negativa y bajo la idea de la *Contribución* de escapar del Estado existente, regresar al derecho natural y formar un nuevo Estado, se pueden entrever, en oposición al despotismo, ciertos rasgos de un Estado racional (3.5, 3.6). El contexto no resulta menor, porque la *Contribución*, el texto probablemente más individualista y cuasi-anárquico de Fichte, se enfrenta al problema de constituir un nuevo Estado que no puede contener las características del anterior, sino precisamente las contrarias. Si se caracteriza al despotismo como la división social donde un grupo particular se arroga ciertos derechos exclusivos en detrimento y sin el consentimiento del resto, como el ejercicio unilateral y arbitrario o sin responsabilidad del poder impuesto, como la construcción de una falsa voluntad común, como la gesta de un espacio público para preservar lo establecido, como la pretensión de poseer la verdad y la visión de lo que conviene al todo; entonces, de esta misma caracterización se deduce, por oposición, el Estado racional: con igualdad de derechos y libertades en todos los miembros, como poder constituido desde el consentimiento y ejercido con responsabilidad, como verdadera voluntad común (que integra al conjunto de voluntades particulares, y no que establece un sesgo infranqueable), como un espacio público en aras del progreso y de la cultura, y donde la verdad equivale a la racionalidad a la que todos acceden. Por lo tanto, si el nuevo agrupamiento (lo que a la postre será el Estado racional, pero que ya en la *Contribución* le llama “nuevo Estado”) garantiza aquello que el despotismo niega (la libertad, la igualdad, la responsabilidad, la justicia, etc.), uno y otro *totum* no son lo mismo, no se pueden equiparar de ninguna manera. Las críticas contra el despotismo no afectan en absoluto a la nueva formación social, salvo que indiquen exactamente por oposición lo que se debe hacer. Pero si hay que formar un nuevo *totum*, el individualismo y el transitorio regreso al estado de naturaleza son meros pasajes o instancias provisionales, ficciones para impugnar el despotismo y explicitar su injusticia. Por consiguiente, trasladar sin más la crítica al despotismo a cualquier ulterior formación social que devenga en una institucionalización, constituye no sólo una disociación y discordancia insostenibles (una flagrante incoherencia), sino incluso una subestimación del peso del despotismo en el uso de la fuerza (como si fuera el mismo problema que la coacción en el Estado racional o nuevo), de la desigualdad de base que conlleva y de su extremización con el desarrollo, y así cada una de sus características. Y, por contrapartida, constituye una subestimación *a priori* de cualquier organización estatal, cuya modalidad no diferiría más que de grado con el despotismo. Todo esto resulta incongruente con el espíritu y con la letra de la filosofía jurídico-política de Fichte. La

teoría de la superfluidad extiende la crítica al Estado despótico a cualquier tipo de Estado, es decir, hace de la negatividad un rasgo esencial y absoluto, y por eso mismo resulta incapaz de captar, por ejemplo, la positividad de la coacción, su aspecto formativo, perfeccionante. Además, semejante enfoque toma un aspecto específico y lo convierte en axioma, forzando las obras ulteriores a una interpretación predeterminada.

En un Estado racional como el que Fichte pergeña en el *Fundamento del derecho natural*, la impugnación del orden establecido a través de la ley moral o del Yo puro contradice la voluntad formal misma del sujeto que ha consentido el establecimiento de ese orden con ciertas características y de acuerdo con la razón. Así, el elemento revolucionario se reduce a la mínima posibilidad, esto es, a la consideración de una incoherencia evidente e insoslayable entre la ley jurídica fundamental o la deducción de leyes positivas, o en la interpretación de la voluntad común, o en la inoperancia de los éforos en complicidad con el ejecutivo. Dado que el sujeto particular ha transferido la capacidad valorativa, si su inspiración revolucionaria no se arraiga en el pueblo entero, carece absolutamente de legitimidad. Esta perspectiva no se equipara con la exhortación de los primeros escritos de Fichte, porque no se impugna lo mismo: en este caso ya no se rechaza un orden jurídico-político injusto y contrario a la razón, sino un orden justo con presuntas falencias en el funcionamiento consecuente, a saber, en la aplicación de los principios jurídico-racionales. Ya no se trata de producir un Estado racional, sino de cuestionar la capacidad interpretativa de la racionalidad, lo que implica por un lado la impugnación de un funcionario o persona (o un grupo, da lo mismo) a cargo de determinada institución y, por otro lado, la delimitación de un caso o conjunto de casos como anomalías o ejemplos que contradicen la racionalidad. De una y de otra manera, el fermento revolucionario tiene un sentido muy específico y acotado, y por eso Fichte se distancia tajantemente de los escritos de revolución en la disputa del ateísmo (2.5). En consonancia, la negatividad que forma parte del Estado despótico no se traduce en la negatividad del Estado racional. Simultáneamente, la teoría de la superfluidad no tiene ninguna respuesta para los serios problemas que presenta la especificidad de lo político, salvo la extrema confianza en que la moralidad los resuelva mediante el perfeccionamiento. Tampoco, o menos aún, tiene algo que decir respecto de la aplicación del derecho y el modo de transformar lo fáctico, ni por qué Fichte destina tanto ahínco por aprehender y desenvolver minuciosamente lo político y la política, desde la racionalidad pura hasta el detalle de la organización económica. Resulta realmente muy extraño que la teoría de la superfluidad sólo encuentre un pasaje de una o dos líneas en todo el despliegue del *Fundamento del derecho natural* y *El Estado comercial cerrado*, y que con ello crea que se puede trazar toda una argumentación consistente sobre el conjunto de la filosofía política de Fichte. En rigor, entonces, esta perspectiva, llevada al extremo, subsume (en contra de la letra

y del espíritu, e incluso de la modernidad de nuestro filósofo) lo jurídico-político en la moral.

Contra la perspectiva de la superfluidad, la teoría de la coacción sustenta con convicción la imposibilidad de eliminar el Estado, que siempre ha de funcionar como poder coactivo o como árbitro en las contiendas entre los particulares, de acuerdo con el presupuesto de una voluntad mala o no necesariamente buena. La clave de esta interpretación reside en lo que aniquila la teoría de la superfluidad, esto es, en la separación entre moral y derecho y en la no-reducción del último a una visión de la primera. La teoría de la coacción cobra fuerza en el *Fundamento del derecho natural*, y más específicamente en el marco de la situación natural y ante voluntades conflictivas y reticentes a la unificación (como observamos en el capítulo 7). De este modo, se configuran los elementos mínimos para establecer una concordancia que permita revertir la libertad absoluta del sujeto desvinculado y con derecho a todo, en un orden estable que garantice su condición junto con la de todos los otros. La coacción presupone un ejercicio de la fuerza (ilegítima fuera del Estado, legítima dentro de él) y, por lo tanto, una resistencia (en sentido inverso al anterior) sobre aquello que se aplica. En el marco de una filosofía que hace de los límites una condición para el actuar –sin considerarlos como un dato último, sino mediéndolos en un proceso superador–, la coacción gana sentido en un contexto de resistencia y de formación reciente del Estado, y pierde peso en la medida en que se consolida la organización y la voluntad particular se concibe como formando parte de una voluntad común. La coacción es el primer eslabón, el eslabón incipiente para convencer al escéptico, empirista, individualista o egoísta, y para luego superar la lógica de la particularidad con una lógica de la comunidad. En este sentido, en la medida en que los sujetos asimilan la ley y son coherentes, de modo que en su propio actuar la voluntad particular coincide y se articula con la totalidad de voluntades de la que forma parte, la coacción pierde sentido, y lo mismo sucede con aquellos poderes negativos que tienen como meta solamente encauzar el orden de cosas: los éforos (8.7), la legislación penal (9.6), la policía (9.7, 10.7). Pero si al Estado atañe únicamente la coacción y el arbitraje, entonces, en la medida en que se anulen los conflictos, tendría que volverse superfluo o, como el mismo Schottky admite,³ superarse en una instancia que lo eleve y reconfigure.

Por consiguiente, mientras que la teoría de la coacción parece recuperar, por un lado, cierto sentido positivo del concepto de Estado, al subrayar como esencial su carácter ineliminable contra la teoría de las superfluidad, por otro lado no parece poder agregar mucho más que lo que se sigue de la presuposición antropológica de maldad y, en última instancia, concede que, si efecti-

³ Schottky, R., “Rechtsstaat und Kulturstaat bei Fichte”, *op. cit.*, p. 152.

vamente se produjera un mejoramiento moral, el Estado tendría que reconvertirse. Tal aspecto de la superación y reconfiguración resulta ambiguo, por cuanto no se sabe si esa metamorfosis tendría como corolario cierto Estado o si deviene otra cosa. Ahora bien, lo que la teoría de la coacción gana de un lado, la fuerza del planteo político de Fichte, lo pierde del otro, lo político y la política cederían ante el mejoramiento moral. La paradoja se explica porque la teoría de la coacción ha concedido sin problematizar a la teoría de la superfluidad la idea de que el Estado posee un sentido únicamente negativo, de ordenamiento de lo particular, de coacción jurídica y de formación moral. Por defender la coacción contra la superfluidad, además de quedar sumamente comprometida con una antropología negativa, esta teoría se acota a una visión estrecha del Estado y pierde el rastro de un sentido más profundo. De ahí que sea tan importante repensar los conceptos fichteanos a la luz de su trasfondo metafísico: en la filosofía primera de Fichte se torna absolutamente evidente que lo particular no puede subsistir sino entrelazado orgánicamente con lo universal. Luego, esto también se manifiesta de manera in-soslayable en la dimensión jurídico-política. Y, de nuevo, el problema radica en sesgar la letra (o en disecar las partes de una obra) y no ahondar en el espíritu de conjunto (1.6). Por lo tanto, recuperando el peso específico de lo político, la teoría de la coacción tendría que proseguir con la moralidad como una infinitud abierta, un proceso que nunca puede concluir o clausurar. Pues no sólo se trata de un ideal inalcanzable, sino también de un ideal que sólo se hace realizable a través de lo político, y lo político no concierne solamente al enderezamiento de las voluntades errantes (lo que lo conduciría a la preeminencia de y subsunción en la moral), sino también a la organización del entramado, a la conducción y a la responsabilidad. Y lo político se ocupa de todos estos aspectos independientemente de las buenas o malas intenciones, o incluso de las buenas o malas acciones. Lo político se entrama con la finitud y con la organicidad horizontal y vertical, concierne a la racionalidad y a la metafísica del sistema fichteano. Lo político es mucho más amplio que lo que concibe o supone la teoría de la coacción, porque no se circunscribe a la maldad o al mejoramiento moral –lo que interesa a Fichte, desde luego, pero en otra perspectiva, que trasciende el entrevero con la finitud y se alza hacia un sentido religioso o escatológico–, sino que expresa justo su propia especificidad tanto en la organización e interpretación de lo múltiple, como en la conducción y la responsabilidad.

Por último, la tercera teoría de la relatividad o neutralización, que enfoca al Estado como un concepto más, al menos le reconoce cierto sentido positivo, por cuanto observa aquellas instancias sociales y económicas que permiten pensar la funcionalidad del Estado más allá del acotado espacio de la coacción y matizar el alcance de la superfluidad. Al recuperar la iniciativa de lo social y la relevancia de la distribución de propiedades o el poder-vivir

del propio trabajo como condición básica de un Estado racionalmente organizado, la teoría de la relativización o neutralización del concepto de Estado pone de manifiesto dimensiones o funciones esenciales que indirectamente muestran –más implícita o más explícitamente– que el Estado es el actor decisivo en la organización y en la estabilidad del orden social. En efecto, la coacción misma ya adquiere una nueva configuración en el *Fundamento del derecho natural*, en el marco del poder-vivir del propio trabajo (9.4): se trata, en este caso, del derecho del pobre a la asistencia, ante el cual el Estado tiene que tomar medidas redistributivas y conjugar el espacio relacional. De nuevo, aquí no hace falta presuponer la maldad de las voluntades, y tampoco es algo que se resuelva por la buena voluntad, porque no puede quedar supeditado al discrecional y arbitrario terreno de la particularidad. Dicho de otra manera, para explicar este proceso de activación de la coacción por el pobre ya no basta con analizar el progreso de la moralidad (una ayuda de particulares tendría todos los inadmisibles vicios de la caridad), ni tampoco un mero ejercicio coactivo (no se requiere –al menos directamente– ninguna voluntad mala para pensar el problema la pobreza), y al mismo tiempo no se puede pensar una solución responsable sin admitir la centralidad del Estado.

¿Cómo afrontarían la pobreza las otras perspectivas? La moralidad, con sus desparramos de bondad, no resuelve sino que agrava el problema de la pobreza, englobándolo en la caprichosa caridad. La coacción, con su presuposición de maldad, introduciría intenciones solapadas y apelaría al dispositivo policial, con lo cual incendiaría y multiplicaría el problema de la pobreza. Y la tercera teoría, que admite cierto rol positivo del Estado, lo resuelve mostrando la actividad necesaria de éste, pero sin concederle toda la centralidad que involucra. La tercera teoría suele disolver las acciones estatales en facultades que la comunidad tendría que realizar por sí misma, con lo cual hunde en el anonimato horizontal la responsabilidad en la toma de decisiones concretas, decisiones que ante un problema tan grave como el de la pobreza no pueden quedar supeditadas al espontaneísmo. Para esta tercera teoría, la acción del Estado parece seguirse naturalmente del poder instituyente de lo social; sin embargo, cuando la interpretación y conducción se disuelven en la organicidad, surge desde el punto de vista de la responsabilidad el problema del todos y nadie (8.2). Entonces, dado el concatenamiento necesario de la argumentación fichteana, la pobreza emerge como una línea de fuga capaz de subvertir y aniquilar todo el orden construido hasta esa instancia (§ 18); por ende, si el Estado no lo resuelve, todo el derecho natural se viene a pique. Y sólo el Estado puede resolverlo sin multiplicar el conflicto. Lo que se sigue de manera evidente, la contundencia de la centralidad del Estado, es justo lo que esta tercera perspectiva, deliberadamente o no, no llega a admitir.

En líneas generales, en estas teorías se observa como inhibidor la dificultad para captar el Estado como totalidad orgánica institucionalizada, y como

actividad que necesariamente constituye, sustenta y alimenta, el espacio público relacional. Allí brota la dificultad y, quizás también, allí se multiplican los fantasmas que señalamos al comienzo de este capítulo. Para matizar tal consecuencia, la teoría de la neutralización o relativización del concepto de Estado lo presenta como uno más, como entrelazado con otros conceptos; por ejemplo, como un corolario (o un simple agregado) de lo social, y nada más. Con ello, la perspectiva retacea la reconstrucción invertida del *Fundamento del derecho natural*, sobre la cual insistimos una y otra vez: el regreso en las condiciones de posibilidad denotan que el Estado es el concepto fundamental sin el cual todo lo restante no podría subsistir más que frágilmente. Disolver la centralidad del Estado con el fortalecimiento de la organicidad social sería como seguir apostando a la superfluidad y borrar todos los argumentos que Fichte esgrime contundentemente para dar con la verticalidad fundante de la mera horizontalidad. Si todos esos argumentos son cruciales, y si únicamente a partir del Estado se logra una estabilización segura, e incluso una organicidad intensa, no se puede retroceder nuevamente al plano social para disolver el elemento institucional constitutivo sin desvirtuar el sentido de todo el procedimiento argumental de Fichte.

Volviendo al caso del pobre, el sentido de justicia inherente al Estado bien organizado trasciende con mucho la sanción de la injusticia y la resolución arbitral de conflictos. En cuanto totalidad donde cada parte es lo que es en función de la relación horizontal y vertical (entre partes y con el todo), el Estado pone a cada uno en situación o en posesión, delimita las condiciones básicas para el poder-vivir de todos los miembros, y regula activamente u organiza –es decir, constituye– el espacio relacional. En esta perspectiva, si se sigue concibiendo al Estado como contrapuesto a y desgarrado de lo social, y como agente que interviene desde afuera y sobre el curso presuntamente natural del espacio económico, entonces se lo recrea como poder coactivo que encauza las voluntades errantes y que espera el libre juego de lo particular para actuar esporádica y negativamente. Esto es, en efecto, lo que Fichte le critica al Estado moderno en su génesis (10.5): la pasividad, ausencia o desentendimiento en la constitución del espacio común, y la siguiente guerra explícita o implícita de todos contra todos. Además, si lo social y lo económico se ordenaran espontáneamente y en consonancia con el mejoramiento moral, se reinstalaría así el debate entre las dos teorías anteriores; pero si lo social y lo económico, en cuanto espacios de la mera horizontalidad, requieren necesariamente un eje vertical de unificación –porque de la dinámica misma de la horizontalidad se sigue el conflicto y la fragmentación–, entonces el Estado es la figura central de todo este proceso, y no se lo puede relativizar o neutralizar desde otros conceptos laterales.

La visión universal permite equilibrar y constituir el sistema de relaciones sociales y económicas con sentido igualitario. El poder-vivir del propio trabajo, la asistencia al pobre, la garantía respecto del futuro, el poner a cada

uno en su posición y asegurarla, la organización de la producción y del intercambio hasta el más mínimo detalle –en suma, todo el abanico de acciones que conciernen a un Estado bien organizado (9.5)–, serían imposibles si el Estado fuera uno más y no el actor decisivo del entramado social; y, así, también sería imposible pensar al Estado independientemente de la totalidad de actividades que contiene, que posibilita y que delimita, al modo de una entidad trascendente y contrapuesta a lo social. Con esta última prevención, lo social y lo estatal en Fichte no se contraponen, sino que se amalgaman y, dado que la horizontalidad de las relaciones requiere unificación, conducción y organización, ella misma refleja que el Estado es el punto decisivo para su posibilidad de armonizar y conciliar recíprocamente a los particulares.

11.3) LA CENTRALIDAD DEL CONCEPTO DE ESTADO

Tanto en la revisión de los presupuestos iniciales como en la ponderación de las teorías sobre el Estado en Fichte ya se traslucen algunos aspectos de la perspectiva que intentamos sustentar y desarrollar en todo este libro. La cuestión sencilla, de partida e introductoria, qué es el Estado (1.3), permitió apuntalar tres rasgos específicos y transversales al desenvolvimiento metafísico-jurídico: la unificación de lo múltiple, la configuración de un concepto, y la independencia del derecho respecto de la moral en cuanto fin alcanzable. Analicemos estos tres aspectos

En primer lugar, la unificación de lo múltiple enlaza la problemática jurídico-política directamente con la filosofía, y se vertebría con la dimensión horizontal-vertical. En segundo lugar, la configuración del concepto permite revertir la concepción negativa del Estado en una concepción positiva y con cierto estadio intermedio de unificación parcial o formal e incompleta, lo que a la vez proporciona un ámbito para la política como instancia de mediación entre lo racional y lo real. En tercer lugar, la distinción entre derecho y moral concierne a la especificidad y peso propio de lo político, a la cuestión sistemática y al énfasis en la práctica como actividad transformadora, desplazando del foco de atención la concordancia absoluta e inalcanzable –que, de ser alcanzada, fundiría lo finito con lo infinito–.

Según Fichte, el desafío jurídico-político consiste en la realización de un fin nítidamente alcanzable, en este mundo y en esta realidad, en un proceso de mejoramiento donde no se elimina lo sensible en lo inteligible, donde los miembros reunidos en comunidad no se aniquilan mutuamente sino que conservan su particularidad, y donde lo universal tiene que afrontar las articulaciones internas, esto es, la conjugación de libertades y limitaciones recíprocas y las posibilidades de acción estatal en ese entramado de relaciones. La articulación entre lo universal y lo particular arroja una figura clave y central, el Estado, cuya organización consiste en la reunión de múltiples voluntades referidas y contenidas en una voluntad común, y donde el espacio horizontal

simultáneamente se vierte en un eje vertical de unificación, eje sin el cual la horizontalidad entra en un conflicto irresoluble.

En los primeros capítulos de este libro insistimos en la cuestión de la unidad en la Doctrina de la Ciencia y en la distinción entre una concepción negativa y una concepción positiva del Estado. En la doble polémica con el dogmatismo y con el despotismo (capítulo 2) ya se observa tal desafío en torno del primer principio y en torno del articulado de un sistema basado en la libertad y en la accesibilidad al momento fundante. Esto no significa negar los límites, ni considerarlos inmodificables, sino captar el Yo actuante en su instancia originaria para dilucidar desde allí las posibilidades de transformación. Así, por ejemplo, las leyes del actuar que el Yo encuentra no son condicionantes, sino que se legitiman desde la instancia soberana de auto-posición y auto-legislación. Y del mismo modo, la unidad no se deriva del ensamblaje de múltiples piezas fragmentarias, sino que proviene y se deduce de la capacidad fundante que hace de lo múltiple un todo. Si esta unidad fundante no es un mero yo particular, sino la razón universalmente accesible, y si el yo-particular surge de la contraposición con otros, entonces el despotismo se explica como la consagración de un esquema dogmático que opprime la libertad individual y como la apropiación exclusiva de la Yoidad por parte del sector dominante. Pero esta imposición de la fuerza sobre la libertad (o de lo sensible sobre lo inteligible) está condenada a revertirse, por su negatividad intrínseca, a través del conflicto, la revolución o la reforma. Para Fichte, no hay unificación estable en base a la fuerza y la opresión. Luego, se perfilan dos modelos contrapuestos y el desarrollo histórico mediará en esa activación de lo racional. En otras palabras, Fichte no puede aplicar aquí un perfil determinista de realización de la libertad, porque eso contradice su propia visión filosófica; pero sí puede denunciar el espacio público, proclamar la igualdad ante la verdad, mostrar cuáles derechos son transferibles y cuáles no, instigar al descubrimiento del Yo puro y de la ley moral en la interioridad, etc. (como señalamos en el capítulo 3). Todo esto forma parte del intelectual socialmente comprometido que traza una perspectiva de transformación a partir de considerar que un orden injusto tiene que revertirse.

El “sello” o la “chispa divina” que cada uno encuentra en su interior se complementa con otra estrategia para horadar el poder despótico-unilateral: la sociabilidad. Para que el libre dar y recibir conocimientos no sea sólo un intercambio exterior y alienable, o para que el pensamiento no quede encapsulado ante la legislación que prohíbe expresarlo, la relación social tiene que manifestarse constitutiva del sí-mismo, integrando lo sensible y lo espiritual. En este espacio horizontal se evidencia no sólo una posible armonización más allá del orden exterior, sino también un ámbito de acuerdo relacional en torno de la legitimación de un orden justo. La fundación de un nuevo Estado y la reversión de los parámetros negativos del sistema despótico, permiten trazar –dejando de lado algunos matices empíricos, históricos o propios de

la mediación—el tipo de vínculo que presupone la racionalidad: la elevación a lo universal y la coherencia con las leyes establecidas. La discordancia entre los sujetos podrá provenir de la interpretación del contenido de la razón, pero la sociabilidad debería propiciar un ámbito de acuerdo, y la razón no puede ser distinta en cada uno. En esta reversión misma se perfilan por deducción los caracteres del Estado racional: libertad y limitación recíproca, participación, voluntad, igualdad, etc., junto con la necesidad de representación o transferencia de la potestad interpretativa del contenido racional y, consecuentemente, la responsabilidad.

Desde luego, la conformación de un sistema social, jurídico y político, no se homologa directamente con la conformación de un sistema filosófico o del saber del saber (capítulo 4), de la misma manera que este sistema de interconexiones recíprocas bajo la órbita de un primer principio fundamental no se homologa exactamente al organismo natural. No obstante, la configuración de un sistema que desde su punto soberano legitima la libertad y que deduce la interacción recíproca en el marco de una unidad fundante donde se dinamizan las limitaciones en función de la práctica, ofrece al menos una estructura básica para pensar lo jurídico-político en consonancia con lo filosófico y metafísico. Sin un punto de unificación última inmanente y que re-vierta sobre sí, la conciencia se dispersa en una secuencia infinita de condicionales que concluye en la regresión al infinito, en el escepticismo o en el dogmatismo de un salto trascendente. Sólo con una instancia de auto-referencialidad se logra la unicidad interna. Pero esta unicidad inteligible contrasta con las limitaciones concretas que el ser racional finito afronta; así, la concordancia absoluta se erige en tarea práctica: llevar los conceptos o ideas a la realidad. Aunque la concordancia plena nunca se logre, el perfeccionamiento abre ciertos fines alcanzables; por ejemplo, la realización de la comunidad jurídica, que conjuga los principios de libertad, limitación y acción recíproca. La comunidad jurídica se distingue de la moral en cuanto presupone la articulación de la particularidad y de lo sensible, es decir, contiene el desafío de conciliar voluntades que no son íntegramente puras y que poseen un anclaje en la finitud. Este concepto nos conduce al plano del derecho: una disciplina teórica y práctica que lleva a la aplicación los principios fundamentales de la Doctrina de la Ciencia (capítulo 5), que exige sintetizar libertad y limitación en los seres racionales finitos para lograr reunirlos en una voluntad común.

En efecto, el punto de partida del *Fundamento del derecho natural*, la Yoidad, expresa la unidad sujeto-objeto e implica una abstracción, una elevación del particular a lo universal, que contrasta con el comienzo del concepto de derecho, la auto-posición del ser racional finito. No obstante, la exposición avanza regresivamente en condiciones hasta desembocar en la comunidad de seres libres e iguales basada en la voluntad común; así, el ser racional finito vuelve sobre la instancia que lo posibilita. Y en la perspectiva de una

filosofía que no ha de ser meramente formal o formulista, sino que debe mostrar su objeto y las condiciones de realización, la aplicación del concepto de derecho resulta esencial, más aun en cuanto Fichte decide excluir cualquier motivo moral para semejante realización. Esta distinción que atraviesa el *Derecho natural* entero responde a los parámetros de una disciplina autónoma y de una filosofía que no se contenta con establecer fórmulas, sino que aspira a una transformación de la realidad. A la inversa, la instancia de aplicación tampoco se puede escindir de aquello que conceptualmente se propone aplicar –esto es, el derecho conforme a la racionalidad–. Pero la pregunta clave aquí radica en cuál es el momento fundamental de unificación de lo múltiple, el momento sin el cual no podría realizarse el derecho, ni la ley, ni la comunidad jurídica, ni todos los elementos que Fichte presenta en el entramado conceptual: la auto-posición, la actividad causal, el conocimiento del mundo, la exhortación, etc. Acorde a la deducción y al método sintético que descubre genéticamente las condiciones hasta no poder ir más allá, este momento tiene que develarse al interior del *Fundamento del derecho natural*.

El punto de unificación, el fundamento del *Fundamento*, no se revela en la primera (el concepto de derecho) ni en la segunda sección (la aplicabilidad del concepto de derecho), o mejor, comienza a revelarse sobre el final de la segunda sección (capítulo 6). En la primera sección, el ser racional finito que se pone a sí mismo y que denota la actividad causal transformadora del mundo, contiene como raíz más íntima aquello que luego será fundamental para la articulación comunitaria, el querer o voluntad. Pero el ser racional finito no puede ponerse como tal sino a través de la aceptación de otros seres racionales con los que establece relaciones recíprocas de exhortación, autolimitación, diálogo, conocimiento, etc. El ser racional se hace a sí mismo desde la interrelación con sus semejantes. Y no podría ser racional si no fuera relacional, si no estuviera en un entramado de relaciones que lo involucran hasta en su interioridad, porque su propio sí-mismo requiere de reciprocidad, de ser puesto en relación, y esto no merma, sino que potencia la capacidad de realizarse. En tal enlace en condiciones de igualdad se manifiesta la ley jurídica y surge una reunión incipiente donde prima lo común.

En la medida en que la unificación meramente horizontal se extiende al infinito y deja sin definir una instancia vertical-fundante, la sociabilidad y el derecho están condenados a un cumplimiento sólo hipotético-problemático, pues la secuencia de condicionales no muestra una condición primera, y el enlace sistemático no conlleva necesidad. En la segunda sección, dedicada a la corporalidad y a la influencia recíproca, se suscita el mismo problema que en la primera; sin embargo el avance del proceder fichteano desenvuelve nuevas determinaciones que serán relevantes para el derecho originario. La delimitación del cuerpo propio, el punto de convergencia entre lo natural y lo cultural –con cierta preeminencia de lo segundo sobre lo primero–, permite no sólo configurar más detalladamente el concepto de persona, sino

también perfilar con precisión el ámbito de realización de la actividad o la esfera de libertad que será inviolable desde el punto de vista jurídico. El concepto de derecho concluye así en la comunidad jurídica de seres libres y recíprocamente limitados que actúan y se influyen mutuamente, que se tratan y se reconocen, que establecen ciertas instancias comunes y, en especial, que quieren vivir juntos y están dispuestos a ser coherentes con esta decisión. Ahora bien, expuestos los elementos, resta resolver cómo se realiza esta comunidad, y cómo se realiza necesariamente el derecho, hasta aquí desarrollado sólo de manera hipotético-problemática.

Por lo tanto, en la estructura interna del *Fundamento del derecho natural*, la tercera sección, la aplicación del concepto de derecho, resulta ser esencial para lo expuesto en las primeras dos secciones. Sin la instancia de aplicación, desde la auto-posición del ser racional finito hasta la influencia recíproca y la comunidad hipotética, los elementos dispuestos sólo están enlazados de manera contingente y la filosofía sólo ha trazado un pensar formal. La instancia de aplicación (capítulo 7) comienza con un párrafo específico (§ 8) que anticipa el desarrollo ulterior: el derecho originario y el derecho de coacción se erigen como figuras a-estatales que permiten dilucidar, en un escenario ficcional, los derechos básicos de las personas. En el estado natural ficcional la persona despliega su actividad en el mundo sensible, es decir, trabaja corporalmente y produce objetos, o al menos tiene la voluntad de poseerlos. Sobre los objetos se extiende un concepto de fin que pretende justificarlos como posesiones. Ahora bien, esta libertad se extiende indefinidamente, y aunque se puedan establecer acuerdos recíprocos, en la medida en que no se trasciende el plano de la horizontalidad, brotan situaciones conflictivas donde las partes en pugna reclaman para sí lo mismo, y ambas tienen razón y/o ninguna la tiene, por lo cual el conflicto se potencia y se torna irresoluble.

Tanto la libertad concebida de manera exclusivamente individual como el presunto paliativo de la coacción se evidencian como dispositivos incapaces para resolver el conflicto inherente a la simple horizontalidad. En efecto, el mecanismo de coacción para que el otro se someta a la ley jurídica y sea coherente, adolece del mismo problema del derecho originario: ante un eventual diferendo, ¿quién juzga? El bálsamo de la situación horizontal, la veracidad o confianza en la palabra del otro y en el cumplimiento de la misma, se hunde permanentemente, incluso en un sistema de condicionalidades donde los sujetos prometen protegerse unos a otros por conveniencia propia. Por ende, lo que aspira a ser un acuerdo recíproco no hace más que potenciar el conflicto explícito o latente entre las partes en pugna. No hay manera de resolver la conflictividad mediante acuerdos parciales, sumisión sincera a la ley jurídica, aplicación moderada de las penas, promesas sobre el futuro, etc.; y no hay manera no porque las voluntades repentinamente sean malvadas y desconfiadas, sino porque de la sola particularidad no surge ninguna unificación consistente. Al ser siempre partes que ocasionalmente se erigen en juez

y se arrogan la universalidad, el conflicto se manifiesta inherente al proceso. No se puede llevar a cabo una interpretación de la obra de Fichte sin atender a este momento fundamental y bisagra.

Así, el derecho originario y el derecho de coacción extendidos al infinito y sin una delimitación desde la totalidad, se autodestruyen. En este contexto se explica la cita fundamental del *Fundamento del derecho natural*: no hay ningún derecho natural fuera del Estado y sin leyes positivas, el estado de naturaleza del hombre es el Estado.⁴ Ni el derecho originario ni el de coacción pueden aplicarse realmente sin problematicidad. La única aplicación posible del derecho es *dentro del Estado*. Sólo dentro del Estado se elimina la problematicidad, y éste es el punto de partida del derecho. Sin Estado no hay derecho (y todo lo que esto implica). Y ¿en qué consiste el Estado? En una primera instancia, en la transferencia del poder y de la valoración jurídica de los particulares a un Tercero, que no es uno más de la serie, sino el que reúne exclusivamente esos atributos. De este modo, surge el Estado como árbitro que pone fin a las disputas y pacifica el escenario horizontal. Pero la sumisión voluntaria al Estado racional que concretiza la ley jurídica, la ley que todos los seres quieren si son racionales y coherentes, y la consumación de un poder soberano cuyo ejercicio signifique la realización de la ley, se consolidan con la reunión de todas las voluntades en Una, en un ser-común donde lo particular no está desgarrado y escindido, sino contenido y delimitado en su interior, y donde sólo se extrae y particulariza si viola la ley o fue agredido y se convierte en parte de un conflicto. Por consiguiente, el Estado se presenta como la resolución del conflicto que se extiende indefinidamente en un plano horizontal, en cuanto genera desde sí una instancia de unificación, un sistema estable de mandato-obediencia, una sumisión voluntaria e integración de las partes en la totalidad, una voluntad que actúa y se realiza a través de leyes que producen hechos. El Estado significa actividad que deviene acto, en concordancia con lo establecido por los principios jurídicos, y en concordancia con el punto fontanal de la Doctrina de la Ciencia.

Tenemos, entonces, el suelo de unificación firme del *Fundamento del derecho natural* y la concepción positiva del Estado en Fichte (capítulo 8). El mínimo de convergencia que la voluntad particular más escéptica y egoísta tiene que aceptar se revierte ahora en la reunión de todas las voluntades en una voluntad común. Este pasaje se asemeja notablemente al de los tipos de Estado en *Los caracteres de la edad contemporánea* (1.3), donde todos se someten a todos no sólo negativamente y en una igualdad formal, sino negativa y positivamente en una igualdad con contenido. En el Estado intermedio (o a medias) entre el despótico y el plenamente racional, un sector obtiene una serie de prerrogativas sobre y en perjuicio de los demás, e intenta mantener como estable una desigualdad que amenaza la consistencia del conjunto.

⁴ GNR § 15, GA I/3 432, FDN 222.

Por eso, la deducción del Estado no concluye en un punto de convergencia de intereses particulares, sino en la subsunción de lo particular en lo universal. Sin la verticalización no se solucionan los riesgos del despotismo de la minoría o de la mayoría, y de ahí se explica la necesaria transferencia del poder soberano a un ejecutivo responsable, con todas las atribuciones mencionadas, y del Eforato. Luego, Fichte abre todo un abanico de situaciones hipotéticas que bordean o llevan al límite la capacidad de reunión del Estado en eventuales escenarios de inestabilidad: el problema de la transparencia del Eforato que examina la aplicación de la ley, del interdicto y del dictamen de la comunidad, y del levantamiento del pueblo entero. En tales situaciones lo decisivo es dónde reside el poder de unificación y la legitimidad. Este último aspecto no resulta nada menor, ni para el ejecutivo intérprete de la voluntad común, ni para los éforos acusadores, ni para los rebeldes que incitan el levantamiento del pueblo entero.

El Estado racional no constituye sólo una reunión de voluntades, sino también una modalidad en la conciliación. La estabilidad del Estado racional se expresa en la consistencia interna, en la organización de la totalidad (capítulo 9). La secuencia de contratos –primero de propiedad, luego de protección– muestra el enlace negativo entre voluntades que únicamente se atienen a cuidar lo suyo; este enlace se revierte en la medida en que la parte se considera como parte de una totalidad, es decir, no de un *compositum*, sino de un *totum*. Y el enlace se tiene que revertir necesariamente, en la medida en que la racionalidad permea las subjetividades ya desde la exhortación y el reconocimiento, desde la influencia corporal recíproca y desde el organicismo que entrelaza de manera incontenible cuando interesa a la voluntad egoísta presupuesta como reticente al extremo. En rigor, el artificio del *compositum* radica en que pretende soslayar los envolvimientos que atravesó el ser racional finito en el curso del derecho natural, como si de esa manera pudiese restituir una individualidad ficticia y ya reconfigurada. Desde el comienzo y hasta la plenitud del organicismo, lo social-institucional se manifiesta como *totum*.

El Estado no se explica desde la compilación de fragmentos, sino desde la unidad fundante que posibilita y delimita cada una de sus partes vitales. Se trata de un sentido amplio de Estado, donde lo social no aparece contrapuesto y separado, sino amalgamado en unidad. También este aspecto suele pasar desapercibido a las perspectivas habituales sobre el Estado en Fichte. Precisamente, la estabilidad del conjunto se relaciona con el poder-vivir del propio trabajo o actividad, un aspecto que concierne al particular pero que, en cuanto inserto en un conjunto, requiere de organización y de una visión del todo. Sin esta visión del todo y sin esta organización que el Estado lleva a cabo, la mera convivencia de actividades retorna al esquema problemático de la situación natural. Sin organización y sin estabilidad, fuera del Estado el individuo está minimizado y amenazado por todo tipo de necesidades.

La centralidad del Estado y su relevancia crucial respecto de lo social, de lo económico y de otros espacios similares, completa el panorama del *Fundamento del derecho natural* y se cristaliza en *El Estado comercial cerrado* (capítulo 10), donde el espacio relacional es el espacio de realización del poder público, y no una potestad que los particulares pueden alegar para sí o un vacío infinito donde cualquier interferencia desvirtúa el curso natural. De lo contrario, el igualitarismo jurídico-formal convive con una desigualdad material inadmisible, y en este aspecto reside –según Fichte– la principal debilidad de los Estados reales o a medias. Tal debilidad se agudiza en cuanto el Estado no asume como propia la estabilidad de los miembros que componen la totalidad, e incluso cuando no la asume de manera igualitaria. Así como la amalgama social-económica es esencial a la estabilidad del Estado, de la misma manera la constitución de la estabilidad particular y relacional es esencial a la centralidad del Estado. La identificación del comercio con la guerra de todos contra todos evidencia que el espacio relacional signado por una lógica particularista genera la descomposición y degradación del orden compartido. Por ende, si el Estado se desentiende de lo social y de lo económico, indirectamente contribuye a su propia destrucción. Y la propia corrosión del Estado implica la degeneración e inestabilidad del sistema de relaciones sociales y de los particulares mismos. Sin Estado, todo lo relacional y lo particular se vuelve completamente inestable .

En suma, ni lo social meramente horizontal puede subsistir sin Estado, ni el Estado puede subsistir sin un organismo social interno. Son dos caras de la misma moneda (como lo uno y lo múltiple, lo horizontal y lo vertical), inescindibles y fundamentales para la concepción racional del Estado. Por cierto, la centralidad estatal no significa que los otros conceptos no sean importantes, pues está claro que sin seres racionales finitos, reconocimiento, influencia, derecho originario, etc., tampoco el Estado alcanzaría la estabilidad buscada. Pero todos estos conceptos e instancias sólo se sustentan de manera hipotético-problemática, y sucumben de inmediato ante la latencia o expresión del conflicto. Únicamente el Estado puede dar una respuesta consistente a este mismo planteo; por consiguiente, únicamente el Estado garantiza la armonización social, valiéndose de los otros conceptos y amalgamando lo común en la inmanencia. Consumada esta interpretación sobre la filosofía política de Fichte, esbozamos una mirada un poco más allá de las obras focalizadas.

11.4) EL DEVENIR DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA EN 1800

Con la “disputa del ateísmo”⁵ Fichte entra en desgracia, dado que no sólo pierde su puesto como profesor en Jena y con ello el sustento económico

⁵ Véase nuestro “La superstición dogmática”, *op. cit.*, pp. 215-225.

familiar, sino que también recibe la desautorización pública de Kant y carece del apoyo de sus colegas. El meteórico ascenso a la fama se revierte ahora en una vertiginosa condena al ostracismo. En este contexto, hacia 1800, para levantar el peso público de la acusación de ateísmo, además de escribir unos cuantos textos al respecto, Fichte evoca a Jacobi. Al modo de un salvavidas de hierro, en su *Carta a Fichte* (1799) Jacobi bautiza el significado histórico y filosófico de la Doctrina de la Ciencia, cuando dice que Fichte ha pecado contra la majestad del lugar supremo, que para él corresponde sólo al no-saber.⁶ El problema de Fichte, según Jacobi, consiste en haber profanado lo Absoluto.

Lo interesante del asunto es que, más allá de las desavenencias y contratiempos, Fichte prosiguió elaborando y reelaborando su filosofía primera, la Doctrina de la Ciencia, hasta en sus últimos años; pero no siguió publicándolas. Si en la etapa de Jena ya contábamos con una multiplicidad de obras y de referencias posibles (5.2) en torno del significante Doctrina de la Ciencia, también en el periplo posterior aparecen una multiplicidad de obras, y así como en el primer caso las agrupamos considerando una primera formulación y una instancia de reelaboración a partir de un nuevo método, en este último caso podemos identificar esa misma secuencia de reelaboración principalmente a partir de la *Exposición* (1801-2) y la *Doctrina de la Ciencia* de 1804. Y pese a la advertencia de Jacobi, encontramos que Fichte continúa profanando lo Absoluto y que prosigue ordenando su pensamiento en los términos de horizontalidad-verticalidad que señalamos.

La tríada fundamental de la *Darstellung* de 1801-2 concierne al ser, la libertad y el saber absoluto. En un escrito preparatorio –titulado *Hacia la elaboración de la Doctrina de la Ciencia*– Fichte afirma que la reunión entre los polos ser y libertad no se logra sino mostrando en el mismo desenvolverse que el saber es simultáneamente unidad y multiplicidad. Ya en el pensar-Uno, el concebirse o aprehenderse, la conciencia es unidad y duplicidad, saber de sí y de lo otro de sí. El pensar se atraviesa a sí mismo pensándose, y en eso consiste la intuición intelectual. El saber “es mezcla de ser y libertad”,⁷ que subsiste y que deviene o se expande en función de su propio para-

⁶ Jacobi, F., *Carta a Fichte*, trad. V. Serrano, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, p. 504. Sobre este tema véase nuestro: “Absoluto y metafísica del Estado en Fichte (1804-1805)”, en Solé, M. J. – Gaudio, M. (eds.), *Fichte en el laberinto del idealismo*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019, pp. 357-362.

⁷ Fichte, J. G., *Zur Ausarbeitung der Wissenschaftslehre*, GA II/6 54. A este tema le dedicamos: “Concepto y Absoluto en el devenir de la Doctrina de la Ciencia de Fichte”, en López, D. – Gaudio, M. (comps.), *Variaciones sobre temas del idealismo*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018, pp. 78-85, 90-105; y “La unidad teoría-práctica y su reformulación en el desarrollo de la Doctrina de la Ciencia hacia 1801-2”, en Gaudio, M. – Palermo, S. (eds.), *El idealismo en debate: teoría y práctica*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 175 ss.

sí. El saber hace suyo, interioriza al ser. Pero entonces, ¿cómo se produce la multiplicidad? La articulación surge en la medida en que ser y libertad son puestos como contrapuestos (dualidad horizontal) y a la vez contenidos bajo el fluir infinito de la luz pura (dualidad vertical), teniendo que dar cuenta de sí y de lo otro de sí. La conciliación entre ser y libertad se resuelve con la luz originaria “*que sucede internamente de suyo* y se ve a sí misma”, a partir de la cual aparece algo, “un ser para la libertad de la luz. Y éste sería justamente el orden absoluto, y esta luz el saber originario de este orden”.⁸ La libertad se concilia con el ser en la medida en que reconoce la vinculación o sujeción, los límites, el orden que ilumina la luz. Por eso, sentencia Fichte explicando la multiplicidad: “La separación *de* es, a la vez, una separación *en*”.⁹ La sujeción y la libertad se remiten mutuamente y sólo pueden existir en amalgama en una instancia común.

Precisamente la no-referencialidad a algo extrínseco constituye el punto de partida de la *Darstellung*: “queremos aquí disolver toda forma de realidad y [...] demostrar la realidad verdadera en el fundamento”.¹⁰ Disolver la cáscara dogmática del ser consiste en captar su unicidad simple e inmediata, que se articula con la multiplicidad en virtud del saber, que da cuenta de sí y de lo otro de sí. La Doctrina de la Ciencia, entonces, se erige en sistema que da cuenta del saber del saber, que se enajena y que engendra su objeto,¹¹ esto es, “una unidad *orgánica*, una mezcla de la multiplicidad en unidad y difusión de la unidad en la multiplicidad”, una mezcla/expansión donde “no se podría entender en absoluto aquel miembro de lo múltiple [...] como aislado, en cuanto no es en absoluto para sí, sino que es sólo parte orgánica de una unidad, y sólo en la unidad puede ser entendible”, de modo que con el avance de la exposición “se explicarían incessantemente cada parte mediante todas y todas mediante cada una”.¹² Con construcciones similares a las del escrito programático de 1794 (Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia), y que se mostraron tan relevantes para esclarecer la organicidad social al interior del *Fundamento del derecho natural*, la *Exposición* de 1801-2 muestra que la organicidad propia de la Doctrina de la Ciencia denota la articulación de lo uno y lo múltiple, tanto de manera horizontal (la conciencia que da cuenta de su objeto) como de manera vertical, o en los términos que Fichte comienza a elaborar desde aquí, Absoluto y manifestación. En el siguiente pasaje se cristaliza este doble movimiento:

Ante todo, piense el lector lo *Absoluto* sin más como tal [...]. Encontrará, afirmamos, que se puede pensar sólo bajo los dos rasgos

⁸ *Ibíd.*, GA II/6 63.

⁹ *Ibíd.*, GA II/6 70.

¹⁰ Fichte, J. G., *Darstellung der Wissenschaftslehre*, GA II/6 130.

¹¹ *Ibíd.*, GA II/6 139.

¹² *Ibíd.*, GA II/6 141-142.

siguientes: en parte, que es sin más *lo que es*, reposando sobre y en sí mismo absolutamente sin cambio ni titubeo, firme, perfecto y cerrado en sí; en parte, que es lo que es sin más *porque es*, desde sí mismo y mediante sí mismo, sin ninguna influencia extraña, por cuanto no hay ningún resto extraño que permanezca al lado de lo Absoluto [...]. Podemos llamar a lo primero consistir absoluto, ser reposante, etc., y a lo último devenir absoluto, libertad.¹³

Probablemente más aún que en la época de Jena, Fichte se adentra en lo Absoluto e insiste en su carácter completo, en su unicidad y cerrazón sobre sí, completitud desde la cual se desenvuelve internamente la multiplicidad, o el devenir, la libertad que concierne al plano de la manifestación. Lo múltiple aparece expresamente como exposición de la interioridad de lo Absoluto. Desde luego, la tentación de homologar esta consistencia que subsiste por sí misma –el organismo que crece por dentro y que se intensifica como *totum autosuficiente*– con un texto tan próximo como *El Estado comercial cerrado*, resulta muy difícil de eludir.

Pero prosigamos con la cuestión metafísica: en la *Doctrina de la Ciencia* de 1804 lo Absoluto, la verdad Una, se manifiesta a través del saber, que es a la vez genético y fáctico, interno y externo, en un camino que va de lo Absoluto a la manifestación y de la manifestación a lo Absoluto.¹⁴ La unidad orgánica capta simultáneamente la unidad y la separación o división, o lo uno y lo múltiple; y lo hace articulando, de un lado, la simplicidad de lo Absoluto con, del otro lado, lo fáctico. O de otra manera, lo hace cruzando inmanencia y emanencia: lo Absoluto no se revela como un más allá inaccesible (lo que significa que es inmanente), sino como la luz que ilumina el ver de la conciencia; pero tampoco se reduce a un más acá meramente subjetivo, porque la verdad “se hace a sí misma por su propia fuerza”,¹⁵ y por eso Fichte marca la emanencia. La verdad se manifiesta por sí misma, y ahora la subjetividad surge más contundentemente como un resultado, como un punto donde la luz se proyecta y se torna Yo, conciencia, reflejo, etc.

Con este brevíssimo panorama,¹⁶ y sin pronunciarnos sobre el problema de la periodización de la producción filosófica de Fichte (el problema de la unicidad o de la ruptura en el devenir de la Doctrina de la Ciencia a partir de 1800), resulta medianamente claro que, más allá del rotundo cambio terminológico, nuestro filósofo sigue preocupándose y ocupándose de la articulación entre lo uno y lo múltiple, quizás incluso con un estilo más metafísico del que mostraba en Jena. Lo Absoluto y la manifestación conforman el par

¹³ *Ibíd.*, GA II/6 147.

¹⁴ Fichte, J. G., *Die Wissenschaftslehre* (1804), FSW X 110-115.

¹⁵ *Ibíd.*, FSW X 124.

¹⁶ Para una visión más amplia y profunda, pueden consultarse nuestros artículos citados en las notas anteriores.

conceptual con el que se conjugan la luz, la vida, y toda una gama de variaciones terminológicas para dar cuenta tanto de la unidad como de la escisión. El asunto es que esta consideración metafísica también se cristaliza en la concepción jurídico-política, que analizamos en el siguiente apartado.

Pero, antes de bosquejar la temática jurídico-política después de 1800, señalemos algunos aspectos sobre una cuestión más biográfica y de historia de la filosofía. Decíamos que Fichte cae en desgracia tras la disputa del ateísmo y que decide mantener sin publicar sus ulteriores lecciones sobre la Doctrina de la Ciencia. A esto se suma que en 1801 termina de explicitarse la ruptura con Schelling, quien ese mismo año también escribe una *Exposición* donde se opone con contundencia a Fichte; asimismo Hegel, por entonces estrechamente cercano a Schelling, publica la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Más allá de la justicia o injusticia interpretativas que se puedan esgrimir, los dos golpes fueron muy decisivos, no tanto porque revelaran la debilidades del sistema fichteano, sino sobre todo porque lograron sintetizar una clasificación y rotulación simplista pero pegadiza de los idealismos clásicos existentes. Y así Fichte quedó (mal) encapsulado en el idealismo subjetivo, un sayo que se repite hasta el hartazgo incluso en los manuales actuales (lo que no sería del todo grave si no fuera por lo que viene a continuación) y que atraviesa buena parte de la literatura filosófica de primer orden durante el siglo XX. El sayo que Schelling y Hegel legan sobre Fichte, junto con las extraordinarias obras de ambos, y más aún la del último que la del primero, llevaron a que la filosofía de Fichte pulule muy silenciosamente durante buena parte del siglo XIX y el eclipse persista con tenacidad hasta la mitad del siglo XX. El envoltorio resolvió la catalogación y la persistente ignorancia del contenido de esta filosofía. Desde la segunda mitad del siglo XX, la literatura especializada se ha encargado de recuperar y re establecer una interpretación de Fichte que no se vea eclipsada por las referencias subsuntorias, principalmente desde Kant y desde Hegel. Con literatura especializada aludimos a los trabajos pioneros de Luigi Pareyson y después Giuseppe Duso en Italia, Martial Gueroult y Alexis Philonenko en Francia, Reinhard Lauth y su escuela en Alemania, por citar algunos nombres tan importantes para las generaciones que se iniciaron en las últimas décadas del siglo pasado y hasta la actualidad. En Latinoamérica se replica parcialmente el panorama: durante el siglo XIX circulan unas pocas traducciones oscuras, recién en la primera mitad del siglo XX se realizan traducciones más precisas, y en todo este periplo las alusiones a Fichte se entraman con concepciones previas que lo traen a colación de un determinado problema o asunto, y que sólo a partir de ahí se desenvuelve una reconstrucción más o menos fiel y más o menos profunda. Recién en la segunda mitad del siglo XX se publican libros especializados y centrados en Fichte: el de Bernabé Navarro, el de Rubens Rodríguez Torres Filho y *La concepción fichteana del amor* de

Virginia López-Domínguez, que sigue trabajando estos temas (y, desde luego, muchos otros) en la actualidad y que ha publicado recientemente *Fichte o el Yo encarnado en el mundo intersubjetivo*.

Por tanto, pese al volumen de las investigaciones y al trabajo riguroso y detallado, junto con la publicación completa de la edición crítica de las obras de Fichte (entre 1962 y 2012) y un crecimiento sostenido de investigadores e investigadoras de muchas partes del mundo, la literatura especializada no ha tenido impacto (o lo ha tenido muy poco) en las filosofías de primer orden y/o en los manuales y textos de difusión. Jugando con una de las frases célebres de la *Primera introducción*, podríamos decir que Fichte es todavía hoy un libro cerrado, donde lo que se ha dicho de él no es lo que él quiso decir, y lo que quiso decir aún resulta desconocido, desconocido para el público filosófico más amplio y para las modas que ocupan las primeras planas, es decir, desconocido para quienes quieren seguir desconociéndolo.

11.5) EL ESTADO DESPUÉS DE *EL ESTADO*

Con *El Estado comercial cerrado* madura y termina de cristalizarse la concepción jurídico-política de Fichte en la figura del Estado racional. Sin embargo, como observamos al comienzo (1.2), la temática del Estado prosigue en obras posteriores, principalmente en *Los caracteres de la edad contemporánea* (1804-5), pero también ya antes en *El destino del hombre* (1800) en relación con el “gran Sí-mismo” que recupera la organicidad social de las *Lecciones sobre el destino del sabio*, y en *Filosofía de la masonería* (1802-3), donde afirma:

En particular, un Estado bien gobernado progresará en la legislación, en la administración, en las instituciones educativas, y mantiene siempre un oído atento a todas las propuestas y mejoras que puedan plantearse. Un Estado semejante, en progreso hacia la perfección, nada puede emprender con los encargados de negocios incapaces de ver más allá de la estrecha esfera de su profesión y de su especialidad.¹⁷

Este pasaje resulta crucial por varios motivos. En primer lugar, porque aquí Fichte enfatiza la especificidad de la mirada estatal, lo que en términos metafísicos significa que lo uno y lo múltiple se ubican a distinto nivel (la verticalidad que señalamos insistentemente), y lo que en términos prácticos

¹⁷ Fichte, J. G., *Filosofía de la masonería*, op. cit., p. 79. Para completar el panorama estatal de *Los caracteres* (1.2), además de los artículos ya remitidos en estos apartados, véase nuestro: “Génesis y concepto de Estado en *Die Grundzüge* de Fichte”, en Ferrer, D. (coord.), *A filosofia da história e da cultura em Fichte*, Coímbra, Universidad de Coímbra, 2019, pp. 111-145.

denota la necesidad de organización. La mirada estatal no puede ser reducida ni deducida de la horizontalidad o particularidad. En segundo lugar, el pasaje expresa también que el Estado, incluso el bien gobernado, tiene mucho por mejorar, lo que la perspectiva de la superfluidad suele menoscabar. En tercer lugar, que el progreso del Estado se relaciona directamente con la escucha, con lo que en su momento denominamos legitimidad u organicidad, es decir, atendiendo al impacto de sus medidas en el cuerpo social. En cuarto lugar, ese mejoramiento tiene en cuenta la cultura y la educación, los temas que aparecían como saliéndose del molde de *El Estado comercial cerrado* y que son retomados por Fichte, entre otras obras populares, en *Los caracteres* y en los *Discursos a la nación alemana*. Una ciudadanía activa, participativa, involucrada en los asuntos comunes, una subjetividad que constituye lo público, etc., contrasta notablemente con el interés particular o sectorial incapaz de pensar lo universal, a saber, hacia el final del *Fundamento del derecho natural* los “caballeros de la industria” (9.7) y, ahora, los “encargados de los negocios”, seres subsumidos en la particularidad hasta el punto de que no necesitan ser egoístas para desenvolver una mirada sesgada.

Ahora bien, una ciudadanía activa y un Estado bien gobernado no se condicen ni con la determinación de un mero poder coactivo, ni con una eticidad que presuntamente lo volvería superfluo, ni con una minimización o consideración de la administración de lo común como algo más –un mero nombre o función transferida-. Antes bien, una ciudadanía activa y un Estado bien gobernado se condicen con la unidad entre gobernantes y gobernados que expresa el Estado absoluto de *Los caracteres*, como insistimos en su momento (1.3). Y aquello que funciona como conexión, y que Fichte detecta como elemento clave para el mejoramiento, es precisamente la educación, la formación de subjetividades. Se trata de un tema que está implícito en toda la obra de Fichte, pero que eclosiona en los *Discursos*, precisamente en el contexto de la invasión napoleónica.

En esta obra Fichte sostiene –en consonancia con la crítica al Estado formal o a medias de *Los caracteres* y de *El Estado comercial cerrado*– que un Estado conforme a la razón no se logra con disposiciones y desde cualquier materia existente, sino que tiene que formar y construir su propia materia, la nación acorde a tal Estado, para luego seguir en desarrollo.¹⁸ El Estado, para lograr una consistencia acorde a la racionalidad, tiene que producir y engendrar las subjetividades necesarias para un proceso que armonice lo social y lo coloque en el camino de la perfectibilidad. Desde luego, también en los *Discursos* Fichte desliza afirmaciones que darían lugar a una comprensión diferente del Estado, como si éste estuviese subordinado a otros conceptos

¹⁸ Fichte, J. G., *Discursos a la nación alemana*, FSW VII 353-354; trad. cit., p. 134.

como pueblo, nación, o patria.¹⁹ Pero, si se analizan a fondo estos conceptos, y si se los pondera en relación, una vez más lo que emerge como fundamento último es el Estado.

Así, por ejemplo, tras examinar el programa educativo mostrando algunas coincidencias y discrepancias con Pestalozzi, Fichte se pregunta quién debe encargarse del plan de la nueva educación.²⁰ En principio, desde un punto de vista histórico, ella no surgió del Estado, sino de la Iglesia, que desde la Reforma se concilió con el poder y con los asuntos mundanos y, por ende, expandió la educación popular con un motivo principalmente religioso. Mientras los estamentos más poderosos se ocuparon de la formación como de un asunto privado, y mientras el Estado se desentendió de la salvación de las almas, la educación popular mantuvo y acrecentó una perpetua decadencia. Y prosigue Fichte: el Estado tiene razón en desembarazarse de la formación religiosa existente; sin embargo, la educación estatal es una necesidad impostergable de la vida en esta tierra. El desafío consiste, entonces, en convencer al Estado de que su malestar proviene de un doble error, a saber, del descuido de su función pedagógica y del intento de cimentarse socialmente en ciudadanos ajenos a la religiosidad y a la moralidad:

El Estado parece que ha creído hasta ahora que, cuanto más ilustrado, tanto más firme será para poder alcanzar, incluso sin ninguna religión y moralidad en sus ciudadanos, mediante la mera institución de coacción, su propio fin [...]. Al menos de las nuevas experiencias él podría haber aprendido esto: que no es capaz [= de alcanzar su propio fin], y que precisamente por la carencia de religión y de moralidad es que ha llegado donde actualmente se encuentra.²¹

Un Estado que prescinde de la religión y de la moralidad resulta ser tan formal y artificioso como el Estado actual, real y empírico, que carece de amalgama y organicidad internas. Si se observa el argumento detenidamente, Fichte se propone subvertir el presupuesto según el cual el Estado no debería preocuparse de la formación, dado que ella se daría espontáneamente y por sí sola, o desde la mera sociabilidad, o desde el natural progreso de la ilustración, tal como pensaba en los escritos de revolución. Creer que la Ilustración haría su progreso independientemente del Estado explica para Fichte la decadencia, la formalidad y la insuficiencia del Estado actual. Al creerse ilustrado, no sólo se vacía a sí mismo, sino también se coarta la consecución de su

¹⁹ Sobre esta cuestión puede consultarse nuestro: “People, Nation, State. The Ground in Fichte’s Addresses”, en *Comparative and Continental Philosophy*, 13 (1), Taylor & Francis, abril 2021.

²⁰ Fichte, J. G., *Discursos a la nación alemana*, FSW VII 428; trad. cit., p. 205.

²¹ Ibíd., FSW VII 430-431; trad. cit., p. 207.

propio fin. De ahí que, de ser un resultado propio de la mera horizontalidad particular, ahora la educación se convierte en un tema de principal interés para la organicidad social-estatal del conjunto. Por tanto, quien debe encargarse de la ejecución del nuevo plan educativo no es otro que el Estado, y así educación y Estado se necesitan mutuamente.

Ahora bien, la pregunta ineludible sería: ¿por qué reclama Fichte al Estado la responsabilidad de la formación? ¿Por qué no la confía directamente a los grupos religiosos, a la buena fe de la moralidad, o a la sociedad misma? ¿Por qué apela al Estado como sostén fundamental de la educación? No hay manera de responder estas preguntas desde las perspectivas de la coacción, de la superfluidad o de la consideración del Estado como un aspecto más del entramado conceptual. Nuevamente, estas preguntas revelan la esencialidad del Estado, que además no sólo puede subsistir –aunque no le convenga, dado que lo debilita considerablemente– sin formación, sin religión y sin moralidad, sino que también es la condición insuprimible para la realización de todos estos aspectos de la cultura.

Para convencer al Estado de su necesaria responsabilidad sobre la educación, Fichte esgrime una serie de argumentos que se suceden con la misma contundencia del argumento anterior y genérico según el cual de la formación depende la amalgama y consistencia interna de un Estado que quiere superar la mera formalidad. Además de apelar al motivo económico (la educación reducirá todos los otros gastos del Estado y será el único gasto realmente importante; un argumento, por lo demás, muy recurrente en el curso del siglo XIX), sostiene que sólo a través de ella se logra mediar y articular adecuadamente el abismo entre instituciones y pueblo, hasta llegar a afirmar que: “únicamente la educación puede salvarnos de todos los males que nos oprimen”.²²

Lejos del espontaneísmo, lejos de la sociabilidad armónica, lejos de la eticidad avanzando por sí misma, lejos de la religión prometiendo una vida mejor sólo en el más allá, y lejos de la ilustración que progresaría solamente con dejar libre el espacio público, Fichte reclama del Estado el sostenimiento de la educación, un punto muy relevante para la época y para la posteridad. Y concluye: “El Estado, como regente (*Verweser*) supremo de los asuntos humanos, y como únicamente responsable ante Dios y ante su conciencia de la tutoría de los menores, tiene perfecto derecho a coaccionar a los últimos”,²³ es decir, a los menores y a los padres. Fichte no confía ni en el contagio entre particulares, ni en aquellas instituciones que por su propia naturaleza carecen de visión de lo universal. Por tanto, el Estado racional tiene que ser el único fundamento sobre el cual se construyan, mediante la formación

²² *Ibid.*, FSW VII 432; trad. cit., p. 208.

²³ *Ibid.*, FSW VII 436; trad. cit., p. 211.

espiritual y la filosofía, el pueblo y la nación. El proyecto pedagógico conlleva un proceso infinito de perfeccionamiento, y mientras existan individuos y finitud, este proceso no se termina, y si se terminara, no sólo se disolvería el Estado, sino también la distinción entre Absoluto y manifestación, e incluso la realidad en devenir.

11.6) EL LEGADO DE FICHTE

Los cauces en los que se ramifica la filosofía de Fichte desde el momento de su producción hasta el presente son múltiples, y contiene distorsiones, recovecos, subterfugios, altibajos y resurgimientos. Como señalamos (11.4), la deformación predomina pese al enorme esfuerzo de la literatura especializada en la segunda mitad del siglo pasado, y volviendo al comienzo de este largo periplo (1.1), el hecho de que Fichte resulte significativo hoy para nuestra actualidad situada (incluso con lo problemática que pueda ser tal noción) y el hecho de que desde su concepción se desprenda una agenda de problemas que merecen ser pensados filosóficamente, no son casualidades. Las reactualizaciones poseen también una contracara, un decir respecto del lugar de la comprensión. El fermento revolucionario y fundacional, junto con el afán de organicidad sistemática e institucionalización, llevan un mensaje, un legado que hoy se visibiliza, capta y expresa, de otra manera. Por consiguiente, a modo de cierre proponemos esbozar algunos de esos cauces, centrándonos en la relevancia para un pensamiento situado.

Más allá de todas las distinciones que se puedan establecer tanto respecto del romanticismo (en el sentido clásico, de fines del siglo XVIII en Alemania) como respecto del idealismo absoluto de Hegel, resulta insoslayable que el idealismo fichteano alienta por debajo y muy estrechamente a ambas tesis, y lo mismo, aunque con más mediaciones, podría marcarse –hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX– una notoria afinidad con el vitalismo y con la fenomenología. Por una parte, la influencia de Fichte hace eco en el romanticismo (en el sentido amplio, que recorre buena parte del siglo XIX), en el krausismo y en ciertas variantes del socialismo; se trata de un eco muy solapado, entrecortado por climas de época, por críticas, o por mediaciones. Por otra parte, a comienzos del siglo XX reaparece esporádicamente en algunos ámbitos (por ejemplo, en el idealismo o neo-idealismo italiano, en la gesta de la antropología filosófica clásica alemana, en la Escuela de Frankfurt, etc.), envuelto en el gran macro-clima del espiritualismo o vitalismo que se opone al positivismo decimonónico y a sus derivados o afines; de este resurgir nos interesa enfocar especialmente lo tocante a un posicionamiento situado, y más en concreto, a una eventual filosofía latinoamericana.

En este sentido, aunque en el curso del siglo XIX Fichte no resulta muy conocido en Latinoamérica, no obstante hay resonancias que contienen un gran abanico que va desde el jacobinismo y la masonería, hasta el krausismo

y el romanticismo. Cabe sospechar, también, la familiaridad o afinidad entre las ideas políticas de Fichte y la realidad política del Paraguay en la primera mitad del siglo XIX, un tema que hasta donde sabemos no ha sido estudiado. Por cierto, en comparación con este panorama, en las primeras décadas del siglo XX la filosofía de Fichte florece mucho más en la región, y en este punto quisiéramos detenernos brevemente en –y subrayar enfáticamente– la figura de Saúl Taborda.²⁴ Pues Taborda evoca a Fichte en *La crisis espiritual y el ideario argentino* (1933) justamente como portador de un mensaje esclarecedor para ese contexto histórico muy preciso, donde –dicho gramscianamente– algo está pereciendo y lo nuevo todavía no adviene. En tal momento bisagra, Taborda recupera “El mensaje de Fichte”, y ese mensaje descansa en *El Estado comercial cerrado*, de donde destaca tres aspectos: todos son servidores del todo, el bienestar concierne a la nación, y la tierra es sagrada.²⁵ Si bien la posición de Taborda sobre el Estado es un tanto oscilante –dado que en cierta medida desconfía de la institución y critica la estatalatría, a la vez que entiende que solamente el Estado (en la medida en que quiebre la representación burguesa y sus ideales sesgados en la idoneidad y el nacionalismo) puede resolver el problema del atomismo moderno–, el matiz con el cual carga todo el mensaje de Fichte se condice plenamente con el espíritu que aquí sustentamos con insistencia, a saber, el organicismo. El Estado que Taborda tenía a la vista en el momento en que evoca a Fichte distaba mucho de acercarse a la racionalidad y, sin embargo, eso no le impide recuperar el sentido igualitarista y comunitario, para confrontar simultáneamente contra el liberalismo y la estatalatría. Esta lectura a contramarcha de la historia (o mejor, desprendida de los prejuicios que imponen los contextos y los intereses ideológicos de turno) marca una diferenciación profunda con la agenda de la filosofía central. Y marca que no sólo es posible, sino también deseable y hasta cierto punto inevitable, realizar una interpretación desde un determinado lugar. La compleja y profunda articulación –que Taborda encuentra en Fichte– entre Estado, pueblo y nación, adquiere un sentido muy distinto para nosotros, muy distante del que se sigue del falseamiento nacional-socialista y del propagandismo liberal. Probablemente el centro no haya podido salir de esta doble pinza, y quizás por eso se empeñe reiteradamente en subrayar

²⁴ Para más consideraciones, pueden consultarse los artículos de *Fichte en las Américas*, *op. cit.*, libro editado con S. Palermo y M. J. Solé, donde por ejemplo Virginia López-Domínguez muestra la sintonía con distintas figuras de las revoluciones, María Jimena Solé la recepción en Juan Bautista Alberdi, Lucas Scarfia la afinidad con el romanticismo rioplatense, Christian Klotz se adentra en Raimundo de Fariñas Brito, Alberto Sandoval muestra la recuperación de Fichte en Ricardo Rojas, Paz Lamas en Alejandro Korn, y Santiago Napoli la centralidad de nuestro filósofo en Juan Domingo Perón. También se encuentran allí artículos sobre la circulación de Fichte en la segunda mitad del siglo XX y sobre debates actuales.

²⁵ Taborda, S., *La crisis espiritual y el ideario argentino*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 1933, segunda edición: 1941, p. 27.

las libertades individuales e incluso atenuar la organicidad y el afán de sistema. Pero aquí, en lo remoto de la periferia, en la hora de Taborda y en nuestros días, contamos con otros traumas, con otros holocaustos y con otras raigambres telúricas, dramas propios que nos colocan frente a problemas como la identidad, la amalgama, la justicia social, la creación de lo nuevo, la liberación, la resignificación de las instituciones, etc. La misma dispersión que Taborda detecta con Fichte como un signo inequívoco de la modernidad –con sus respectivas consecuencias culturales, políticas, económicas y pedagógicas, por caso–, ahora en pleno siglo XXI se reconvierte en la neoliberalización de todas las esferas, potenciada por la disposición de medios técnicos y la eclosión del capitalismo especulativo. Y la misma crisis que oficia como bisagra, se postula hoy como crisis de un modelo civilizatorio.

Con esta orientación general, volvamos sobre una observación que Fichte realiza al pasar al comienzo de *El Estado comercial cerrado*: en un hipotético diálogo entre el filósofo apuntando a lo ideal y el político aferrado a lo real-empírico o a lo realista, el argumento de fondo para rechazar lo primero radica en el beneficio que Europa (y nótese que Fichte no distingue entre los países protagonistas y los restantes, precisamente porque considera que en mayor o en menor medida todos se beneficiaron) extrae de la colonización (10.1). Por lo tanto, el cierre del Estado significa la clausura de ese beneficio. Mientras que al político no podría interesarle dar tal paso, para los libertadores y para las repúblicas nacientes sería una decisión fundamental. *El Estado comercial cerrado* de Fichte cobra sentido, fuerza y más vigencia que nunca, en cuanto se lo lee desde el contexto de lugares periféricos, los que poco después de 1800 iniciarán un sueño emancipador cuya pugna se extiende durante todo el siglo XIX y cuyo sentido nos interpela hasta nuestros días, pues la emancipación sólo se ha logrado en algunos aspectos. En 1800, y en el siglo XXI, pasando por el colonialismo y el imperialismo, los pueblos periféricos son siempre los perdedores de la globalización moderna.

Por eso, Fichte. No sólo por lo que propone, sino también porque expone todos los males que acecharán a la región en los tiempos subsiguientes. Las ínfulas del librecambio decimonónico servirán para la continuación de la ruina colonial por otros medios, para el tabique y rivalidad entre naciones de la región, las decadencias de los distintos extractivismos, la persistente admiración cultural hacia Europa y las dificultades para cimentar la unidad latinoamericana. Y, para colmo, todo esto en nombre de un liberalismo meramente nominal, caracterizado por los cercos, los oligopolios y las asimetrías. Pues curiosamente (o no) los acérrimos críticos del Estado y del cierre, son los mismos que apoyan la colonización, la conquista y el control de mercados ultramarinos, a los que agobian con consignas aperturistas y oligopolios, a la vez que bloquean con restricciones o aranceles (por mencionar lo más suave); es decir, aplican para sí (sea el sí-mismo de la empresa o de la nación) lo que les conviene y predicen en la verba para los otros también lo que les

conviene. En esta doble vara que disocia el para-sí, y en este punto de articulación entre el colonialismo y el imperialismo, no podría verse mejor aquella definición marxiana del Estado como junta que administra los negocios de la burguesía. Recién a fines del siglo XIX y comienzos del XX se evidencian esas ficciones, esas dobleces, junto con el quiebre del discurso positivista y la siempre postergada ilusión del progreso. Pese a que en la segunda mitad del siglo XX el desarrollismo intentó resucitar estas ínfulas, traficando clandestinamente mayor dependencia y sumisión, para ese entonces la teoría de la dependencia y la filosofía de la liberación se erigían en robustas contrargumentaciones críticas.

En esta perspectiva, en el transcurso del siglo pasado cobra hegemonía otra línea de dominación, bastante desgastada y perimida, pero que se presenta como lo nuevo: el neoliberalismo, que en la región alcanzó dimensiones incalculables desde su comienzo dictatorial. Independientemente de las diferencias teóricas que en efecto puedan trazarse respecto del liberalismo clásico –justo aquel contra el cual Fichte dirige sus dardos en 1800–, el neoliberalismo constituye una exacerbación estrastralaria de las ideas de Adam Smith. Se trata del engaño permeando hasta la microfísica de las relaciones y disolviendo cualquier instancia vinculante. En un contexto de asimetría y debilidad persistentes, o de otra manera, en un contexto de tres siglos de colonización y dos de independencia infructuosa, el neoliberalismo no podía sino hacer estragos. Y así fue. Trajo la guerra solapada (10.6) a nivel planetario, anclado en un dogmatismo de vieja estofa y tendiendo a convertirse en religión, incluso con pretensiones explicativas y justificatorias de todas las esferas de la vida social. Aunque diferente en cada caso, la propagación neoliberal –desde el último cuarto del siglo pasado– no hizo más que ahondar la brecha ya existente entre poderosos y débiles, es decir, agrandar la asimetría; a la vez que tabicó internamente la comunidad para generar rivalidades interminables y azuzar odios clasistas.

Dicho al pasar, resulta bastante curioso que la propuesta de Fichte en el *Fundamento del derecho natural* y en *El Estado comercial cerrado* parezca, ante cierta mirada ideologizada, una mera expresión de deseos o utopía irrealizable. Aparte de lo que nuestro filósofo dice explícitamente al respecto, y aparte de si tuvo una aplicación fehaciente o aproximada en algún caso histórico, cabe subrayar que el tan denostado “cierre” constituye el armazón conceptual del proteccionismo, el mismo que el liberalismo decimonónico aplica exclusivamente para-sí a la vez que predica y exige apertura total a otros, los débiles, quasi-coloniales y periféricos. Este doble criterio que ni el liberalismo clásico ni el neoliberalismo pueden explicar sin contradecir sus principios y sin caer un idealismo mucho más abstracto que el que critican, implicó en la práctica histórica la consolidación de la enorme brecha entre los más poderosos y el resto. Y más curioso todavía resulta el grado de invisibilización que toda esta dominación tiene en los lugares centrales.

En consecuencia, la dominación atraviesa el concierto internacional moderno-contemporáneo. Volviendo a la observación de Fichte, la reticencia a abandonar el colonialismo se acerca y estrecha fuertemente con una perspectiva latinoamericana y poscolonial muy actual, que se podría sintetizar en el siguiente punto de partida o principio fundamental: *no hay modernidad europea sin colonización*. Este dato, tan minimizado especialmente en la historia de la filosofía, no puede pasar desapercibido. Este dato nos obliga a repensar la contracara de la modernidad, lo ocultado por la revolución industrial, el discurso iluminista del progreso o incluso el avance jurídico-político de los siglos XVIII y XIX y la Revolución Francesa. En este punto, ¿hasta dónde alcanza la racionalidad? ¿Son racionales solamente el europeo blanco o también el africano negro y –agregamos aquí– los originarios de Abya Yala? Esa pregunta que Fichte se formula en el corazón del *Fundamento del derecho natural* (6.6) recobra un nuevo sentido en este entramado. Esa pregunta subyace el debate de Valladolid entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, y resulta fundamental para una configuración de la modernidad, que precisamente dice erigirse como una vuelta antropocéntrica, que instituye una subjetividad fuerte y alza su fe en el progreso técnico y moral. Esa pregunta de Fichte nos permite trazar una modernidad otra, una modernidad no-hegemónica o contra-hegemónica, incluso recuperando en Europa a figuras como Montaigne y Herder o el mismo Fichte. Pero, sobre todo, nos lleva a pensar de una manera completamente diferente la modernidad, esto es, ya no con sus adornos presuntamente inocentes como el hombre, la razón o el progreso, sino con todo el peso y la densidad que significan la conquista, la colonización y el sometimiento, y con todo el espesor que contrae el encubrimiento, como dice Enrique Dussel.²⁶

En este sentido, la organicidad cobra la fuerza del contrapunto, no sólo como crítica a la ilustración extensible a toda la modernidad eurocéntrica, sino también como vértice regenerador y fundacional. Ya no se trata del solitario pensar ante la estufa, ni del terror de la guerra de todos contra todos, ni del mandato de obediencia unilateral, ni del pacto por conveniencia, ni de la sociabilidad nociva, ni del imperativo moral; con todo eso barre la influencia recíproca fichteana, enalteciendo la necesidad del “cuerpo de la madre”.²⁷ La organicidad natural-cultural se presenta justamente como desafío frente a la desintegración, el disloque o ruptura del vínculo que condensa la modernidad, y constituye una apuesta directa por la reconstrucción de la comunidad y de los vínculos que comprometen y entraman. En esto Fichte, junto con los románticos coetáneos, se ponen del otro lado, del lado contra-hegemónico de la modernidad, mostrando su carácter vacuo, ilusorio y domesticador. Que la posteridad los haya postrado en la larga noche en la que todos los gatos

²⁶ Dussel, E., 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, La Paz, Plural Editores, 1994.

²⁷ GNR § 6.Cor., GA I/3 381; FDN 167-168.

son pardos no significa sino que hoy, a partir de las grandes guerras del siglo XX y de los dispositivos de diverso cuño que atacan sistemáticamente la vida, idealistas y románticos generan luz y relieve (“la posibilidad de anhelos siempre renovados”,²⁸ dice Kusch), y mucho más cuando se los observa desde los lastres más oscuros del llamado progreso, desarrollo o modernización capitalista.

Ahora bien, el legado de Fichte no tendría razón de ser si, como suele suceder en ciertas corrientes actuales de filosofía latinoamericana, todas las reivindicaciones descoloniales y poscoloniales, tuvieran como eje –único o principal– destinatario de todas las críticas al Estado. Desde luego, la conformación histórica del Estado en la región no está exenta de críticas. Pero en su significación filosófica más simple, como organización que produce una autoridad responsable (un múltiple que se hace Uno, con una cabeza visible), el Estado no es lo que liberales, criollistas u oligarcas hayan hecho instrumentalmente (contra las naciones o pueblos originarios, la afroascendencia y las diversidades), o al menos no es sólo eso, y aunque en alguna medida haya sido eso (un aparato al servicio de una élite que trata de superar infructuosamente el complejo de inferioridad, evocando una aristocracia farsesca), sobre todo es lo que puede ser otra cosa, el espacio de realización de la comunidad en su sentido más llano, el pueblo. Pero, si como pedía José Martí, no hemos de quedarnos en una mirada aldeana,²⁹ la organización desde abajo, la unidad del pueblo, tiene que ser enfocada desde un contexto más amplio. Justo es en este punto donde el flujo espontaneísta hace agua en su discurso maníaticamente anti-estatal, porque ni bien se amplía el foco, encontramos no sólo un mercado voraz dispuesto a absorber y corroer todos los tejidos sociales, sino también un escenario internacional de agudización de la desigualdad y de avasallamiento de los derechos. Desconocer estos posicionamientos geopolíticos (o también el financiamiento de los discursos circulantes y profundamente anti-estatales) sería una manera muy suspicaz de hacer estallar por dentro al pensamiento situado.

En este contexto, no basta con proclamar que solamente se trata de una crisis civilizatoria terminal, o la inminente disolución de todas las instituciones conocidas hasta ahora y la apertura a un estado X, un misterio que conduciría a la armonía moral. Hoy la escatología y el apocalipsis proclamado suelen devenir expedientes, no ya de cambios profundos o de momentos

²⁸ Kusch, R., “El caso Novalis” (1945), en Tasat, J. – Pérez. J. P. (coords.), *Arte, estética, literatura y teatro en Rodolfo Kusch*, Buenos Aires, Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación y Eduntref, 2016, p. 66.

²⁹ “Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea, y con tal que él quede de alcalde, o le mortifique al rival que le quitó la novia o le crezcan en la alcancía los ahorros, ya da por bueno el orden universal, sin saber de los gigantes que llevan siete leguas en las botas y le pueden poner la bota encima”, Martí, J., “Nuestra América” (1891), en *Sus mejores páginas*, México, Porrúa, 2004, p. 113.

revolucionarios, sino más bien de recomposiciones ultraconservadoras. Este salto a la utopía negando la realidad conlleva más hipóstasis que proponerse hacer un Estado racional –contra el despotismo unilateral y arbitrario de los siglos anteriores y del neoliberalismo actual, y contra el indiferentismo liberal (que a veces se dice también progresista) frente a la desigualdad, e incluso contra la mera dimensión coactiva–, la única guarida para los derechos, las libertades y la reconfiguración de los sectores más marginales y periféricos, frente a la voracidad del mercado y su codicia extrema. La comunidad organizada en sus múltiples articulaciones no puede darse el lujo de prescindir de hacer un Estado racional.

Bibliografía

1) OBRAS COMPLETAS

- J. G. Fichtes sämmtliche Werke*, Hrsg. I. H. Fichte, Berlín, W. de Gruyter, reed. 1971, compilado en *Fichte im Kontext-Werke auf CD-ROM*, Berlín, Karsten Worm, segunda edición: 1999. Indicamos con la sigla FSW, seguida del tomo en números romanos y la página en arábigos.
- J. G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Hrsg. R. Lauth, H. Jacob, M. Zahn, y otros, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1962-2012. Indicamos con la sigla GA: serie / tomo, en romanos y arábigos, respectivamente, seguido del número de página.

2) OBRAS PARTICULARES DE FICHTE¹

- Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792; 1795), en FSW V 9-174.
- Zurückforderung der Denkfreiheit* (1793), en FSW VI 1-35.
- Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* (1793), en FSW VI 37-288.
- Recension des Aenesidemus* (1794), en GA I/2 41-67.
- Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794), en GA I/2 107-163.

¹ Citamos siguiendo las siglas de las obras completas (FSW o GA), en orden cronológico, e indicando al final entre corchetes si utilizamos alguna abreviatura específica para esa obra.

- Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), en GA I/3 23-74.
- Ueber den Unterschied des Geistes und Buchstaben in der Philosophie* (1794), en GA II/3 315-342.
- Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794-5), en GA I/2 249-451. [GWL]
- Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie* (1795), en FSW VIII 270-300.
- Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit* (1795), en GA I/3 83-90.
- Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache* (1795), GA I/3 97-127.
- Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* (1795), en GA I/3 129-208.
- “Rezension: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von I. Kant*” (1796), en GA I/3 221-228.
- Vergleichung des vom Hrn. Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre* (1796), en GA I/3 235-271.
- Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796-7), en GA I/3 313-460; GA I/4 5-165. [GNR]
- Wissenschaftslehre nova methodo – Halle* (1796 ss.), en GA IV/2 17-266. [WLnm-H]
- Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), en GA I/4 183-208. [EE]
- Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), en GA I/4 209-269. [ZE]
- Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1798), en GA I/4 271-281.
- Das System der Sittenlehre* (1798), FSW IV 1-365.
- Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798), en FSW V 177-189.
- Wissenschaftslehre nova methodo-Krause* (1798-99), en GA IV/3 323-523.
- Appellation an das Publicum* (1799), en FSW V 191-238.

-
- Gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus* (1799), en FSW V 239-303.
 - Rückerinnerungen, Antworten, Fragen* (1799), en FSW V 335-373.
 - Die Bestimmung des Menschen* (1800), en FSW II 165-319.
 - Der geschlossene Handelsstaat* (1800), en FSW III 387-513. [GHS]
 - Aus einem Privatschreiben* (1800), en FSW V 377-396.
 - Zur Ausarbeitung der Wissenschaftslehre* (1801-2), en GA II/6 51-103.
 - Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801-2), en GA II/6 129-324.
 - Die Wissenschaftslehre [II-Vortag im Jahre 1804]* (1804), en FSW X 87-314.
 - Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804-5), en FSW VII 1-256.
 - Ueber das Wesen des Gelehrten* (1805), en FSW VI 347-448.
 - Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre* (1806), en FSW V 397-580.
 - Reden an die deutsche Nation* (1808), en FSW VI 257-502.
 - Das System des Rechtslehre* (1812), en FSW X 493-652.
 - Das System der Sittenlehre* (1812), en FSW XI 1-118.
 - StL = *Die Staatslehre* (1813), en FSW IV 367-600.

3) TRADUCCIONES DE FICHE

- Primera y segunda introducción a la teoría de la Ciencia*, trad. J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1934, reed. Sarpe, 1984. [IntroDC]
- Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, trad. B. Navarro, México, UNAM, 1963.
- Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, trad. J. Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975. [FDC]
- Los caracteres de la edad contemporánea*, trad. J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, reedición 1976.
- Reseña de «Enesidemo»*, edición bilingüe y traducción V. López-Domínguez – J. Rivera de Rosales, Madrid, Hiperión, 1982.

-
- Discursos a la nación alemana*, trad. L. Acosta – M. Varela, Buenos Aires, Orbis – Hyspamérica, 1984.
- Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, trad. F. Oncina, Madrid, Tecnos, 1986.
- Doctrina de la Ciencia nova methodo*, trad. J. Villacañas – M. Ramos, Valencia, Natán, 1987. [DCnm]
- El Estado comercial cerrado*, trad. J. Franco Barrio, Madrid, Tecnos, 1991. [ECC]
- Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. J. Villacañas, F. Oncina y M. Ramos, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994. [FDN]
- “Reseña de *Hacia la paz perpetua* de Kant”, trad. F. Oncina, en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 9, 1994, pp. 373-381.
- Exhortación a la vida bienaventurada, o la Doctrina de la Religión*, trad. D. Innerarity – A. Ciria, Madrid, Tecnos, 1995.
- Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua*, trad. R. Radl Philipp, Madrid, Tecnos, 1996.
- Filosofía de la masonería*, trad. F. Oncina, Madrid, Istmo, 1997.
- Filosofía y estética*, trad. M. Ramos – F. Oncina, Valencia, Universidad de Valencia, 1998. Incluye: *Sobre el espíritu y la letra en la filosofía*, pp. 103-133; y *Sobre la diferencia entre el espíritu y la letra en la filosofía*, pp. 135-167
- Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad*, trad. A. Ciria, Madrid, Tecnos, 1998.
- Doctrina de la Ciencia de 1811*, trad. A. Ciria, Madrid, Akal, 1999.
- Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, edición bilingüe, trad. F. Oncina – M. Ramos, Madrid, Istmo, 2002.
- Ensayo de una crítica de toda revelación*, trad. V. Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- Ética*, trad. J. Rivera de Rosales, Madrid, Akal, 2005.
- RIVERA DE ROSALES, J. – CUBO, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009. Incluye: *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, trad. J. Rivera de Rosales, pp. 137-147; *Apelación al público*, trad. M. Jiménez, pp. 165-

193; *Escrito de justificación jurídica*, trad. F. Oncina, pp. 195-247; *Advertencias, respuestas, cuestiones*, trad. S. Turró, pp. 249-274; *De un escrito privado*, trad. O. Cubo, pp. 275-287.

-*El destino del hombre*, trad. J. Gallo Reyzábal, Salamanca, Sígueme, 2011.

4) OTRAS FUENTES

- ARISTÓTELES, *Política*, trad. M. Santa Cruz – M. Crespo, Buenos Aires, Losada, 2005.
- HEGEL, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. M. Paredes Martín, Madrid, Tecnos, 1990.
- , *Principios de la filosofía del derecho, o derecho natural y ciencia política*, trad. J. L. Vermal, Barcelona, Edhasa, segunda edición 1999.
- HOBBES, T., *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. M. Sánchez Sarto, México, Fondo de Cultura Económica, reimp. 1994.
- JACOBI, F., *Carta a Fichte*, trad. V. Serrano, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 503-544.
- , *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. M. Mendelssohn*, en AAVV, *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, trad. M. J. Solé, Bernal, Universidad de Quilmes, 2013, pp. 119-235.
- KANT, I., *Gesammelten Schriften. Preussischen Akademie der Wissenschaften*, en *Kant im Kontext-Werke auf CD-ROM*, Berlín, Karsten Worm, 1996.
- , *Crítica del juicio*, trad. M. García Morente, México, Porrúa, reed. 1991.
- , *Metafísica de las costumbres*, trad. A. Cortina Orts, Barcelona, Altaya, 1996.
- , *Para la paz perpetua*, trad. F. Rivera Pastor, México, Porrúa, reed. 1996.
- , *Filosofía de la historia. Qué es la Ilustración*, trad. E. Estiú y L. Novacassa, La Plata, Terramar, 2004 (incluye: “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita”, “Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?” y “Acerca del refrán: «Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica»”).

-
- LOCKE, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, trad. C. Mellizo, Madrid, Alianza, reimpr. 1997.
- MONTESQUIEU, B., *Cartas persas*, trad. M. R. Muñoz, México, Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- PLATÓN, *República*, trad. A. Camarero, Buenos Aires, Eudeba, reimpr. 2008.
- ROUSSEAU, J.-J., *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, trad. J. López y López, Buenos Aires, Orbis – Hyspamérica, 1984.
- , *El contrato social*, trad. M. J. Villaverde, Barcelona, Altaya, 1993.
- SCHILLER, F., *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, trad. y notas de J. Feijóo y J. Seca, edición bilingüe, Barcelona, Anthropos, 1990.
- SCHMALZ, T., *Das reine Naturrechts*, Königsberg, F. Nicolovius, segunda edición: 1795.
- SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña, Buenos Aires, Orbis – Hyspamérica, 1983.

5) BIBLIOGRAFÍA

- ACERBI A., “Fichte e Jacobi interpreti dell’«io pienso» di Kant. Auto-coscienza, esistenza, persona”, en *Leggere Fichte*, vol. 3: “Fichte e suoi contemporanei”, EuroPhilosophie, Colección Fichte Online, 2008, pp. 34-76.
- ACOSTA, E., “L’annihilation de l’État à partir des concepts d’homme, de société et d’État dans les *Leçons sur la destination du savant*”, en Goddard, J.-Ch. – Rivera de Rosales, J. (eds.), *Fichte et la politique*, Milán, Polimetrica, 2008, pp. 401-413.
- , “Nuestro Dios vive, el de ellos está muerto. El lugar de la polémica sobre el ateísmo en las lecciones sobre la Doctrina de la Ciencia de 1810”, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 475-484.
- , “Fichte y el Nacionalsolipsismo”, en Acosta, E. (ed.), *Revista de estudios sobre Fichte*, vol. 1, EuroPhilosophie, Colección Fichte Online,

- 2010, pp. 11-32. También en: <https://journals.openedition.org/ref/317> (visto 01-07-2023).
- , *Schiller versus Fichte. Schillers Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit*, Ámsterdam / Nueva York, Rodopi, 2011.
- , “Sobre las determinaciones del término No-Yo en el periodo de Jena de la filosofía de J. G. Fichte”, en López, D. M. – Yuan, M. – Lammertyn, C. (comps.), *Experiencia y concepto. Intensidades clásicas y tensiones contemporáneas*, Santa Fe, Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral, 2011, pp. 209-216.
- , “Fichte: acerca del compromiso social del intelectual. Una aproximación genealógica”, en *Revista de estud(i)os sobre Fichte* [en línea], n° 8, 2014, URL: <http://ref.revues.org/508> (visto 11-10-2023).
- , “La deducción de las categorías en el *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* de J. G. Fichte: ¿radicalización de un motivo kantiano?”, en Gaudio, M. – Solé, M. J. (eds.), *Fichte en el laberinto del idealismo*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019, pp. 111-155.
- ALTMAN, M., “The significance of the other in moral education: Fichte on the birth of subjectivity”, en *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 25, n° 2, 2008, pp. 175-186.
- AMERIKS K. – STOLZENBERG J., *Der Begriff der Staates, Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* n° 2, Berlín, W. de Gruyter, 2004.
- ANTUÑA, F., “El carácter des-introductorio de la Doctrina de la Ciencia”, en *Éndoxa: series filosóficas*, Madrid, UNED, 2012, pp. 457-470.
- ARRESE IGOR, H., “El derecho de coacción como garantía del concepto de derecho”, en Acosta, E. (ed.), *Revista de estudios sobre Fichte*, vol. 1, EuroPhilosophie, 2010, pp. 69-89. También disponible en: <https://journals.openedition.org/ref/320> (visto 04-05-2023).
- , “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 Acosta, E. (ed.), *Revista de estudios sobre Fichte*, vol. 2, EuroPhilosophie, 2011, pp. 28-43. También disponible en: <https://journals.openedition.org/ref/342> (visto 04-05-2023)

- ARTOLA, J. M., “Religión y teología en el origen del pensamiento filosófico de Fichte”, en Market, O. – Rivera de Rosales, J. (coords.), *El inicio del idealismo alemán*, Madrid, Complutense – UNED, 1996, pp. 181-194.
- ASMUTH, Ch., “Logik, Sprache, Wissenschaftslehre: Jena (1794) – Erlangen (1805) – Berlin (1812)”, en *Fichte-Studien*, n° 34, 2009, pp. 325-341.
- BARBERO SANTOS, M., “Concepto de la pena en el primer Fichte”, en Market, O. – Rivera de Rosales, J. (coords.), *El inicio del idealismo alemán*, Madrid, UNED y Editorial Complutense, 1996, pp. 159-165.
- BARRIO, J. F., “Estudio preliminar” a Fichte, J. G., *El Estado comercial cerrado*, trad. J. F. Barrio, Madrid, Tecnos, 1991, pp. IX-XXII.
- BATSCHA, Z., *Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1970.
- BAUMANNS, P., *Fichtes ursprünglichen System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1972.
- , *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1974.
- BAUR, M., “Fichte’s Impossible Contract”, en Breazeale, D. – Rockmore, T. (eds.), *Rights, Bodies and Recognitions: New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate, 2006, pp. 11-25.
- BISOL, B., “Der Leib ist ein Bild des Ich. Transzentalphilosophische Grundlegung der Leblichkeit bei J. G. Fichte”, en Asmuth, Ch. (Hrsg.), *Transzentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2007, pp. 45-64.
- BOWMAN, C. – ESTES, Y., *J. G. Fichte and the atheism dispute (1798-1800)*, Londres, Ashgate Publishing, 2010.
- BREAZEALE, D., “Kant, Fichte and «The Interests of Reason»”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 9, 1994, pp. 81-98.
- , “Der fragwürdige »Primat der praktischen Vernunft« in Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*”, en *Fichte-Studien*, n° 10, 1997, pp. 253-271.
- , “The «Mixed Method» of Fichte’s *Grundlage des Naturrechts* and the Limits of transcendental Reellephilosophie”, en Breazeale, D. – Rockmore, T. (eds.), *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate, 2006, pp. 117-137.

- CLARKE, J., “Fichte and Hegel on Recognition”, *British Journal for the History of Philosophy*, 17 (2), 2009, pp. 365-385.
- CRUZ CRUZ, J., *La subjetividad como manifestación de lo absoluto*, Navarra, Eunsa, 2003.
- DAMIANI, A., “Autoridad política y soberanía popular en el joven Fichte”, en *Revista científica de UCES*, vol. XVI n° 1, 2012, pp. 38-47.
- , “Trabajo y ciudadanía en la filosofía política de Fichte”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n° 48, 2013, pp. 285-304.
- , “República y trabajo en Fichte”, AAVV, *Actas del segundo simposio de filosofía moderna*, Rosario, Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, 2014, pp. 20-35.
- , “La rectificación de la república moderna: Rousseau en los escritos del joven Fichte”, en *Revista de Ciencia Política*, vol. 35, n° 22, 2015, pp. 393-408.
- DE ALMEIDA CARVALHO, J. M., “Introducción histórica”, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 13-132.
- DE JESÚS, V., “*Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia* – Un fragmento de filosofía”, en *Éndoxa: series filosóficas*, Madrid, UNED, 2012, pp. 481-520.
- DE PASCALE, C., “La teoria e la practica del diritto”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 9, 1994, pp. 275-289.
- , “Res publica”, en Goddard, J.-Ch. –Rivera de Rosales, J. (eds.), *Fichte et la politique*, Milán, Polimetrica, 2008, pp. 165-175.
- , “Geselligkeit und Gesellschaft bei Fichte”, trad. del italiano: S. Monhardt, en *i-lex. Scienze Giuridiche, Scienze Cognitive e Intelligenza artificiale*, revista cuatrimestral [en línea], n° 17, 2012, pp. 318-338. URL: www.i-lex.it (visto 05-04-2015). También disponible en: *Jahrbuch der Juristischen Zeitgeschichte*, vol. 13, no. 1, 2012, pp. 120-139. URL: <https://doi.org/10.1515/jjzg-b.2012.13.1.120> (visto 30-06-2023).
- DIERKSMEIER, C., “Der Staat und die Wirtschaft. Fichtes politische Ökonomik”, en Zöller, G. (Hrsg.), *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*, Baden-Baden, Nomos, 2011, pp. 111-132.
- DÜSING, E., *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein*, Köln, Dinter, 1986.

- , “Das Problem der Individualität in Fichtes früher Ethik und Rechtslehre”, en *Fichte-Studien* n° 3, 1991, pp. 29-50.
- DUSO, G., “Libertà e Stato in Fichte: la teoria del contratto sociale”, en Duso, G. (comp.), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milán, Franco Angeli, reimpr. 1998, pp. 273-309.
- , *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*, Urbino, Argalia, 1974.
- DUSSEL, E., *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, La Paz, Plural Editores, 1994.
- ESTES, Y., “Fichte’s Hypothetical Imperative: Morality, Right, and Philosophy in de Jena *Wissenschaftslehre*”, en Breazeale, D. – Rockmore, T. (eds.), *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate, 2006, pp. 59-70.
- FONNESU, L., “La società concreta. Considerazioni su Fichte e Hegel”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 9, 1994, pp. 231-248.
- , “Die Aufhebung des Staates bei Fichte”, en *Fichte-Studien*, n° 11, 1997, pp. 85-98.
- FRISCHMANN, B., “Die Herausbildung des Sozialstaatsdenkens im neuzeitlichen Kontraktualismus von Hobbes bis Fichte”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 60:4, 2006, pp. 554-589.
- FUSARO, D., “L’aporia dello Stato in Fichte. L’egemonia della politica sull’economia come reazione all’epoca della compiuta peccaminosità”, en *Giornale Critico di Storia delle Idee*, Año 3, n° 5, 2011, pp. 105-131. URL: <http://www.giornalecritico.it/GCSInumerouno.htm> (visto 02-02-2016). Caducado este link, se encuentra disponible en GCSI – Anno 3, n° 5, pp. 105-131: <https://dokumen.tips/documents/laporia-dello-stato-in-fichte-legemonia-della-politica-105-gcsi-.html> (visto 27-10-2023).
- , *Idealismo e prassi. Fichte, Marx e Gentile*, Génova, Il nuovo melangolo, 2013.
- GAUDIO, M., “La dialéctica en el *cuerpo propio* de Fichte”, en *Revista de filosofía y teoría política. Anexo Actas de las Vº Jornadas de Investigación en filosofía*, La Plata, Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata, 2004. [En línea]. Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.96/ev.96.pdf (visto 02-06-2007; revisitado 15-09-2023).

- , “Historia y legitimación de la racionalidad en Fichte”, en *II Congreso Internacional de filosofía de la historia. Reescritura de la memoria social* (CD Rom) Bs. As., Cátedra de Filosofía de la Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2007, s/ pp.
- , “El espíritu por la letra. Reflexiones sobre la estética en J. G. Fichte”, en *Boletín de estética*, Programa de Estudios de Filosofía del Arte del Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires, Año III, nº 4, 2008, pp. 19-38. URL: <https://boletindeestetica.com.ar/index.php/boletin/issue/view/22> (visto 18-09-2023).
- , “El idealismo trascendental de Fichte”, en López, D. M. (comp.), *Experiencia y Límite. Kant Kolloquium (1804-2004)*, Santa Fe, Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral, pp. 178-185.
- , “El estado natural del hombre es el Estado”, en *Revista de estudios sobre Fichte*, vol. 1, EuroPhilosophie, pp. 33-68. También disponible en: <https://journals.openedition.org/ref/324> (visto 30-07-2023).
- , “La superstición dogmática: Fichte en la disputa del ateísmo”, en Pulley, R. –Martínez Sáez, N. (comps.), *Lenguaje, voluntad e igualdad en la sociedad moderna: homenaje a J.-J. Rousseau. Actas de las III Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2012, pp. 215-225. URL: <https://docs.google.com/viewer?srcid=0B-cGzvOC5fCyNzM1OFIWW1pV28&pid=explorer&efh=false&a=v> (visto 09-06-2015).
- , “Lo inteligible y lo sensible. Consideraciones sobre el § 13 de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*”, en Rivera de Rosales, J. –Cubo, O. (eds.), *Éndoxa: Series Filosóficas*, nº 30, Comentario colectivo: la Doctrina de la Ciencia nova methodo de Fichte (1796-1799), Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2012, pp. 273-298, URL: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4134153> (visto 24-11-2015).
- , “Uno y todo: del romanticismo al organicismo de Fichte”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [en línea], nº 9, URL: <http://ref.revues.org/552> (visto 24-11-2015).
- , “Spinoza en Fichte: derecho originario, ley jurídica y libertad”, en Solé, M. J. (ed.), *Spinoza en debate*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2015, pp. 131-154.

- , “El idealismo de Fichte como «kantismo bien entendido»: dispersión, unidad y Yoidad”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [en línea], n° 10, 2015, URL: <http://ref.revues.org/613> (visto 05-01-2016).
- , “«Los filósofos modernos son todos dogmáticos». Fichte y el idealismo en confrontación”, en Solé, M. J. – Lerussi, N. (eds.), *En busca del idealismo. Las transformaciones de un concepto*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2016, pp. 105-127.
URL: <https://ragifediciones.com.ar/index.php/re/catalog/book/13> (visto 10-10-2023).
- , “La unidad sistemática y los principios de la Doctrina de la Ciencia de Fichte”, en López, D. M. (comp.), *Ciencia, sistema e idealismo. Investigaciones y debates*, Santa Fe, Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral, 2016, pp. 177-194.
- , “Los elementos filosóficos de *El Estado comercial cerrado* de Fichte”, *Cadernos de Filosofia Alemã: Critica e Modernidade*, vol. 21 n° 2, San Pablo-Brasil, diciembre 2016, pp. 31-47.
URL: <http://revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/123990/120155>; DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i2p31-47> (visto 21-12-2016).
- , “La génesis de la intersubjetividad en la *Reivindicación* de Fichte”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, Ediciones de la Universidad de Sevilla, n° 56, 2017, pp. 83-102. DOI: 10.12795/themata.2017.i56.4. URL: <http://institucional.us.es/revistas/themata/56/4.%20Gaudio.pdf> (visto 12-04-2018).
- , “Prólogo” (en colaboración con D. M. López), en López, D. M. – Gaudio, M. (comps.), *Variaciones sobre temas del idealismo*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018, pp. 7-17.
URL: <https://ragifediciones.com.ar/index.php/re/catalog/book/14> (visto 10-10-2023).
- , “Concepto y Absoluto en el devenir de la Doctrina de la Ciencia de Fichte”, en López, D. – Gaudio, M. (comps.), *Variaciones sobre temas del idealismo*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018, pp. 71-110. URL: <https://ragifediciones.com.ar/index.php/re/catalog/book/14> (visto 10-10-2023).
- , “Prólogo” (en colaboración con M. J. Solé y D. J. Ferreyra), en Gaudio, M. – Solé, M. J. – Ferreyra, D. J. (eds.), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2018, pp. 6-11.

- URL: <https://ragifediciones.com.ar/index.php/re/catalog/book/1> (visto 10-10-2023).
- , “Génesis y concepto de Estado en *Die Grundzüge* de Fichte”, en Ferrer, D. (coord.), *A filosofia da história e da cultura em Fichte*, Coímbra, Ediciones de la Universidad de Coímbra, 2019, pp. 111-145. DOI: <https://doi.org/10.14195/978-986-26-1751-1> (visto 15-03-2020).
- , “Presentación” (en colaboración con M. J. Solé), en Solé, M. J. – Gaudio, M. (eds.), *Fichte en el laberinto del idealismo*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019, pp. I-IV.
- URL: <https://ragifediciones.com.ar/index.php/re/catalog/book/15> (visto 10-10-2023).
- , “Absoluto y metafísica del Estado en Fichte (1804-1805)”, en Solé, M. J. – Gaudio, M. (eds.), *Fichte en el laberinto del idealismo*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019, pp. 357-398.
- URL: <https://ragifediciones.com.ar/index.php/re/catalog/book/15> (visto 10-10-2023).
- , “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. DOI: <https://doi.org/10.5209/ashf.64453>. URL: <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/64453> (visto 01-06-2019).
- , “La centralidad de la educación en los *Discursos* de Fichte”, en *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, vol. 25 (2), San Pablo-Brasil, 2020, pp. 67-84.
- URL: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/166171> (visto 22-11-2020).
- , “People, Nation, State. The Ground in Fichte’s Addresses”, en *Comparative and Continental Philosophy*, 13 (1), Taylor & Francis, abril 2021. URL: <https://doi.org/10.1080/17570638.2021.1915110> (visto 20-5-2021).
- , “Presentación” (en colaboración con S. Palermo), en Palermo, S. – Gaudio, M. (eds.), *El idealismo en debate: teoría y práctica*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 9-13.
- URL: <https://ragifediciones.com.ar/index.php/re/catalog/book/19> (visto 10-10-2023).
- , “La unidad teoría-práctica y su reformulación en el desarrollo de la Doctrina de la Ciencia hacia 1801-2”, en Palermo, S. – Gaudio, M. (eds.),

- El idealismo en debate: teoría y práctica*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 166-205.
URL: <https://ragifediciones.com.ar/index.php/re/catalog/book/19> (visto 10-10-2023).
- , “Prólogo” (en colaboración con S. V. Palermo y M. J. Solé), en Gaudio, M. – Palermo, S. V. – Solé, M. J. (eds.), *Fichte en las Américas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 9-12.
- , “El Fichte de Taborda. Idealismo y crítica de la modernidad”, en Gaudio, M. – Palermo, S. V. – Solé, M. J. (eds.), *Fichte en las Américas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 241-262.
- , “Los contratos y el Estado orgánico en Fichte”, en López, D. – Gaudio, M. (comps.), *Moral, derecho y política en Fichte. En recuerdo de Héctor Arrese Igor*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2022, cap. 5, pp. 109-139.
URL: <https://ragifediciones.com.ar/index.php/re/catalog/book/20> (visto 10-10-2023).
- , “Fichte frente al colonialismo y la colonialidad”, en Di Iorio, G – Sabater, N. – Scarfia, L. (comps.), *Caminos cruzados de la política: Spinoza, Fichte, Deleuze, y la filosofía argentina*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, en prensa.
- GEISMANN, G., “Fichtes «Aufhebung» des Rechtsstaats”, en *Fichte-Studien*, n° 3, 1991, pp. 86-117.
- GIRNDT, H. (Hrsg.), *Selbstbehauptung und Anerkennung. Spinoza – Kant – Fichte – Hegel*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1990.
- , “Die Nova Methodo zwischen der Grundlage von 1794 und der Wissenschaftslehre von 1804”, en *Fichte-Studien*, n° 16, 1999.
- GODDARD, J.-Ch., “El destino religioso del hombre en la filosofía de Fichte”, trad. V. Serrano, en Market, O. – Rivera de Rosales, J. (coords.), *El inicio del idealismo alemán*, Madrid, Complutense – UNED, 1996, pp. 221-236.
- GRAY, R., “Economic Romanticism: Monetary Nationalism in J. G. Fichte and A. Müller”, en *Eighteenth-Century Studies*, vol. 36 n° 4, 2003, pp. 535-557.
- GROSS, S., “Handelsstaat versus Globalisierung. Anmerkungen zu J. G. Fichtes «Geschlossnem Handelsstaat»”, en *Información Filosófica*, V 11, 2008, pp. 201-215.

- HAHN, K., *Staat, Erziehung und Wissenschaft bei J. G. Fichte*, Múnich, Verlag Beck, 1969.
- HIENZ, M. – BINKELMANN, C., “«der innigste Vereinungspunct der Natur und der Vernunft». Untersuchungen zu Fichtes Ehrechts”, 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.
- HOFFMANN, T. S., “Staat der Freiheit – freier Staat. Deduktion, Imagination und Begriff objektiver Freiheit bei Fichte und Hegel”, en Ameriks, K. – Stolzenberg, J. (Hrsg.), *Der Begriff der Staates, Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* n° 2, Berlín, W. de Gruyter, 2004, pp. 221-247.
- JAKL, B., “Der Staat und der Bürgervertrag. Fichtes Grundlegung der politischen Gemeinschaft”, en Zöller, G. (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.
- , *Fichte's Social and Political Philosophy. Property and Virtue*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- , “Conceptual Innovation in Fichte's Theory of Property: The Genesis of Leisure as an Object of Distributive Justice”, en *European Journal of Philosophy*, vol. 23, 2012, edición electrónica.
- JANKE, W., *Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlín, W. de Gruyter, 1970.
- , “Fichte en Jena: tempestad y fuego del espíritu”, trad. H. Vázquez, “Introducción” a Fichte, J. G., *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, trad. J. Villacañas – M. Ramos, Valencia, Natán, 1987, pp. V-XXII.
- , “Limitative Dialektik. Überlegungen im Anschluss an die Methoden-reflexion in Fichtes *Grundlage 1794/95*”, en *Fichte-Studien* n° 1, 1990, pp. 9-24.
- , “Anerkennung. Fichtes Grundlegungen des Rechtsgrundes”, en *Kant-Studien*, LXXXII, 1992, pp. 197-212.
- KAHLO, M. (Hrsg.), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der §§ 1-4 der “Grundlage des Naturrechts” und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*, Frankfurt, V. Klostermann, 1992.

- KERVEGAN, J.-F., “O estado di direito no idealismo alemão: Kant, Fichte, Hegel”, trad. V. Castilho Moreira, en *DoisPontos. Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos*, Curitiba, vol. 4, n° 1, 2007, pp. 107-135.
- KINLAW, J., “Political Obligation and the Imagination in Fichte’s *Naturrecht*”, en Breazeale, D. – Rockmore, T. (eds.), *Rights, Bodies and Recognitions: New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate, 2006, pp. 166-183.
- , “Practical Rationality and Natural Right: Fichte and Hegel on Self-Conception within a Relation of Natural Right”, en Breazeale, D. – Rockmore, T. (eds.), *Fichte, German Idealism and Early Romanticism, Fichte-Studien-Supplementa* Bd. 24, Ámsterdam/New York, 2010, pp. 207-226.
- KLOC-KONKOLOWICZ, J., “Gegenseitige Anerkennung als Grundlage des Rechtstaates: Kant und Fichte”, en Asmuth, Ch. (Hrsg.), *Transzentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2007, pp. 250-261.
- , “Plfanze, Tier, Mensch. Konstruktionen des Personseins bei Fichte und Hegel”, en Asmuth, Ch. (Hrsg.), *Transzentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2007, pp. 389- 401.
- KÜHN, M., *J. G. Fichte. Ein deutscher Philosoph (1762-1814). Biographie*, München, Verlag C. H. Beck, 2012.
- KUSCH, R., “El caso Novalis”, en Tasat, J. –Pérez, J. P. (coords.), *Arte, estética, literatura y teatro en Rodolfo Kusch*, Buenos Aires, Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación y Eduntref, 2016, pp. 59-66.
- LA VOPA, A., *Fichte. The Self and the Calling of Philosophy. 1762-1799*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- LAUTH, R., “Idea total de la filosofía”, en *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*, trad. B. Navarro, México, UNAM, 1968, pp. 5-50.
- , “La significación de la filosofía fichteana para nuestro tiempo”, en *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*, trad. B. Navarro, México, UNAM, 1968, pp. 51-76.
- , “Genèse du «Fondement de toute la Doctrine de la science» de Fichte a partir de ses «Méditations personnelles sur l’Elementarphilosophie»”, en *Archives de Philosophie*, n° 34, 1971, pp. 51-79.

- LÓPEZ DOMÍNGUEZ, V. — RIVERA DE ROSALES, J., “Introducción” a Fichte, J. G., *Reseña de «Enesidemo»*, trad. V. López Domínguez — J. Rivera de Rosales, Madrid, Hiperión, 1982, pp. 9-26.
- LÓPEZ DOMÍNGUEZ, V., *La concepción fichteana del amor*, Buenos Aires, Sudamericana, 1982.
- , “Sociedad y Estado en el pensamiento de Fichte”, en *Anales del seminario de Historia de la filosofía*, V, Madrid, Complutense, 1985, pp. 111-121.
- , “Fichte o la revolución por la filosofía”, en *Revista de Filosofía*, 3^a época, vol. VI n° 9, Madrid, Complutense, 1993, pp. 139-150.
- , “Individuo y Comunidad: reflexiones sobre el eterno círculo fichteano”, en *Daimon*, n° 9, Murcia, 1994, pp. 211-227.
- , “El cuerpo como símbolo: la teoría fichteana de la corporalidad en Jena”, en López Domínguez, V. (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid, Complutense, 1996, pp. 125-141.
- , “Political Realism in Idealism: Fichte versus Hegel and their Different Versions of the Foundation of Right”, en Breazeale, D. —Rockmore, T. (eds.), *Fichte, German Idealism and Early Romanticism, Fichte-Studien-Supplementa* Bd. 24, Ámsterdam/Nueva York, 2010, pp. 227-241.
- , *Fichte o el Yo encarnado en el mundo intersubjetivo*, Buenos Aires / México, RAGIF Ediciones / UNAM, 2020.
- MANFREDI, F., “Filosofia della religione in J. G. Fichte”, en *Annali del Dipartamento di Filosofia*, n° 8, 2002, pp. 129-162.
- MARTÍ, J., *Sus mejores páginas*, México, Porrúa, 2004.
- MARTIN, W., “Is Fichte a Social Contract Theorist?”, en Breazeale, D. — Rockmore, T. (eds.), *Rights, Bodies and Recognitions: New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate, 2006, pp. 1-10.
- MARTINS DA CUNHA, J., *Juízo moral, história e revolução em Kant e Fichte*, São Paulo, Universidade de São Pablo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Tesis Doctoral, 2007.
- , “Intersubjetividade e modo de exposição no ‘primeiro’ Fichte”, *Revista de Estudios sobre Fichte*, n° 2, EuroPhilosophie Editions, 2011, pp. 6-27. También en: <https://journals.openedition.org/ref/336> (visto 10-10-2023).

- MAUREIRA, M., “Nihilismo del idealismo. Jacobi frente a Fichte”, en Acosta (ed.), *Revista de estudios sobre Fichte*, vol. 1, EuroPhilosophie, Colección Fichte Online, 2010, pp. 154-174. También disponible en: <https://journals.openedition.org/ref/328> (visto 10-10-2023).
- MAUS, I., “Die Verfassung und ihre Garantie: das Ephorat (§§ 16, 17 und 21)”, en Merle, J.-Ch. (ed.), *J. G. Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Berlín, Akademie Verlag, 2001.
- MERLE, J.-Ch., “Fichte’s economic philosophy and the current debate concerning distributive justice”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 9, 1994, pp. 259-273.
- (ed.), *J. G. Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Berlín, Akademie Verlag, 2001.
- , “O direito di propiedade em Fichte”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, nº 5, 2012. URL: <http://ref.revues.org/246> (visto 03-05-2015). Se trata de una traducción colectiva de “Le droit de propriété chez Fichte”, en Bienenstock, M. – Crampe-Casnabet, M. (dirs.), *Dans quelle mesure la philosophie est pratique – Fichte, Hegel*, ENS Editions, 2000, pp. 119-130
- MERRILL, B., “Fichte’s Materialism”, en Breazeale, D. – Rockmore, T. (eds.), *Rights, Bodies and Recognitions: New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate, 2006, pp. 107-116.
- MOGGACH, D., “Freedom and Perfection: The German Debates on the State in the Eighteenth Century”, en *Canadian Journal of Political Science*, 42:4, 2009, pp. 1003-1023.
- MOHR, G., “Recht und Staat bei Fichte”, en *Handbuch Deutscher Idealismus*, Hrsg. H. Sandkühler, Stuttgart/Weimar, Metzler, 2005, pp. 187-194.
- MORUJÃO, C., “Controversias teológicas y divergencias políticas en la génesis del *Atheismusstreit*”, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 309-323.
- NAKHIMOVSKY, I., *The Closed Commercial State. Perpetual Peace and Commercial Society from Rousseau to Fichte*, New Jersey, Princeton University Press, 2011.
- NAVARRO, B., *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, México, UNAM y Fondo de Cultura Económica, 1975.

- NEUHouser, F., "Fichte and the Relationship between Right and Morality", en Breazeale, D. – Rockmore, T. (eds.), *Fichte: Historical Contexts / Contemporary Controversies*, New Jersey, Humanities Press, 1994, pp. 158-180.
- , "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", *The Journal of Political Philosophy*, vol. 13 n° 1, 2005, pp. 53-73.
- , "Fichte and the Relationship between Self-Positing and Rights", en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 48, n° 3, 2010, pp. 469-490.
- NUZZO, A., "The Role of the Human Body in Fichte's *Grundlage des Naturrechts* (1796-97)", en Breazeale, D. – Rockmore, T. (eds.), *Rights, Bodies and Recognitions: New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate, 2006, pp. 71-89.
- ONCINA, F., "Estudio preliminar" a su traducción de Fichte, J. G., *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. IX-XXXIII.
- , "Maimon y Fichte: una interpretación postkantiana de la filosofía práctica del criticismo", en Muguerza, J. – Rodríguez Aramayo, R. (eds.), *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 369-402.
- , "La recepción de la *Crítica del juicio* en el jacobinismo kantiano: luces y sombras en el camino hacia una teoría democrática de la Ilustración", en Rodríguez Aramayo, R. – Vilar, G. (eds.), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del juicio de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 169-216.
- , "Para la paz perpetua de Kant y el *Fundamento del derecho natural* de Fichte: encuentros y desencuentros", en *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 9, 1994, pp. 323-339.
- , "El iusnaturalismo agónico: la teoría fichtiana del contrato", en López Domínguez, V. (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid, Complutense, 1996, pp. 75-97.
- , "El tempo del derecho de Fichte en Jena: el ritmo de la ley jurídica", *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, Valparaíso-Chile, n° XXI, 1999, pp. 317-334.

- , “Democratismo y ateísmo en Lessing y Fichte”, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 291-307.
- , “Introducción a la traducción de la *Nueva Deducción del Derecho Natural* de Schelling”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, nº 3, EuroPhilosophie Editions, 2011, pp. 125-143. También disponible en: <https://journals.openedition.org/ref/403> (visto 10-10-2023).
- PAREYSON, L., *Fichte*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1950.
- PERRINJAQUET, A., “Individuum und Gemeinschaft in der WL zwischen 1796 und 1800”, en *Fichte-Studien*, nº 3, 1991, pp. 7-28.
- PHILONENKO, A., *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, París, Vrin, 1997.
- PRENDAS SOLANO, J., “Entre Revolución y Restauración: *El Estado comercial cerrado* de J. G. Fichte”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [en línea], nº 7, 2013. URL: <https://journals.openedition.org/ref/459> (visto 10-10-2023).
- RADRIZZANI, I., *Vers la Fondation de l'Intersubjectivité chez Fichte*, París, Vrin, 1993.
- RAMETTA, G., “Diritto e potere in Fichte”, en Duso, G. (ed.), *Il potere. Per la storia della filosofia política moderna*, Roma, Carocci, 1999, pp. 275-296; trad. cast. S. Mattoni, en Duso, G. (ed.), *El poder: para una historia de la filosofía política moderna*, México, Siglo XXI, 2005, pp. 224-240.
- RAMOS, M.–ONCINA, F., “Introducción” a Fichte, J. G., *Filosofía y estética*, trad. M. Ramos – F. Oncina, Valencia, Universidad de Valencia, 1998, pp. 13-101.
- , “Introducción” y “Notas” a Fichte, J. G., *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, trad. M. Ramos – F. Oncina, Madrid, Istmo, 2002, pp. 7-32, 42-45, 50-57, 68-75, 128-135, 146-149, 154-160.
- RAMPAZZO BAZZAN, M., “Persönlichkeit und Denkfreiheit. Ein Beitrag zur Entstehung des Urrechtsbegriffs bei Fichte”, en Asmuth, Ch. (Hrsg.), *Transzentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2007, pp. 377-387.
- , “L’Eforato in Johann Gottlieb Fichte”, en AAVV, *Leggere Fichte, vol. II: Filosofía práctica e dintorni teorici: antropología, ética, diritto, política, religione, estética*, París, EuroPhilosophie Editions, 2008, pp. 80-103.

- , “«Kant» contro Kant nella Dottrina del diritto di Fichte”, en *Akten des XI Internationalen Kant-Kongress: Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Bd. 5, Bacin, S. –Ferrarin, A. –La Rocca, C. –Ruffing, M. (Hrsg.), Berlín, W. De Gruyter, 2013, pp. 831-843.
- REISS, S., *Fichtes “Reden an die Deutsche Nation” oder: vom Ich zum Wir*, Berlín, Akademie Verlag, 2006.
- RENAUT, A., *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, París, PUF, 1986.
- , “L’État Fichtéen. Sur quelques apories du Républicanisme”, en Goyard Fabre, S. (ed.), *L’État moderne. 1715-1848*, París, Vrin, 2000, pp. 259-276.
- RIEDEL, M., “Fichtes zweideutige Umkehr der naturrechtlichen Begriffsbildung”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XXXI, 1977, pp. 5-18.
- RIVERA DE ROSALES, J., “El primer principio en Fichte”, en Market, O. – Rivera de Rosales, J. (coords.), *El inicio del idealismo alemán*, Madrid, UNED – Complutense, 1996, pp. 63-102.
- , “La relevancia ontológica del sentimiento en Fichte”, en López Domínguez, V. (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid, Complutense, 1996, pp. 45-73.
- , “Las dificultades del teísmo desde el punto de vista trascendental”, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 357-390.
- , “Las diferentes funciones del cuerpo (*Leib*) en la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* de Fichte”, en Di Sanza, S. –López, D. M. (comps.), *El vuelo del búho. Estudios sobre filosofía del idealismo*, Buenos Aires, Prometeo, 2013, pp. 115-133.
- , “Presentación” a Fichte, J. G., *Primera y Segunda Introducción. Doctrina de la Ciencia nova methodo*, trad. E. Acosta y J. Rivera de Rosales, Madrid, Xorki, 2016, pp. 9-34.
- ROCKMORE, T., *Fichte, Marx, and the German Philosophical Tradition*, Southern Illinois University Press (ebook), 1980.
- , “Is Marx a Fichtean?”, en *Philosophy & social criticism*, vol. 36 n° 1, 2010, pp. 93-104.
- RODRIGUEZ TORRES FILHO, R., *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte*, San Pablo, Editora Ática, 1975.

- ROHS, P., *Johann Gottlieb Fichte*, Múnich, Verlag Beck, 2º ed. corregida 2007.
- SANTORO, Th., “La religión como condición de posibilidad del sistema de la filosofía trascendental”, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 441-448.
- , “Intuição Intelectual e Fundamentação do Conhecimento no Ensaio de una nova Exposição da Doutrina-da-Ciência”, en Acosta, E. (ed.), *Revista de estudios sobre Fichte*, vol. 1, EuroPhilosophie, Colección Fichte Online, 2010, pp. 90-111. También en: <https://journals.openedition.org/ref/330> (visto 10-10-2023).
- SAUTER, M. J., “Las luces a prueba”, trad. L. Sanz, en, *Istor. Revista de Historia*, nº 19, 2004, pp. 31-48.
URL: http://www.istor.cide.edu/archivos/num_19/dossier2.pdf (visto 15-08-2015).
- , *Visions of the Enlightenment. The Edict on Religion of 1788 and the Politics of the Public Sphere in Eighteenth-Century Prussia*, Leiden, Brill, 2009, cap. 4: “Conscience and Rhetoric of Freedom”, pp. 105-140.
- SCHOTTKY, R., *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert (Hobbes, Locke, Rousseau und Fichte). Mit einem Beitrag zum Problem der Gewaltenteilung bei Rousseau und Fichte*, en *Fichte-Studien-Supplementa*, Ámsterdam / Atlanta, Rodopi, 1962; reed. 1995.
- , “Rechtsstaat und Kulturstaat bei Fichte. Eine Erwiderung”, en *Fichte-Studien*, nº 3, 1991, pp. 118-152.
- , “Das Problem der Gewaltenteilung bei Rousseau und Fichte”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 9, 1994, pp. 289-322.
- , “Staatliche Souveränität und individuelle Freiheit bei Rousseau, Kant und Fichte”, en *Fichte-Studien*, nº 7, 1995, pp. 119-142.
- SCHWEMBER, F., *La libertad como fundamento de la propiedad en la filosofía del derecho de Kant y Fichte*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, tesis doctoral, 2011.
- , “*Occupatio*, reconocimiento y propiedad en *Grundlage des Naturrechts* de Fichte (1796)”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, nº 5, 2012 [en línea], URL: <http://ref.revues.org/248> (visto 03-05-2015).

- SENIGAGLIA, Ch., “Die Strukturen der Intersubjektivität beim frühen Fichte”, en Asmuth, Ch. (Hrsg.), *Transzentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2007, pp. 163-177.
- , “Geist und Natur in Fichtes Ethik”, en H. Girndt (Hrsg.), »Natur« in der *Transzentalphilosophie*, Berlín, Duncker & Humblot, 2015, pp. 201-217.
- SERRANO, V., “Las tres «Reseñas» de Fichte del otoño de 1793”, en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, nº 11, Madrid, Complutense, 1994, pp. 171-184.
- , “Reflexiones acerca del papel de las *Eigne Meditationen* para la formación del sistema transcendental de Fichte”, en *Daimon. Revista de filosofía*, nº 9, 1994, pp. 39-49.
- , “Introducción”, a Fichte, J. G., *Ensayo de una crítica de toda revelación*, trad. V. Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 13-38.
- , *Metafísica y filosofía trascendental en el primer Fichte*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 2004.
- , “El sentido de la disyuntiva entre Dios y la nada en el contexto de la *polémica del ateísmo*”, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 487-502.
- , “Vida, naturaleza y nihilismo afectivo en Fichte”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 30, nº 1, Madrid, Universidad Complutense, 2013, pp. 91-106.
- , “Un paso en el lento ascenso hacia la DC. Introducción a J. G. Fichte, *Reseña de Creuzer*”, en *Revista de estud(i)os sobre Fichte* [en línea], nº 9, 2014, URL: <http://ref.revues.org/564> (visto 15-08-2015).
- SHELL, S., “«A Determined Stand»: Freedom and Security in Fichte’s *Science of Right*”, en *Polity*, vol. 25 nº 1, 1992, pp. 95-121.
- SIEP, L., *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Friburgo / Múnich, Karl Alber, 1979.
- , *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992.

- , “Staat und Kirche bei Fichte und Hegel”, en Beierwalters, W. – Fuchs, E. (Hrsg.), *Symposion J. G. Fichte*, Múnich, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 2009, pp. 47-63.
- SOLÉ, M. J., “La intervención de F. H. Jacobi en la polémica sobre el ateísmo: la «Doctrina de la Ciencia» como un spinozismo perfeccionado”, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 449-462.
- , “Jacobi contra Fichte. El Mesías de la razón pura”, en Acosta, E. (ed.), *Revista de estudios sobre Fichte*, vol. 1, EuroPhilosophie, Colección Fichte Online, 2010, pp. 175-192. También disponible en: <https://journals.openedition.org/ref/332> (visto 10-10-2023).
- , “Necesidad, libertad y filosofía en Fichte. Una lectura de la *Primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia* de 1797”, en *Éndoxa: series filosóficas*, Madrid, UNED, 2012, pp. 433-456.
- , “*La polémica del spinozismo*. Antecedentes, desarrollos y consecuencias”, Estudio preliminar a AAVV, *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, selección de textos, traducción y estudio preliminar de M. J. Solé, Bernal, Universidad de Quilmes, 2013, pp. 9-112.
- STOLZENBERG, J., “Fichtes Satz «Ich bin». Argumentanalytische Überlegungen zu Paragraph 1 der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95”, en *Fichte-Studien*, n° 6, 1994, pp. 1-34.
- , “Fichtes Deduktionen des Ich 1804 und 1794”, en *Fichte-Studien*, n° 30, 2006, pp. 1-13.
- TABORDA, S., *La crisis espiritual y el ideario argentino*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 1933, segunda edición: 1941.
- TAFANI, D., “Diritto, coazione e pena in Fichte”, *Verifiche*, XXXII, n° 3-4, 2004, pp. 249-291.
- THIELE, U., *Fichtes Rechtslehre von 1796 zwischen vorkantischen und kantischen Naturrechts*, Berlín, Duncker & Humblot, 2002.
- VERWEYEN, H., *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Friburgo / Múnich, K. Alber 1975.
- VERZAR, A., *Das autonome Subjekt und der Vernunftstaat. Eine systematisch-historische Untersuchung zu Fichtes “Geschlossenem Handelstaat” von 1800*, Bonn, Bouvier Verlag, 1980.
- VILLACAÑAS, J., “Fichte y los orígenes del nacionalismo alemán moderno”, en *Revista de estudios políticos* (nueva época), n° 72, 1991, pp. 129-172.

- , “La experiencia de la revolución en Fichte: de la Ilustración a la teocracia”, en Bello, E. (ed.), *Filosofía y revolución*, Murcia, Universidad de Murcia, 1991, pp. 197-240.
- , “Fichte y el derecho natural: de la constitución social de la individualidad a la categoría política de nación”, estudio introductorio a Fichte, J. G., *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. J. Villacañas – F. Oncina Coves – M. Ramos, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, pp. 13-100.
- , “Ser y Existir: la estrategia de Fichte contra el Nihilismo”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 9, 1994, pp. 135-154.
- , “Fichte, el Estado y el derecho internacional”, en López Domínguez, V., (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 99-116.
- , *La nación y la guerra. Confederación y hegemonía como formas de concebir Europa*, Murcia, DM, 1999.
- VODRET, P., “L’impostazione logica della teoria dei principi nella *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* e il rapporto con una possibile ontologia”, en AAVV, *Leggere Fichte*, vol. I, París, EuroPhilosophie Editions, 2008, pp. 33-56.
- 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. (eds.), *Rights, Bodies and Recognitions: New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate, 2006, pp. 184-194.
- , “Freiheit und Eigentum. Fichtes aussermoralische Begründung des Rechts”, en Zöller, G. (Hrsg.), *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*, Baden-Baden, Nomos, 2011, pp. 27-46.
- VORMBAUM, T., *Einführung in die moderne Strafrechtsgeschichte*, Berlín, Springer Verlag, tercera edición: 2015.
- WAIBEL, V., “On the Fundamental Connection between Moral Law and Natural Right in Fichte’s *Contribution* (1793) and *Foundations of Natural Right* (1796/97)”, en Breazeale, D. – Rockmore, T. (eds.), *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate, 2006, pp. 45-58.
- WEISS, M. B., “Der Staat und die bürgerliche Gesetzgebung. Fichtes Theorie der öffentlichen Gewalt”, en Zöller, G. (Hrsg.), *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*, Baden-Baden, Nomos, 2011, pp. 67-90.

- WILLIAMS, R., *Recognition. Fichte and Hegel on the Others*, Nueva York, State University of New York Press, 1992.
- , “Recognition, Right and Social Contract”, en Breazeale, D. – Rockmore, T. (eds.), *Rights, Bodies and Recognitions: New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate, 2006, pp. 26-44.
- WILLMS, B., *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie*, Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag, 1967.
- WOOD, A., “Fichte’s Intersubjective I”, en *Inquiry*, vol. 49 n° 1, 2006, pp. 62-79.
- , *The Free Development of Each. Studies on Freedom, Right and Ethics in Classical German Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press, 2014.
- ZÖLLER, G., *Fichte’s Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- , “Die Einheit von Intelligenz und Wille in der *WL nova methodo*”, en *Fichte-Studien*, n° 16, 1999, pp. 91-114.
- , “Fichte’s Foundations of Natural Right and the Mind-Body Problem”, en Breazeale, D. – Rockmore, T. (eds.), *Rights, Bodies and Recognitions: New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate, 2006, pp. 90-106.
- , “Die Zweite Person. Fichtes systematischer Beitrag”, en Asmuth, Ch. (Hrsg.), *Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2007, pp. 125-145.
- , “Einleitung: Freiheit, Gleichheit, Gemeinschaftlichkeit. Fichte über Ursprung, Möglichkeiten und Grenzen des Staates”, en Zöller, G. (Hrsg.), *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*, Baden-Baden, Nomos, 2011, pp. 11-15.
- , “Der Staat und das Reich. Fichtes politische Geschichtsphilosophie”, en Zöller, G. (Hrsg.), *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*, Baden-Baden, Nomos, 2011, pp. 189-205.

Agradecimientos

A mis viejxs, a lxs que todos los días extraño tanto. A mis hermanxs, que de una u otra manera siempre me han bancado. A mi compañera de las mayores alegrías, y sostén imprescindible en las tormentas. A mi pequeña, que me regala la luz inquieta y la esperanza vital.

A esa institución de pertenencia tan compleja y difícil, la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y, en su concepto, a la educación pública en su conjunto, apuntalamiento estatal sin el cual muchos de nuestros proyectos quedarían archivados. Al impulso de dos compañerxs y amigxs que terminaron ocupando el lugar de directora y co-director: Jimena Solé y Julián Ferreyra; sin ellxs nada de esto hubiera sido posible. Al Grupo de Investigación sobre el Idealismo, lugar de encuentro, debate y profundización de amistades. A la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte, con el querido Emiliano Acosta como impulsor; y a la Red Ibérica de Estudios sobre Fichte, con Jacinto Rivera de Rosales, que se nos ha ido tan prontamente. Ambos espacios me permitieron conocer y articular con muchxs colegas de distintos lugares, además de compartir momentos memorables.

Fichte y el Estado proviene estructuralmente de una tesis doctoral (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2016), pero se ramifica mucho más allá. El primer contacto con Fichte lo tuve en las clases de Filosofía Política de Jorge Dotti y a partir de la lectura de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, sospechando que allí había algo más de lo que se decía. La tríada dottiana –Hobbes, Hegel y Schmitt– en su doble veta metafísico-política, ha influido de manera incommensurable en la gesta interpretativa que volcamos aquí. Guardo un entrañable recuerdo de Jorge Dotti, quien junto con Alberto Damiani, y con otro querido compañero de ruta que ha partido en estos últimos años, Héctor Arrese Igor, conformaron el jurado de la tesis. Las ideas de esta investigación comenzaron a germinar con el artículo “El estado de naturaleza es el Estado” (2010) publicado en el primer número de la *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*. En todos estos años, la actividad académica me permitió conocer en congresos y jornadas –en varias ocasiones organizados por las redes institucionales mencionadas– a muchas de las personas que he leído y citado, que realizaron traducciones y que se dedicaron a estos temas, de las cuales siempre he aprendido algo.

Y quiero agradecer especialmente a los ámbitos que desde 2015 forman parte de (y nos forman, y con-forman) nuestras actividades: *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, y RAGIF Ediciones, proyectos colectivos que nos llenan de orgullo y energía, que nos hacen sentir parte de algo más grande que nos abriga y contiene; y, dentro de estos colectivos, al editor responsable de este libro, Gonzalo Santaya, por su trabajo inestimable, sus comentarios y sus palabras de aliento.

Por último, uno no hace nada solo. Uno solo no es más que una abstracción. Y esto no es mera retórica anti-meritocracia, sino la más cruda realidad. Siempre somos parte de un entramado que nos significa y delimita, y que configura más o menos críticamente el desde dónde actuar y pensar. Pero, en las redes del organicismo, tampoco podemos dejar de actuar, ni transferir ni reemplazar. Somos elementos vitales entrelazados recíprocamente. Por eso, también gracias a vos, o a usted, lector y lectora, por seguir y vitalizar esta conversación.

Fichte y el Estado es una interpretación de la filosofía jurídico-política de J. G. Fichte que gira en torno de su principal obra sobre el tema en la época de Jena, el *Fundamento del derecho natural* (1796-7), pero va incluso más allá, dado que parte de la confrontación del idealismo con el dogmatismo y con el despotismo, para desenvolver, primero, la concepción negativa del Estado en los escritos de revolución, y luego, desde la configuración metafísico-especulativa de la Doctrina de la Ciencia, los lazos con el ámbito jurídico-político y preparar así el camino hacia la concepción positiva del Estado. Además de proponer una interpretación basada en el sentido de conjunto, reconstruye cada momento de la argumentación del *Derecho natural* de Fichte en su proceder hipotético-problemático, hasta dar con el fundamento firme, y completa el panorama de la centralidad del Estado con la explicitación de los contenidos sociales y económicos, en la mencionada obra y en *El Estado comercial cerrado* (1800).

ISBN 978-631-90455-0-5



9 786319045505

A standard linear barcode representing the ISBN 978-631-90455-0-5. The barcode is composed of vertical black bars of varying widths on a white background. Below the barcode, the numbers "9 786319045505" are printed in a large, bold, black font.