

7 | 2013

Verano/Verão 2013

Emiliano Acosta (dir.)



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/ref/446>

DOI: 10.4000/ref.446

ISSN: 2258-014X

Editor

EuroPhilosophie Editions

Referencia electrónica

Emiliano Acosta (dir.), *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 7 | 2013, « Verano/Verão 2013 » [En línea], Publicado el 19 agosto 2013, consultado el 19 septiembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ref/446> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ref.446>

Este documento fue generado automáticamente el 19 septiembre 2020.

© EuroPhilosophie

NOTAS DE LA REDACCIÓN

En el presente número misceláneo de *REsF* se publican artículos referidos a la filosofía práctica (moral, social, económica y política) de Fichte.

Sin duda alguna uno de los conceptos centrales de la filosofía de Fichte es el concepto del reconocimiento. Los primeros tres artículos de este número ofrecen distintos accesos a este concepto, mientras que el último se concentra en la economía política fichteana.

Frederick Neuhouser examina la noción fichteana de reconocimiento a la luz de la obra de Rousseau, poniendo el foco de análisis en las necesidades humanas, los conflictos que implica la intersubjetividad y el potencial que Fichte descubre en la naturaleza humana para evitar los “peligros” del “amor propio”.

Juan Ormeño Karzulovic se vale de la teoría fichteana del reconocimiento para poner en evidencia ciertos problemas en la noción liberal y contractualista de la individualidad. Su análisis apunta en última instancia a abrir una discusión sobre el individualismo epistemológico en las ciencias sociales y políticas.

Faustino Oncina Coves, por su parte, expone el concepto fichteano de reconocimiento en sus distintas dimensiones mostrando que este concepto no es sólo uno de los pilares de la doctrina de la ciencia, sino además una herramienta útil para una crítica tanto de la situación de la filosofía contemporánea como de la actual crisis político-económica.

Esta crisis, entendida a nivel global y como resultado del establecimiento de relaciones económicas asimétricas entre Estados, es el horizonte de sentido del cuarto y último artículo. Su autor, Jorge Alberto Prendas Solano, parte de algunos de los puntos principales del tratado de economía política de Fichte, *El Estado comercial cerrado* (1800), para poner en diálogo el pensamiento económico político fichteano con la historia económica de América Latina.

Junto con los artículos el lector encontrará una reseña del libro de Schwember Augier sobre las filosofías del derecho de Kant y Fichte

Zingem, 24 de diciembre de 2013

ÍNDICE

Artículos/Artigos

Entre Ilustración y Romanticismo: Fichte y el legado de Rousseau

Frederick Neuhauser

La teoría del reconocimiento de Fichte como teoría social de la individualidad

Juan Ormeño Karzulovic

A encruzilhada do reconhecimento no direito natural do Fichte de Jena: política e representação da alteridade

Faustino Oncina Coves

Entre Revolución y Restauración: El Estado Comercial Cerrado de J. G. Fichte

Jorge Prendas Solano

Reseñas/Recensões

Schwember Augier, F., Libertad, derecho y propiedad. El fundamento de la propiedad en la filosofía del derecho de Kant y Fichte

Emiliano Acosta

Artículos/Artigos

Entre Ilustración y Romanticismo: Fichte y el legado de Rousseau

Frederick Neuhouser

Traducción : Emiliano Acosta

- 1 El presente artículo tratará aquello que podría ser considerado como la influencia romántica en el pensamiento de Fichte. Describir de este modo mi artículo puede de algún modo desorientar al lector dado que la figura cuya influencia en Fichte pretendo discutir, a saber, Jean-Jacques Rousseau, puede sólo en un sentido acotado ser visto como un romántico. Pues, como en el caso de Fichte, Rousseau también está atrapado entre los impulsos del romanticismo y de la Ilustración. Está fuera de toda discusión que Rousseau ejerció una gran influencia en Fichte, especialmente en las fases tempranas de su carrera. Es por esto que no debería sorprender que el pensamiento de Fichte, el cual ciertamente pertenece a la tradición de la Ilustración, refleje algunas de las actitudes ambivalentes de Rousseau con respecto a las ideas del romanticismo.
- 2 Hay muchos lugares en el pensamiento político de Fichte en los que la influencia de Rousseau puede ser detectada, por ejemplo, en su concepción del contrato social, su sensibilidad ante los males que acarrea la inequidad económica y su insistencia en que instituciones políticas buenas dependen de que existan entre los ciudadanos lazos de solidaridad y no solamente relaciones recíprocas entre intereses privados. Pero tal vez la idea más importante que Fichte heredó de Rousseau sea una cierta concepción de aquello en lo que consiste la tarea general de la filosofía –una concepción que recibe su forma de aquello que debería ser considerado el ideal romántico de la reconciliación entre naturaleza y cultura humana, o, dicho con mayor precisión, reconciliación entre nuestros fines naturales y nuestros fines espirituales.¹
- 3 En el pensamiento de Rousseau este proyecto es llevado a cabo en sus tres textos filosóficos centrales: el *Discurso sobre el Origen de la Inequidad*, *Emilio* y *El contrato social*. En el *Discurso sobre el Origen de la Inequidad* Rousseau describe las distintas maneras en las que los fines naturales y espirituales pueden

entrar en conflicto a medida que la cultura se desarrolla, mientras que en el *Emilio* y en *El contrato social* Rousseau demuestra cómo la cultura en sí misma – educación nacional de un lado, e instituciones políticas del otro– posee por lo menos el potencial para resolver este conflicto, el cual es por cierto imposible de ignorar.

- 4 Permítanme comenzar recordándoles cómo Kant, otro discípulo de Rousseau, describe en su escrito “*Inicio conjetural de la historia humana*” aquello que llamo el proyecto romántico de Rousseau (el cual es al mismo tiempo el proyecto de la Ilustración):

[En sus *Discursos* Rousseau] pone en evidencia el conflicto inevitable entre cultura y naturaleza en el género humano considerado como una especie natural en la cual cada individuo debe consumir su destinación toda. Pero en su *Emilio* y en su *Contrato social* [...] intenta solucionar un problema aún más difícil, a saber: de qué manera tiene que progresar la cultura para así desarrollar las capacidades de la humanidad en concordancia con la destinación de la misma en cuanto especie moral de tal modo que la última no esté en conflicto con la destinación natural de la humanidad en cuanto especie natural.” ²

- 5 El mejor modo de describir el “problema aún más difícil” al que Kant quiere que pongamos atención es presentarlo como un conflicto entre los fines que poseemos por el solo hecho de que somos seres naturales –supervivencia y felicidad, pero también el pleno desarrollo de nuestras capacidades naturales– y aquellos fines que poseemos por el solo hecho de que somos seres espirituales: racionalidad, virtud moral y, lo más importante, libertad. La cultura es parte en este conflicto porque los desarrollos a los que nos sometemos al atender a nuestras necesidades naturales –cultura, en otras palabras - nos van cambiando de tal modo que virtud y libertad se vuelven cada vez más difíciles de alcanzar. El *Segundo Discurso* de Rousseau describe la cantidad de obstáculos que los seres humanos civilizados afrontan al realizar al mismo tiempo fines naturales y espirituales –aquí debemos recordar que el *amour-propre*, esto es, el impulso de reconocimiento social, juega un rol mayor en ese asunto– pero sus sucesores parecen asentir en que él tuvo mayor éxito en comprender los problemas complejos que afrontamos como resultado del desarrollo cultural que en resolverlos. ³ No significa ir demasiado lejos decir que Fichte y Kant retomaron el problema de Rousseau y lo convirtieron en la tarea que definió sus filosofías.
- 6 Hay muchos aspectos del pensamiento de Fichte que podrían ser señalados como evidencia a favor de mi tesis de que el deseo de resolver el problema que Rousseau plantea en su *Segundo Discurso* es la fuerza motivadora detrás del pensamiento de Fichte tomado en conjunto. Consideren, por ejemplo, la afirmación que hace en *BG*: “cultura [...] es el medio último y supremo para alcanzar el fin final del ser humano, concordancia [*Übereinstimmung*]

completa con uno mismo”⁴, un fin que Fichte entiende en términos de armonía entre cuatro elementos: sentimiento, el desarrollo de nuestros talentos naturales, virtud moral y libertad. En una variación atenuada de las conclusiones de Rousseau Fichte continua argumentando —en todas sus obras principales— que incluso tal armonía nunca podrá ser alcanzada completamente por ser humano alguno. Nuestra naturaleza es tal, sin embargo, que es posible para nosotros hacer progresos substanciales hacia ese fin.

- 7 Aun cuando ambos pensadores concuerden en que la naturaleza permite tal progreso, Fichte es en lo que concierne a la probabilidad de que tal progreso llegue a suceder mucho más optimista que Rousseau. Como Kant, y a diferencia de Rousseau, Fichte ha hecho propia cierta versión de una actitud típica de la Ilustración para con la historia, según la cual la naturaleza misma, especialmente la naturaleza humana, contiene dentro de sí semillas o tendencias —ciertos impulsos psicológicos, por ejemplo⁵— que hacen, si no estrictamente necesario, al menos muy posible, el progreso hacia la consecución de nuestros fines espirituales.⁶
- 8 Yo podría argumentar que la actitud más optimista de Fichte hacia la historia humana se debe a cierta falencia para comprender la gran complejidad del problema tal como Rousseau lo presenta en su *Segundo Discurso*.⁷ Digámoslo de un modo más preciso: Fichte no alcanza a ver la cantidad de obstáculos inevitables que nuestro *amour-propre* —nuestra pasión por ser estimados o valorados por nuestros semejantes— impone a nuestra capacidad para ser felices y libres, una vez que la pasión ha sido despertada y moldeada por el desarrollo cultural.⁸ Al mismo tiempo —este es el argumento que deseo llevar adelante hoy— el optimismo de Fichte con respecto a la historia lo lleva a descubrir en la naturaleza recursos importantes que le ayudan a, y pueden permitirnos a nosotros, temperar la visión excesivamente pesimista de la condición humana. El aspecto del pensamiento de Fichte que me propongo investigar aquí es el uso que hace de la idea de *Anerkennung* o reconocimiento —el fin que nuestro *amour-propre* nos lleva a buscar— en su concepción positiva de cómo los seres humanos pueden realizar virtud, libertad y racionalidad, todo a la vez. Busco, en otras palabras, examinar cómo Fichte se apropia de la teoría, ciertamente compleja, de Rousseau acerca del *amour-propre* y del reconocimiento humano. Mi tesis es que aun cuando Fichte subestima los peligros que acechan al bienestar humano, los cuales provienen de nuestro impulso a ser reconocidos por nuestros semejantes, Fichte puede ser valorado ciertamente por haber descubierto en esa misma necesidad humana un potencial para dar cuenta de y evitar esos peligros de los cuales Rousseau no tuvo una noción lo suficientemente clara.⁹

* * *

- 9 Quiero comenzar con una recapitulación de la comprensión Rousseauiana del conflicto entre nuestros fines espirituales y naturales. Si bien Rousseau, al igual que Fichte, está preocupado con los fines de virtud y racionalidad, voy a limitarme aquí a examinar el modo en que, bajo las condiciones de civilización, la naturaleza, especialmente el hecho básico de la carencia original que caracteriza a todo ser humano, entra en conflicto con la libertad. El punto de partida de Rousseau es el carácter amenazante de la dependencia humana para la libertad. Dependencia debe entenderse aquí como lo opuesto a autosuficiencia, es decir, como la situación en la que las personas se ven obligadas a apoyarse en la cooperación de los otros para satisfacer sus propias necesidades. Rousseau expresa este aspecto de su visión cuando dice:

“puesto que los lazos de servidumbre están formados solamente por la mutua dependencia de los hombres y las necesidades recíprocas que los unen, es imposible hacer a un hombre esclavo [asservir] sin primero haberlo colocado en la situación de ser incapaz de hacer algo sin los otros.”¹⁰

- 10 El pensamiento detrás de esta afirmación es sencillo: una de las ideas centrales del *Segundo Discurso* es que la dependencia trae siempre consigo el peligro de que individuos dependientes tengan que comprometer su libertad para satisfacer así las necesidades que los obligan a cooperar con sus semejantes. Cualquier tipo de dependencia significa una amenaza para ser libre, dado que abre la posibilidad de que para obtener lo que necesito, tenga que amoldar mis acciones a las voluntades de aquellos con cuya cooperación cuento para satisfacer mis necesidades. Y esto –obedecer la voluntad de los otros– es la esencia de la dominación o pérdida de la libertad. Cuando uno se ve habitualmente confrontado con la disyuntiva entre tomar lo que necesito o seguir mi propia voluntad, no debería sorprender si finalmente la decisión de satisfacer mis necesidades se impone sobre la opción de seguir en libertad. Un ejemplo de esto en el *Segundo Discurso* es el rol que Rousseau da a la división del trabajo –en especial el desarrollo de la industria metalúrgica y la agricultura en cuanto ramas independientes de la producción– para explicar la ubicuidad de la dominación en el Estado civilizado. Es en primer lugar porque la división del trabajo aumenta la dependencia material entre los individuos y porque, en segundo lugar, pone en peligro sus libertades individuales, por lo que Rousseau dice que “hierro y trigo [...] civilizaron al hombre pero arruinaron al género humano.”¹¹
- 11 El segundo paso en el argumento de Rousseau concerniente al conflicto entre las necesidades y la libertad humanas consiste en que la amenaza que la

dependencia representa para la libertad es exacerbada en gran medida cuando otro aspecto de la mayor parte de las sociedades humanas es introducido en la descripción, a saber: la desigualdad social. Aquí también la idea es sencilla: es mucho menos posible que la dependencia se traduzca en un daño para la libertad, si seres en interdependencia se encuentran unos con otros en pie de igualdad que si, desde el comienzo, una de las partes tiene ventaja en lo que respecta a riqueza, poder o prestigio. La desigualdad económica nos brinda el más claro ejemplo sobre este punto, si bien no es la única forma de desigualdad que Rousseau considera peligrosa. Adam Smith se limita a repetir el punto de Rousseau sobre los peligros que la inequidad representa para la libertad cuando él argumenta que ya que los trabajadores necesitan comer más urgentemente que lo que sus empleadores necesitan para hacer ganancias, éstos acaban casi siempre por declinar sus reclamos sobre las condiciones laborales en favor de las voluntades de sus empleadores. Por esto, los trabajadores ocupan siempre una posición en desventaja dentro de la relación de dependencia.¹² Dicho con otras palabras: la dependencia se vuelve más peligrosa cuando viene unida a la inequidad social, puesto que esta *mixtura tóxica* amenaza la capacidad de algunos –los menos aventajados– para seguir lo que dictan sus voluntades.

- 12 Finalmente el impulso de reconocimiento entra en esta descripción porque el *amour-propre* trabaja en incrementar tanto la dependencia como la inequidad social. El *amour-propre* es una fuente substancial de necesidades para los humanos, dado que nos impulsa constantemente a esforzarnos por conseguir estima de nuestros semejantes, y la presión que ejerce sobre nosotros para que actuemos de ese modo sólo disminuye cuando tenemos suerte suficiente como para encontrar las formas y la cantidad de reconocimiento que creemos que merecemos. Además estas necesidades multiplican la dependencia humana porque el reconocimiento, a diferencia del alimento o del sueño, es un bien que sólo *los otros* pueden proveernos. Puesto que lo que el *amour-propre* busca es la buena opinión de los demás, obtenerla depende esencialmente de que los otros decidan entregárnosla libremente.
- 13 Existe, entonces, una conexión necesaria y directa entre *amour-propre* y dependencia. Es imposible para el impulso de reconocimiento ser satisfecho sin la participación de los otros. En tanto y en cuanto el *amour-propre* está presente en el mundo –esto es, en tanto y en cuanto haya seres humanos en el mundo– la dependencia será una característica permanente y dominante del mismo.¹³ El *amour-propre*, ciertamente, es un fenómeno cultural antes que puramente natural, y el rol que juega en explicar la dependencia humana señala un importante punto para Rousseau: el conflicto entre nuestro depender de los otros y nuestra aptitud para ser libres no es en primer lugar un conflicto entre naturaleza y libertad, sino entre dependencia generada por

medio de la cultura y libertad. Dicho con otras palabras: nuestras necesidades representan un problema para nuestra libertad, sólo una vez que la cultura ha transformado y multiplicado lo que necesitamos de los demás.

- 14 Al mismo tiempo que hace aumentar nuestra dependencia, el *amour-propre* es la fuente principal de la inequidad, la cual convierte la dependencia tan peligrosa para nuestra libertad. Esta es la afirmación fundamental del *Segundo Discurso*. El impulso de reconocimiento es la principal fuente de inequidad porque, a diferencia de las necesidades de alimento y sueño, nos provee de un incentivo para ir en búsqueda de inequidades por los propios bienes que ellas ofrecen. Esto se debe a que el *amour-propre* adopta fácilmente la forma de un deseo de alcanzar una posición superior con respecto a los demás. Una vez que adoptamos la actitud de mostrar cierto aprecio por los demás sólo a cambio de ser reconocidos como mejores que los otros, está todo listo para que se inicie un juego incesante de rivalidad en la que los individuos buscan constantemente nuevos modos de probar su superioridad. No debe sorprender, entonces, que el ámbito principal en que se da una competencia incesante sea el de la propiedad privada. El impulso de adquirir cada vez más grandes cantidades de prosperidad –y de allí el grado asombroso de inequidad económica que vemos en las sociedades en las que vivimos– es una consecuencia, no de nuestra necesidad de sobrevivir, sino de la necesidad mucho más inquieta de vencer a los otros para lograr formas inequitativas de estima social que nuestro *amour-propre* nos impulsa a buscar.
- 15 En suma, entonces, la carencia de los seres humanos civilizados –nuestra necesidad de sobrevivir así como también nuestra necesidad de ser reconocidos– se halla en conflicto básico con nuestra aptitud para ser libres (así como también para ser seres moral e intelectualmente virtuosos). La necesidad de preservarnos a nosotros mismos biológicamente nos exige que cooperemos con otros y que desarrollemos nuestras capacidades naturales a través de dicha cooperación. Pero ambos factores, al despertar el *amour-propre* y extenderlo a cada nuevo ámbito de la vida, aumentan nuestra dependencia y engendran nuevas formas de inequidad producto del interactuar humano. Cada una de estas formas lleva a una situación en la que se vuelve casi imposible seguir nuestra propia voluntad mientras sigamos satisfaciendo nuestras necesidades en vez de obedecer la voluntad de los otros.

* * *

- 16 Ya he sugerido que cuando Fichte intenta reconciliar naturaleza y cultura – cuando intenta encontrar una armonía posible entre los fines de felicidad, desarrollo humano, libertad y moralidad– subestima los obstáculos que, tal

como Rousseau supo mostrar, el *amour-propre* impone para efectuar una reconciliación semejante. Puede ser, sin embargo, que esta falencia también le haya dado a Fichte la necesaria libertad como para descubrir en el impulso de reconocimiento un rol más positivo del que Rousseau parece haber sido consciente.¹⁴ En lo que sigue, consideraré las maneras, por cierto imprevistas desde una mirada Rousseauiana, en las que Fichte se apropia de la doctrina de Rousseau acerca del *amour-propre* y descubre en el fenómeno del reconocimiento recursos para promover, antes que impedir, libertad, racionalidad y virtud. El foco estará puesto en dos textos de Fichte: *La destinación del académico* de 1794 (BG) y un texto posterior de 1796/97: *El fundamento del derecho natural* (GNR).

- 17 Ya en 1794, en la lecciones públicas sobre el rol del académico (*Gelehrte*) en la vida social, el tema del reconocimiento aparece, si bien también es claro que Fichte no había aún encontrado un rol sistemático para este concepto.¹⁵ En efecto, uno de las preguntas fundamentales de la filosofía política se dice que es: “¿cómo llegan los seres humanos a asumir y a reconocer seres racionales semejantes a ellos mismos existiendo fuera de ellos?”¹⁶ Que reconocimiento es un concepto importante ya en 1794, puede ser visto en su definición de sociedad¹⁷ como “relación de seres racionales entre sí”,¹⁸ en la que los sujetos influyen unos a otros “conforme a conceptos”.¹⁹ Cuando Fichte introduce aquí el tema del reconocimiento, lo hace en el contexto de definir no meramente la asociación política sino la sociedad en un sentido más general. En este texto Fichte aún cree que el destino último del Estado es desaparecer una vez que haya cumplido su misión como medio para producir “una sociedad perfecta”.²⁰ Pero la desaparición del Estado no implica la desaparición de la sociedad. Por el contrario, sociedad y relaciones de reconocimiento que son constitutivas en ella se dice que pertenecen a las condiciones permanentes dentro de las cuales los seres humanos realizan su propia naturaleza en cuanto seres racionales libres y morales.
- 18 En la sociedad racional en la que Fichte está pensando, los individuos influyen unos a otros conforme a conceptos antes que por medio de la fuerza bruta. Esto sucede en la medida en que “reconocen” la *mera* razón pura (“la ley moral”)²¹ como su “juez supremo”.²² El pensamiento que se haya aquí a la base es todavía kantiano: reconocer a la razón como la autoridad suprema de uno es al mismo tiempo reconocer a los semejantes como miembros de la sociedad –tratarlos como seres con una dignidad superior a la de las meras cosas. Y esto es así debido a que la ley de la razón nos exige restringir nuestras acciones de acuerdo con la idea según la cual los otros también son fines en sí mismos.

- 19 La idea aquí no es meramente que la razón nos exige respetar los derechos morales de los otros cuando deliberamos acerca de lo que debemos hacer. El reconocimiento se refiere también al modo en que los miembros de una sociedad entran en relación e influyen los unos a los otros en su interacción: ellos coordinan sus acciones no por medio de relaciones jerárquicas de poder, sino “de acuerdo a conceptos”, esto es, por medio del intercambio de razones. Cuando te doy razones sobre por qué deberías cooperar conmigo, y en qué términos deberías hacerlo, estoy reconociendo implícitamente tu estatus como sujeto racional –en cuanto alguien capaz de comprender y ser movido por razones– en oposición a un ser carente de racionalidad. Esta razón nos permitiría explotar, amenazar o coaccionar a los otros en la persecución de nuestros propios fines. Más aún, la igualdad de estatus está edificada en el reconocimiento de que sujetos racionales acuerdan entre ellos al reconocer a la razón como su autoridad suprema. Cuando te trato como un fin en sí mismo con tus propios fines que merecen mi respeto, o cuando te doy razones para que cooperes conmigo, estoy implícitamente considerándonos a ambos como sujetos, de igual modo, a la autoridad de la razón.
- 20 En este escrito temprano Fichte confunde dos preguntas distintas las cuales deberían ser respondidas por una teoría de reconocimiento. Ambas preguntas están presentes en la pregunta fundamental de la filosofía política que he citado anteriormente, a saber: “¿cómo es que los seres humanos llegan a asumir y a reconocer otros seres racionales semejantes a ellos?” La primera de estas preguntas es genética y concierne a cómo los individuos llegan a creer (o saber) que existen otros seres racionales;²³ la segunda es constitutiva en el hecho de que pregunta qué significa para los seres racionales reconocerse recíprocamente, o en qué consisten las relaciones de reconocimiento entre seres racionales.
- 21 Tal como hemos visto, la segunda pregunta se contesta con la idea kantiana de que los seres racionales son aquellos que tienen a la razón por la máxima autoridad. No queda, sin embargo, totalmente claro de qué modo Fichte en este escrito temprano responde la primera pregunta. Por un lado, toma la idea de que en la naturaleza humana hay un “impulso básico” hacia la sociabilidad²⁴ que nos impele “a asumir la existencia de seres racionales semejantes a nosotros”.²⁵ Por el otro, Fichte también se vale de la idea de que llego a creer que los otros también son racionales cuando veo que responden al modo en que los trato conforme la ley moral tratándome a mí también conforme a la misma ley de la razón. Uno podría decir que el reconocimiento que ellos hacen de mí –el hecho de que me traten como a un ser racional teniendo fines y mereciendo su respeto moral– sirve de evidencia de que ellos también son seres racionales. Sin embargo, esto no responde en realidad la pregunta genética, la cual debe explicar cómo es que llego a la idea

en primer lugar de que ellos pertenecen a la categoría “seres humanos”, de la cual parece depender mi trato inicial con ellos en cuanto seres racionales. Voy a retornar a este asunto cuando discuta el *GNR*, pues allí Fichte invoca la idea de reconocimiento al responder la pregunta genética. Por el momento basta con notar cómo la pregunta genética aparece formulada en *BG*: la pregunta no es cómo es que llego a considerarme a mí mismo un ser racional, sino antes bien cómo es que, siendo ya consciente de mí mismo en cuanto ser racional, aplico el mismo concepto a otros seres fuera de mí. En otras palabras, mi autoconsciencia está presupuesta y el único enigma en este texto temprano es cómo es que llego a creer que otros seres comparten mi naturaleza en cuanto ser racional.

- 22 Antes de que pasemos al *GNR* quisiera remarcar otro aspecto de este escrito temprano que es relevante para el ideal *romántico* de la reconciliación de los fines que tenemos como seres naturales (felicidad, supervivencia y el desarrollo de nuestras facultades) con aquellos de la razón (virtud y libertad). Como ya he indicado, Fichte dice claramente en este texto temprano que la clave para realizar la reconciliación es la cultura. Fichte define la cultura como teniendo dos partes: el cultivo de nuestros sentimientos e inclinaciones y la “modificación de cosas fuera de nosotros [...] conforme a nuestros conceptos.”²⁶ Al mismo tiempo, sin embargo, la solución que ofrece Fichte al conflicto entre fines espirituales y naturales se asienta en última instancia en la naturaleza antes que en la cultura, si entendemos cultura como Rousseau lo hace, es decir, como el dominio de lo “artificial”, de los quehaceres humanos libres en el sentido de que no están determinados por la naturaleza. Desde una perspectiva Rousseauiana el problema que hay con la posición de Fichte en el escrito temprano es que Fichte hace la reconciliación entre fines espirituales y naturales demasiado fácil al colocar una variedad de impulsos innatos, como por ejemplo sociabilidad, que *naturalmente* nos conducen a descubrir precisamente aquello que necesitamos para devenir racionales y libres. El impulso de sociabilidad, por ejemplo, se dice que comprende impulsos para educar a otros y para ser educados por ellos, y la consecuencia de tales impulsos es que la naturaleza nos conduce, más o menos directamente a establecer las relaciones de reconocimiento que son constitutivas de una sociedad racional. El hecho de que Fichte afirme precisamente lo que Rousseau había negado con tanto esfuerzo –sociabilidad natural– muestra que en este texto temprano Fichte subestima en gran medida el conflicto entre fines naturales y espirituales tal como Rousseau lo ha entendido. Fichte sostiene que la *cultura* puede reconciliar nuestros fines naturales y espirituales, pero el desarrollo al que apela es uno que está prescrito para nosotros desde un comienzo por los impulsos que la naturaleza nos ha dado.

* * *

- 23 Una innovación importante del *GNR* consiste en que es cuidadoso en asociar una concepción específica de libertad –libertad *formal*– con la idea de ser racional. Ser consciente de uno mismo en cuanto sujeto racional significa ser consciente de la “eficacia” (*Wirksamkeit*) formal de uno en el mundo. Esta eficacia Fichte no la entiende como actuar moral –determinando las acciones de uno en concordancia con la ley moral– sino como la capacidad más general de determinarse uno mismo a actuar en concordancia con un concepto. Este concepto es, según Fichte, un concepto de algún fin, el cual uno aspira a hacer realidad a través de las propias acciones. ²⁷ Esto significa que el *GNR* se interesa por las condiciones –entre las que se halla el reconocimiento recíproco– necesarias para que el actuar libre en general se haga realidad (esto es, la capacidad de actuar con un fin, cualquiera haya sido el que nos hayamos propuesto libremente). De allí su diferencia con respecto a una teoría moral en general, la cual pregunta por las condiciones para realizar la autonomía moral. Este es el punto capital que subyace a la afirmación fichteana de que la teoría del derecho (o política) está separada de la teoría moral (puesto que están fundadas en diferentes concepciones de libertad) y que el principio del derecho no puede ser deducido de la ley moral. ²⁸
- 24 Una segunda innovación del *GNR* consiste en que distingue entre preguntas genéticas y constitutivas, las cuales en *BG* iban juntas sin más (*¿cómo es que llegamos a saber que hay seres racionales fuera de nosotros? versus ¿cómo son las relaciones de reconocimiento entre sujetos que definen la sociedad humana?*). Y mientras las respuestas del *GNR* a ambas cuestiones remiten al reconocimiento (y juntas desisten de apelar al *deus ex machina* de los impulsos naturales), invocan dos tipos distintos de reconocimiento: una es la *Aufforderung* o “exhortación”, la otra es el reconocimiento por vía del concepto de derecho. Permítanme comenzar con la pregunta genética.
- 25 La primera cosa para destacar aquí es que en *GNR* Fichte ha modificado la pregunta genética. Ya no pregunta cómo es que el sujeto racional llega a tener noticia de la existencia de otros seres racionales, sino antes bien cómo un sujeto llega a su autoconsciencia en primer lugar. En 1796 Fichte ha llegado a entender que la autoconsciencia que en su escrito más temprano había meramente presupuesto, no debe ser considerada como algo dado inmediatamente, sino antes bien como una consumación, y ahora ve que esta consumación tiene precondiciones intersubjetivas: que los sujetos llegan a ser conscientes de sí mismos en cuanto racionales o libres, sólo a través de relaciones de cierto tipo con otros sujetos. En este escrito Fichte está claramente pensando la cuestión genética como una pregunta acerca del

desarrollo humano y su respuesta lleva a la afirmación de la necesidad de la *Erziehung*, o educación, para sujetos humanos (el aspecto de la cultura que Rousseau examina en su *Emile*).

- 26 La relación específica intersubjetiva de la que aquí se trata es la *Aufforderung*, o exhortación. La idea es que si un sujeto es consciente de sí en cuanto fuente de actuar libre (efectividad de acuerdo a conceptos), tiene primero que encontrar este su actuar como un objeto de experiencia en el mundo exterior. El sujeto tiene que descubrir su libertad a través de una “intuición” externa de esta libertad que debe haber sucedido antes de haber actuado libremente (dado que actuar libremente presupone que uno ya se considera a sí mismo como libre). El *GNR* sostiene que el único modo para que esto ocurra es que la evidencia externa del actuar de uno sea proporcionada por otro sujeto libre bajo la forma de una *Aufforderung*. La *Aufforderung* es entonces emitida por un sujeto que ya ha sido formado a otro sujeto que aún no está formado. La *Aufforderung* es un llamado a actuar, un llamado a hacer realidad la actividad libre, el cual cobra la forma de un imperativo (si bien no un imperativo moral) que proclama: ¡tú debes ejercer tu actividad! Por medio de esta llamada quien ha sido exhortado aprehende la idea de su actividad libre, pero no como algo que ya existe sino como algo que debe ser realizado en el futuro. ²⁹ Más importante aún es que la exhortación en su llamado a actuar se dirige a un sujeto no educado, pero no porque se lo exija moralmente, sino simplemente porque actuar libremente es (o debería ser) un fin en sí mismo, un *Endzweck*, para todo ser con esta capacidad.
- 27 Dado que la *Aufforderung* transmite al sujeto exhortado un sentido del valor de su propio actuar, es una especie de reconocimiento, si bien se da entre dos sujetos que están situados en una relación de desigualdad (una condición inherente a *Erziehung*). Se trata de una forma de reconocimiento no sólo porque el educador tiene a quien recibe su mensaje por un sujeto con el potencial para actuar libremente, sino también porque al exhortarlo a actuar, quien lo hace tiene que restringir su propia libertad en relación con aquél a quien va dirigido el mensaje. La intuición externa que posee el sujeto exhortado de su propia libertad tiene que ser de tal manera que el otro sujeto le da libertad para decidir cómo actuar y esto implica por parte de quien exhorta saber dominarse para no interferir en el sujeto exhortado a actuar libremente. ³⁰ Uno podría llegar a decir que la experiencia inicial que tiene el sujeto de su libertad es una forma de *Erziehung* que es un prototipo de la relación intersubjetiva entre sujetos completamente formados en relaciones de derecho dentro de un orden político justo.
- 28 Esto nos lleva a la cuestión constitutiva que en el *GNR* se ha vuelto una pregunta acerca de cómo está conformada “una comunidad de seres libres”, o cómo debe ser ordenada la interacción entre seres racionales en una sociedad

justa. ³¹ Aquí también la respuesta de Fichte apela al reconocimiento, si bien en este caso reconocimiento no es una *Aufforderung* de un sujeto a otro, sino una relación de derechos establecidos y fortalecidos dentro de un orden político justo entre sujetos en situación de igualdad. (En *BG*, recordemos, se decía que los sujetos en sociedad interactúan o se reconocen recíprocamente “conforme a conceptos”, pero estos conceptos derivaban de la ley moral y quedaban como “meros” conceptos sin realidad social o institucional.) Los derechos defendidos en el *GNR* son definidos por principios que restringen las acciones de todos, de modo tal que constituyan “una esfera de libertad exclusiva y externa” ³² para cada individuo, dentro de la cual pueda ser realizado el obrar libre. Estos derechos valen como formas de reconocimiento puesto que están asentados en el principio: “todos deben [...] ser capaces de ser una persona, un [sujeto formalmente] libre” ³³ y en consecuencia se traducen en el requerimiento de que todos los individuos, en sus acciones exteriores, traten a todos los demás de una manera coherente con el estatus que ellos ostentan en cuanto actores formalmente libres.

29 Si bien los derechos individuales también juegan un rol particular en la visión de Rousseau acerca de la república legítima, Fichte es el primero en comprender explícitamente la relación de derecho entre ciudadanos en una sociedad justa en términos de reconocimiento. Es más, el hecho de que Fichte trate los derechos políticos como el paradigma principal para el reconocimiento intersubjetivo lo conduce a enfatizar un aspecto del reconocimiento que fue entendido apenas de un modo oscuro por Rousseau y que jugará un rol importante para Hegel: participar en relaciones de reconocimiento recíproco es al mismo tiempo subordinarse uno mismo –u obligarse uno mismo– a una ley que es aplicada y que sujeta a todos aquellos implicados en estas relaciones. ³⁴ Por lo tanto, dentro de una corriente de pensamiento que tiene sus raíces en la idea Rousseauiana de un acuerdo entre voluntades como fuente de derecho dentro de la sociedad (en cuanto opuesto al derecho en la naturaleza) Fichte deviene el primer filósofo que localiza la fuente de la normatividad intersubjetiva en el acto de reconocimiento entre seres racionales, esto es, en reconocimiento equitativo y recíproco del valor de unos y otros en cuanto seres libres, expresado en el compromiso de cada uno de cumplir con las leyes que hacen que la realización de la libertad en el mundo exterior sea posible para todos.

30 Los derechos políticos que Fichte deduce de la idea de la actividad formalmente libre se dividen en dos clases: aquellos que conciernen a la inviolabilidad del cuerpo (entendido como la encarnación de la voluntad humana) y aquellos que garantizan a los individuos una esfera de “libre [acción] en el [...] mundo sensible”. ³⁵ Estos últimos incluyen los derechos de auto-preservación y de la propiedad privada. Estas ideas son en general

conocidas, pero tres aspectos de la doctrina de los derechos de Fichte son novedosas y dignas de atención. El primero es que Fichte ubica parte del valor de los derechos políticos en los modos en los que éstos ayudan a concretar no sólo la libertad sino también la individualidad o, como Hegel diría, la particularidad de los individuos. Por medio de crear una esfera exclusiva de acción libre para cada uno de sus miembros, un sistema de derechos políticos permite a éstos ejercer su libertad formal en cuanto actores individuales que, al obrar en sus deseos e intereses particulares, se constituyen a sí mismos como individuos particulares. En un sistema de derechos los individuos se reconocen recíprocamente como seres universales abstractos (en cuanto sujetos formalmente libres), pero este reconocimiento tiene el efecto de individualizar los seres reconocidos como tales, permitiéndoles distinguirse de sus semejantes y cobrar consciencia de sí mismos en cuanto individuos concretos.

- 31 Este punto conduce a la segunda innovación que presenta la comprensión fichteana de los derechos: vivir en un orden político que proteja un conjunto de derechos para todos los individuos no sólo asegura su libertad (para hacer con sus cuerpos y sus propiedades lo que decidan), también promueve un tipo de autoconsciencia, a saber, una consciencia de uno mismo en cuanto actor libre y en cuanto individuo inconfundible, lo cual incluye afirmarse o valorarse a uno mismo bajo estas descripciones. Este rol de los derechos –su contribución a formar identidades prácticas para los individuos– se sigue directamente del carácter que poseen en cuanto formas de reconocimiento y una de sus implicaciones consiste en que el ámbito político juega un rol formativo en la constitución de las concepciones que los miembros de una sociedad tienen sobre sí mismos. Los orígenes de este pensamiento pueden remontarse también a Rousseau, para quien el reconocimiento por parte de los otros es una condición necesaria para las formas saludables de autoafirmación (incluso si las formas incorrectas de relaciones de reconocimiento pueden distorsionar el sentido que tenemos nosotros de lo que debe ser el sí-mismo). Pero Fichte, más que Rousseau, enfatiza que el reconocimiento tiene que consistir en algo más que en una opinión del valor de otro sujeto. En efecto, para Fichte el reconocimiento exige que los otros traten en realidad al sujeto reconocido como lo que es, que su estatus en cuanto un ser valorable sea demostrado en el mundo externo a través de la acción de estos otros.
- 32 Este es el mismo pensamiento que vimos en la doctrina de Fichte acerca de la *Aufforderung*: la consciencia de sí mismo de un sujeto según una cierta descripción depende de encontrar una confirmación externa y “objetiva” de esa concepción de sí mismo, la cual es lograda sólo a través de actitudes de reconocimiento ³⁶ ejercidas por otros sujetos. La diferencia aquí es la siguiente: mientras la *Aufforderung* es emitida por sujetos ya formados y

dirigida a otros sujetos que aún no son conscientes de su libertad, los derechos políticos refuerzan las concepciones que tienen de sí mismos los sujetos adultos, al sustentar sus identidades en cuanto seres cuya libertad (e individualidad) tienen un valor ya reconocido.

- 33 La innovación final de la concepción fichteana de los derechos es la valoración positiva que le adscribe a la posesión de la propiedad, y este aspecto de su visión, también apropiada por Hegel, nos ayuda a ver cómo Fichte, a pesar de su ceguera ante los tantos peligros de la pasión por ser reconocidos de los que Rousseau era consciente, descubre un modo en el que un elemento de la cultura –la institución (hecha por el hombre) de la propiedad privada– tiene el potencial de llevar los fines naturales y espirituales a una relación de armonía. Poner el foco en el rol de los derechos políticos en hacer realidad la libertad formal y la individualidad le otorga a Fichte una razón más fuerte para defender la propiedad privada que otra que se asiente en el valor de la auto-preservación o en el rol que juega la propiedad en promover la autonomía moral (Puesto que ni auto-preservación ni la autonomía moral exigen propiedad privada ³⁷). Si entendemos propiedad privada como Fichte lo hace, esto es, como parte del mundo sensible que está “subordinada a los fines [de uno]” y “apropiada exclusivamente en cuanto esfera de interacción [de uno]” con el mundo, ³⁸ entonces no resulta difícil ver por qué la propiedad es un derecho necesario. Si la libertad formal es completamente realizada sólo en la acción en el mundo, entonces, la sujeción (de una parte) del mundo externo a los fines particulares es necesaria para que los sujetos hagan realidad su libertad real. Es más, si un sujeto ha de constituirse a sí mismo como un individuo, cualitativamente distinto de otros seres racionales, la parte del mundo sujeta a sus fines tiene que ser exclusivamente suya, una esfera en la cual otros individuos tienen prohibido por derecho llevar a cabo sus propósitos.
- 34 Según esta descripción ser dueño de una propiedad privada y disponer de la misma según uno lo desee es una parte importante de cómo los miembros de una sociedad justa se constituyen a sí mismos y realizan su naturaleza en cuanto individuos libres que son al mismo tiempo iguales y diferentes de todos los demás, y el reconocimiento mutuo entre dueños de propiedades formalmente iguales juega un rol esencial en todo esto. Sin embargo, libertad y reconocimiento están en juego no sólo en el hecho de disponer de la propiedad de uno sin que los demás interfieran; ambos conceptos también están en juego, incluso de un modo más claro, cuando dos dueños de propiedades se encuentran para intercambiar sus pertenencias. Pues el intercambio, mediado por un contrato que vincula legalmente a las partes, es un encuentro de sujeto a sujeto en el cual la verdad que subyace sobre la propiedad –eso que “toda propiedad está basada en reconocimiento mutuo”

³⁹ – se vuelve explícita para todos y legalmente impuesta por el Estado.

- 35 La concepción fichteana de la propiedad privada no se detiene, por cierto aquí. Luego de explicar la conexión entre propiedad y libertad Fichte introduce en su descripción el rol posterior que la propiedad juega en las vidas de la mayoría de los seres humanos, a saber, en cuanto medio para satisfacer las necesidades naturales, especialmente aquellas que están ligadas con la supervivencia. Mientras la propiedad privada no puede ser justificada desde la sola perspectiva de las necesidades naturales —la propiedad común también serviría para satisfacer nuestras necesidades naturales—, una vez que la propiedad privada está establecida para realizar la libertad y la individualidad, no puede ayudar de otro modo sino jugando un rol en el modo en que seres libres se relacionan con el mundo natural en cuanto criaturas con necesidades materiales. Poseer y disponer de propiedad, podrían decir Ustedes, es una práctica humana —una parte de la cultura— dentro de la cual tanto fines naturales como espirituales pueden ser armonizados y esto es un lugar en el que se vuelve visible aquello que he estado llamando el proyecto *romántico* de Fichte. Más aún, si el intercambio es una manifestación aún más vívida de las relaciones de reconocimiento que abarcan la libertad, entonces el comercio —un fenómeno que parece jugar sólo un rol negativo en el *Segundo discurso* de Rousseau— también tiene el potencial de reconciliar fines espirituales y naturales dentro de una sola actividad.
- 36 Al igual que Rousseau, Fichte es consciente de las consecuencias destructivas que puede tener el comercio irrestricto y la inequidad económica para una sociedad, pero él muestra también que si el comercio y la inequidad son restringidos de modo apropiado ellos tienen el potencial de ser lugar para la libertad y autorrealización de los individuos humanos. Esta idea representa un atajo a través del cual, parafraseando a Kant, la cultura puede desplegar las capacidades de la humanidad de tal modo que nuestra destinación en cuanto especie espiritual ya no entre en conflicto con nuestro carácter como especies naturales.
-

NOTAS

1. Fichte dedica una lección entera al *Segundo discurso* en su *Algunas lecciones sobre la destinación del académico* de 1794 (BG, GA I/3, 59-68), precisamente en el contexto de discutir estas cuestiones fundamentales.

2. Kant, I., “Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte” (1786), AA 08, 116 .

3. Como evidencia véase que Fichte en su quinta lección sobre el destino del académico no menciona problema alguno referido al “amour-propre” rousseauiano.

4. BG, GA I/3, 31. Véase también BG GA I/3, 41 y 45.

5. Por ejemplo el “impulso hacia la sociabilidad” (*gesellschaftliche Trieb*) en cuanto “impulso fundamental en el hombre” (*ein Grundtrieb des Menschen*) consistente en buscar fuera de sí mismo otros seres racionales semejantes a él. (BG, GA I/3, 37) Este impulso incluye el “impulso hacia la comunicación” y el “impulso hacia la recepción” de aquello que nuestros semejantes quieren comunicarnos. (BG, GA I/3, 44)

6. Fichte presupone la existencia de una “trayectoria del género humano ya prefijada a priori” (BG, GA I/3, 37) en cuya realización actúan impulsos para lograr una coordinación de las acciones de los individuos. Véase también el rol positivo de las necesidades naturales en el perfeccionamiento de la sociedad. (BG, GA I/3, 37-38) De allí que Fichte luego pueda decir: “Ahora se puede [...] calcular la marcha del género humano [e] [...] indicar los pasos específicos [...] a transitar”. (BG, GA I/3, 53) Esta historia a priori no garantiza el progreso sino la posesión de ciertos impulsos tendiente a llevarnos en la dirección correcta.

7. Cuando Fichte retoma la pregunta del *Segundo discurso*, a saber, “¿De dónde ha surgido la inequidad [moral] entre los hombres [sc. la diferencia entre los estamentos sociales]?” (BG, GA I/3, 42), en su respuesta no apela en absoluto a la noción de *amour-propre*, sino que remite sencillamente la inequidad en la sociedad a una combinación entre inequidad física y libertad individual de elección.

8. En este respecto Fichte podría haber aprendido más de Rousseau de lo que realmente aprendió. Sus esperanzas demasiado optimistas acerca del destino de la historia de la humanidad son una consecuencia de esto.

9. En este sentido vale decir que la visión hegeliana sobre el potencial positivo del impulso de reconocimiento depende en parte del tratamiento que dio Fichte a la misma idea (si bien, según veo yo, Hegel comprende mejor que Fichte las razones que llevaron a Rousseau a considerar este impulso como una amenaza constante para el bienestar del hombre).

10. “Servitude” y “asservir” son sinónimos de “dominación” (“domination”)y “dominar” (“dominer”), cf. Rousseau, J.-J., *Œuvres Complètes*, Gagnebin, B. & Raymond, M. (eds.), Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-69, vol. 3, 161-162.

11. Rousseau, J.-J., *Œuvres Complètes*, 3, 171.

12. Smith, A., *The Wealth of Nations*, ed. by E. Cannan, New York: Modern Library, 2000, 75-76.

13. Los aspectos de la dependencia humana originados en el *amour propre*, aun cuando no impliquen posesión de bien material alguno, también juegan un rol significativo en el hecho de hacernos dependientes de los demás y, de este modo, ponen en riesgo nuestra libertad. Si, por ejemplo, quiero que tengas una buena opinión sobre mi, puede suceder que me vea tentado a actuar de un modo que no yo sino tú deseas, y caer en esta tentación significa ya haber obedecido tu voluntad antes que la mía.

14. En su *Segundo discurso*, se entiende.

15. Fichte no utiliza el término ‘ *Anerkennung* ’ en estas lecciones, pero emplea el verbo ‘ *anerkennen* ’ en más de una ocasión.

16. BG, GA I/3, 34.

17. A diferencia del GNR, en BG Fichte utiliza indistintamente los términos ‘ *Gesellschaft* ’ and ‘ *Gemeinschaft* ’ (GA I/3, 37).

18. BG, GA I/3, 34.

19. BG, GA I/3, 37.

20. *Ibíd.*

21. BG, GA I/3, 38.

22. BG, GA I/3, 37.

23. Ciertamente se podría afirmar que Fichte aquí no está formulando la pregunta genética, sino antes bien la pregunta acerca de *¿qué evidencia tenemos para creer que existen seres racionales fuera de nosotros?* Tal vez ésta sea la mejor interpretación, sin embargo las referencias a un *Grundtrieb* dan a entender que Fichte está haciendo la pregunta genética. O dicho incluso de mejor modo: tal vez Fichte está confundido aquí. En todo caso, él sí hace la pregunta genética en su *GNR* .

24. BG, GA I/3, 37.

25. *Ibíd.*

26. BG, GA I/3, 31.

27. Esto es lo que Fichte llama “libertad (formal)”. (*GNR*, GA I/3, 351 y 404) Esta libertad consiste en la capacidad para elegir libremente. La persona *elige* entre un conjunto de acciones posible y *elige libremente* porque su elección es llevada a cabo de acuerdo con una concepción de un fin la cual supone espontaneidad. (*GNR* GA I/3, 349-351)

28. *GNR*, GA I/3, 359.

29. *GNR*, GA I/3, 342-343.

30. *Ibíd.*

31. En el punto II del § 7 del *GNR* (GA I/3, 385) Fichte pone en claro que a diferencia de lo que ha dicho antes, no considera las relaciones de derecho como condiciones de la autoconsciencia, sino como bases para la regulación de relaciones entre seres ya autoconscientes. En este texto Fichte tiende a utilizar *Gemeinschaft* en lugar de *Gesellschaft* , mientras que en *BG* , como ya he dicho, utiliza ambos términos indistintamente. (véase supra nota 17)

32. Véase distintas variaciones de esta frase en *GNR*, GA I/3, en: *SW*, III, pp. 353, 357 y 361.

33. *GNR*, GA I/3, 390.

34. En un lenguaje que recuerda la concepción de Brandom de reconocimiento Fichte dice: “me remito a una *ley* que vale para nosotros dos [...] Por esto me pongo en cuanto juez [...] Pero al referirme a aquella ley general contra él, lo estoy invitando a juzgar conmigo al mismo tiempo y lo exhorto a que tenga que reconocer que en este caso he procedido de modo consecuente contra él y así tenga que aprobarlo” (*GNR*, GA I/3, 356).

35. GNR, GA I/3, 409.

36. Actitudes prácticas, por supuesto, no meras “opiniones”.

37. Resulta difícil ver en qué medida una teoría que deduce de los requerimientos de una voluntad substancialmente auto-determinada derechos naturales podría desarrollar un derecho inalienable a la propiedad privada sin el concepto de personalidad. Si bien el *Sistema de la doctrina de las costumbres* de 1798 (SSL) establece un deber moral positivo a adquirir propiedad, esto sucede sólo por medio del concepto de personalidad y el deber moral de realizar la libertad formal individual (SSL, GA I/5, 246, 265, §§ 22-23). Fichte mismo admite esto en su escrito de 1793 acerca de la revolución francesa, cuando llega a la conclusión de que el derecho de propiedad podría ser alienado ya sea en parte ya sea en su totalidad. (BB, GA I/1, 315)

38. GNR, GA I/3, 407 y GA I/4, 20.

39. GNR, GA I/3, 418.

RESÚMENES

In the present paper I intend to investigate Fichte's use of the idea of *Anerkennung*, or recognition –the end that our *amour-propre* leads us to seek – in his positive account of how humans can realize, all at once, virtue, freedom, and rationality. In other words, I will examine how Fichte appropriates Rousseau's complex theory of *amour-propre* and human recognition. My claim is that even though Fichte underestimates the dangers to human well-being posed by our drive to be recognized by others, he can be credited with discovering in that same human need a potential for avoiding those dangers that Rousseau was only dimly aware of.

ÍNDICE

Keywords: Fichte, Rousseau, romanticism, recognition, amour-propre

AUTORES

FREDERICK NEUHOUSER

Barnard College

La teoría del reconocimiento de Fichte como teoría social de la individualidad

Juan Ormeño Karzulovic

|

- 1 De un tiempo a esta parte hay una creciente atención de la literatura por el “reconocimiento”, que debe ser entendido como título general de un importante fenómeno social y como nombre bajo el cual se agrupa una serie de teorías de distinto tipo. Esta atención creciente se debe a que las teorías del reconocimiento prometen ofrecer un tipo de fundamentación última a la filosofía social y política que estaría en condiciones de competir con lo que podríamos llamar el “individualismo metodológico”.¹
- 2 Este último se halla a la base de los impresionantes logros intelectuales de la filosofía social y política de la modernidad, así como de la comprensión liberal contemporánea del derecho y del Estado y de nuestro entendimiento actual de la libertad (en sentido social y político relevante). Las teorías contractualistas clásicas, así como también la de John Rawls, presuponen, implícita o explícitamente, que el argumento último para justificar la autoridad de la ley y de las instituciones –y *a fortiori* de toda restricción o limitación de la acción libre- es el consentimiento, tácito o expreso, de los individuos.²
- 3 Se suele criticar a las teorías contractualistas aduciendo diversas razones: o bien que la situación contractual originaria (y sus presupuestos: un “estado de naturaleza” o una “posición originaria”) nunca ha ocurrido y que, por lo tanto, es una explicación falsa acerca del origen de la autoridad de las instituciones;³ o bien que aceptado el carácter ficticio o meramente hipotético de tal acto y sus presupuestos, difícilmente podría derivarse de ellos ningún tipo de compromiso vinculante.⁴ Con todo, quienes estén familiarizados con la teoría constitucional o con el carácter contrafáctico de la argumentación en la teoría del derecho comprenderán rápidamente que la idea de un “contrato originario” funciona como una justificación

contrafáctica de la autoridad de las instituciones y de nuestras prácticas de imputación de responsabilidad; que al proceder de este modo, la teoría del contrato funciona como un modelo de explicitación de que es racional para cada individuo (sea en el sentido de conveniente, sea en el sentido de moralmente mandado) obedecer a las instituciones capaces de ser soportadas por el consentimiento unánime o por el acuerdo perpetuo de las partes. Y, por tanto, de lo que se trata es de la justificación normativa de la pretensión de autoridad de esas instituciones (de modo que el modelo del contrato puede funcionar como criterio para probar la legitimidad de cualquier autoridad fáctica).

- 4 El liberalismo, en sus múltiples variantes, hace de este individualismo metodológico la base de su programa (si es que tiene alguno que sea reconocible). Algunos críticos del liberalismo han optado por criticar a este último apuntando su artillería a ese individualismo que, según estos críticos, es un presupuesto ontológico falso: los individuos de la teoría liberal o bien nunca fueron niños (y, por tanto, nunca fueron introducidos por otros en la racionalidad estratégica, como mínimo, ni tampoco fueron introducidos al aprecio de ciertos valores por otros individuos siempre organizados de alguna manera –en familias, clases sociales, naciones). No responde el liberalismo: las partes del contrato se erigen desde siempre como adultos racionales que tienen claros sus intereses y desean maximizarlos. O bien, el sujeto típico del liberalismo es un sujeto que, en lugar de estar conformado por los valores y fines que en su biografía ha llegado a apreciar, puede erigirse sobre ellos y adoptar un punto de vista impersonal para juzgarlos como dignos de aceptación o rechazo.⁵ O también, que el sujeto que el liberalismo supone es un egoísta racional, etc. Todo esto puede ser en parte cierto, sin que ello implique ningún daño real para una concepción liberal de la sociedad justa: pues una vez que, por razones históricas, hemos llegado a apreciar que todos los seres humanos deben ser concebidos como poseedores de una dignidad igual y que, en consecuencia, nadie tiene derecho sólo a instrumentalizar a otros (tal como sostiene la fórmula de la humanidad del imperativo categórico kantiano), y luego que hemos reconocido que, en principio, todos (esto es, cada uno) somos igualmente libres, entonces toda restricción debida a la socialización en ciertas tradiciones y ambientes parece perder toda capacidad apelativa. Podemos haber sido criados de esta forma o de otra, haber llegado a apreciar tales y cuales valores, pero nada de eso puede limitar normativamente nuestra capacidad de actuar de acuerdo a principios que nos parezcan justificados. O, de modo inverso, sostenemos que ciertas prácticas, que creemos que vulneran la dignidad humana, no se hacen legítimas porque se las justifique apelando a tradiciones y culturas particulares.

- 5 Las teorías del reconocimiento derivan su interés del hecho de que ofrecerían una teoría filosófica –esto es, normativa, aunque con sólidas bases empíricas– de lo que podríamos llamar una intersubjetividad “originaria”. Es decir, no sólo es un hecho el que llegamos a ser los individuos que creemos ser en la vida adulta gracias a nuestra “participación” en familias, clases sociales, sistemas económicos y de gobierno, sino que además tomar en cuenta esta intersubjetividad “originaria” permitiría explicar no sólo la propia fuerza normativa del “individualismo liberal”, sino también dar cuenta del origen y fuerza apelativa de varias y constantes crisis típicas de las sociedades democráticas contemporáneas, ofreciendo de este modo o bien un correctivo al liberalismo, que lo ampliaría (es el caso de Ch. Taylor), o una sólida justificación normativa para una crítica de la sociedad liberal-capitalista (el caso de A. Honneth).
- 6 Aunque el tema del reconocimiento tenga su origen en Rousseau, el punto normativo esencial de semejante teoría fue puesto sobre la mesa de discusión por Fichte.⁶ El punto esencial es que no podríamos “ser libres” (en un sentido que habría que especificar) ni entender la significación normativa de nuestra libertad individual sin un reconocimiento de tal libertad por parte de otros. O, para ponerlo en palabras de Robert Pippin, no podemos ser libres solos.⁷

||

- 7 En sus *Fundamentos del derecho natural* (FDN) Fichte presentó una teoría, según la cual uno no puede captarse, percibirse o experimentarse como un agente autoconsciente (y libre) a menos que sea reconocido como un individuo semejante por otro agente de las mismas características.⁸ El derecho en general es la condición que hace tal reconocimiento recíproco posible y, por lo tanto, una comunidad de agentes libres –una comunidad jurídica y políticamente estructurada– es condición de la autoconciencia práctica (como veremos, de nuestra capacidad de responder adecuadamente a razones).
- 8 En lo que sigue, presentaré el argumento de Fichte de forma esquemática, tratando de evitar las referencias textuales. Según Fichte –quien dice seguir en esto a Kant– la posibilidad de tener conciencia de objetos en general –esto es, de tener experiencia y, por tanto, conocimiento empírico– presupone autoconciencia. En toda interacción cognitiva de la mente con el mundo, éste se presenta a la conciencia ya categorizado, ya mediado por el pensamiento conceptual. De modo que la objetividad del mundo es su posibilidad de ser aprehendido conceptualmente. Esta autoconciencia, que Fichte llama también “subjetividad” o “yoidad”(Ichheit) no es, a su vez, una

autoconciencia empírica (tener experiencia de sí mismo –esto es, conocimiento empírico de sí- requiere también conceptos), sino que es una actividad pura, sin substrato. Por ello, porque es condición de posibilidad de los objetos, es que esta actividad, en su modo puramente teórico, no es separable –sino analíticamente- de la conciencia de objetos: aquella actividad pura cristaliza en esta consciencia. Para decirlo con Fichte: tenerse a sí mismo como objeto requeriría una re-flexión de la conciencia sobre sí misma, pero el objeto de la consciencia empírica nunca es su propia actividad. En cuanto mera “inteligencia”, la autoconciencia –el Yo- no se capta a sí misma, sino al mundo (y a los agentes autoconscientes en tanto partes del mundo –esto es, no en tanto agentes autoconscientes, sino en tanto objetos capaces de interactuar causalmente con otros objetos). Es más, como mera “inteligencia”, el Yo es totalmente general (un juicio objetivo lo es porque puede ser, en principio, determinadamente verdadero o determinadamente falso para cualquier sujeto epistémico; las razones que respaldan una creencia verdadera, si guardan la relación apropiada de justificación con ella, podrían ser asumidas por cualquiera (o rechazadas por cualquiera en todo otro caso). O, dicho de otro modo, para el modo teórico de comportarse las diferencias entre los distintos agentes son irrelevantes).

- 9 En suma: en la aprehensión teórica la subjetividad en general está constreñida por los objetos que aprehende, sin que de esta restricción se siga necesariamente para ella una percepción de su propia actividad teórica (la conceptualización) como distinta (o separada) de los objetos de experiencia (lo conceptualizado). Sin embargo, como agente en el mundo que se propone fines, el sujeto tiene que presuponer a) que es libre (podría haberse propuesto otro fin o ninguno) y b) que puede influir de hecho en el curso del mundo. Es decir, sólo en tanto *voluntad* puede el “ser racional” captarse como lo que en realidad es: una autoconciencia finita, y captarse, por tanto, como pura actividad de un individuo. ⁹
- 10 La actividad práctica de un sujeto, el proponerse un fin y tratar de realizarlo, presupone la existencia de un mundo independiente del sujeto. En consecuencia, en su actividad práctica el sujeto *se capta a sí mismo* como limitado por un mundo independiente de su voluntad y se capta a sí mismo como un ser racional finito (como un individuo), que actúa causalmente sobre los objetos del mundo. La diferencia entre éstos y el sujeto, es que el sujeto es (o, más bien, se concibe a sí mismo como) “libre”. ¹⁰
- 11 Sin embargo, de la mera causalidad del individuo racional en el mundo no se sigue la conciencia de su libertad, sino sólo la conciencia de la limitación de su actividad libre en la aprehensión y en la acción (varias circunstancias pueden impedirme realizar mis fines; por otra parte, yo sólo puedo realizarlos en la medida en que mis acciones se acoplen a la necesidad

natural. Es decir, la mera acción instrumental no es suficiente aún para que el agente pueda captarse como individuo libre –esto es, autodeterminado). Además, la mera reflexión privada sobre la actividad causal del sujeto hace de ella un objeto empírico más. Es decir, no podemos aprehender en ello nuestra *propia* actividad. El problema es: ¿cómo puedo representarme a mí mismo como libre si toda representación ha de ser objetiva y no reflexiva?

- 12 El sujeto puede captarse como una autoconciencia finita y libre, como un agente individual, sólo cuando, en lugar de captarse simplemente como limitado en la aprehensión teórica y en la acción instrumental, se limita a sí mismo (para decirlo con Fichte, cuando “pensamos un estar determinado del sujeto a la autodeterminación, una exhortación al mismo para decidirse a una actividad causal” (FDN 128; GA I/3, 342). La primera limitación mencionada la experimenta el sujeto como un “choque externo” (como independencia del mundo respecto del sujeto epistémico y como resistencia del mundo a la actividad causal del sujeto). La segunda limitación mencionada, en cambio, sólo puede deberse a una exhortación cuya forma general es: “¡Sé libre!” o “¡Actúa autónomamente!”. Esta exhortación es concebida por Fichte como la expectativa normativa que otro ser racional finito (otro agente individual) te dirige. Es una expectativa: se espera de ti que te comportes de cierta manera en el futuro; es normativa: podrías defraudarla. Te la dirige otro: al sujeto debe dársele externamente un objeto (en la sensación) que no lo determine causalmente (por ejemplo, por la aplicación de fuerza sobre su cuerpo), sino que lo llame a limitarse. Esta otra limitación no es el mundo independiente de la mente ni su resistencia, sino otra voluntad inteligente, que se expresa en un cuerpo como el tuyo.¹¹ Es decir: tienes que pensarla necesariamente como presuponiendo tu capacidad de responder a razones (de lo contrario no tendría ningún propósito interpelarte de este modo) y, por tanto, debes pensar la causa de esta interpelación como siendo ella misma sensible a razones. Por lo mismo, esa otra voluntad, la causa de tu autolimitación, al sólo interpelarte, en lugar de pretender forzarte, se ha puesto como limitando ella misma su libertad respecto de ti. Fichte concluye de esto: “La relación entre seres libres entre sí es por eso la acción recíproca mediante la inteligencia y la libertad. Ninguno puede reconocer al otro si ambos no se reconocen recíprocamente; y ninguno puede tratar al otro como un ser libre si no se tratan así los dos recíprocamente”. (FDN 137; GA I/3, 351)
- 13 ¿Qué consecuencias podemos extraer de estas consideraciones? Tres son aportadas por el propio Fichte. La primera es una reivindicación del carácter eminentemente plural de lo propiamente humano. En un espíritu muy cercano al de Arendt, Fichte afirma que el concepto de ser humano no es el de un individuo sino el de un género e implica necesariamente una pluralidad de seres humanos.¹² Pero es más radical que Arendt: dada la universalidad de

lo humano, todo miembro de la especie debe ser educado para estar a la altura del género.¹³ Ser un ser humano, en este sentido, no es una clasificación biológica y consecuentemente, ser un individuo humano requiere la participación de otros individuos humanos. La segunda especifica lo humano como participación en una comunidad constituida por individuos capaces de dar y recibir razones y de responsabilizarse por ello –es decir, una comunidad de agentes que son libres, porque son racionales.¹⁴ La tercera se sigue de las anteriores; un individuo humano es, precisamente, el resultado de esta “acción recíproca libre mediante y según conceptos” porque sólo en esta acción común el individuo puede ser identificado por los otros por lo que él mismo afirma ser, si es que actúa como un agente racional: “El concepto de individualidad es, en la manera indicada, un *concepto recíproco*, esto es, que sólo puede pensarse en relación con otro pensar y está condicionado según la forma por éste, por el *mismo* pensar. Él es posible en todo ser racional sólo en tanto que es puesto como cumplido por otro. Nunca es por consiguiente *mío*, sino, según mi propia confesión y la confesión del otro, *mío* y *suyo*, *suyo* y *mío*: un concepto común en el que dos conciencias se reúnen en una sola” (FDN 140; GA I/3, 354).

III

- 14 Ahora bien, ¿cómo deberíamos evaluar estos resultados? ¿Tienen alguna incidencia en el contexto más amplio que mencioné al principio? No me parece una cuestión fácil de decidir, por varias razones. En primer lugar, me parece obvio que la “individualidad humana” que la relación de reconocimiento recíproco establece, nada tiene que ver con las condiciones de individuación de objetos –es decir, que el reconocimiento recíproco no hace posible la existencia física de individuos ni tampoco su identidad numérica como objetos de conocimiento teórico.¹⁵ Pues independientemente de cómo tenga que lidiar la filosofía teórica de Fichte con los criterios de individuación cualitativa (no numérica) de objetos, los criterios para la misma son todavía demasiado pobres para caracterizar al sujeto humano individual –esto es, a un agente racional. De allí que lo que implique la noción de individualidad humana (o práctica) necesite ser aclarado y especificado, cuestión que, creo, no puede hacerse sin especificar mejor qué tipo relación establecen los agentes entre sí cuando pertenecen a una comunidad regulada por el derecho. Por ejemplo, Fichte sugiere que el derecho a la vida, la integridad física y la propiedad presuponen ese reconocimiento mutuo. Sin embargo, no se puede apreciar a primera vista si para fundar el derecho de propiedad (o el principio del derecho en general: “limita tu libertad de tal manera que también el otro pueda ser libre a tu

lado” FDN 174; GA I/3, 387) se requiera esa intersubjetividad originaria, condición de posibilidad de la autoconciencia individual, por la que ha argumentado Fichte al inicio de FDN. Que el derecho en general (vgr. la libertad) y el derecho de propiedad presupongan el mutuo reconocimiento entre agentes capaces de reivindicar esa titularidad es asumido ya por Kant, sin que éste nunca abandone el individualismo metodológico (Más aún: semejante individualismo posibilita elevar pretensiones normativas acerca del uso exclusivo de cosas, pues sólo otros agentes, potencialmente propietarios, pueden ser los destinatarios de pretensiones propietarias).¹⁶ Incluso, es posible explicar la teoría desarrollada de la propiedad de Fichte (como lo hace James, por ejemplo) sin darle a la noción de reconocimiento un lugar especial.¹⁷ Y, entonces, sin una detenida exploración de la completa doctrina del derecho de Fichte, no puede aclararse qué consecuencias se derivarían de su teoría del reconocimiento para la teoría social -si es que se deriva alguna. En segundo lugar, la propia doctrina fichteana del derecho es una teoría contractualista (es decir, es una teoría que reconstruye las bases normativas de la autoridad de las instituciones bajo el modelo del consentimiento individual). Y aunque lo haga teniendo en cuenta que ningún contrato puede siquiera llegar a tener lugar a menos que exista algún tipo de “reconocimiento” (o, más precisamente dicho, de “acuerdo” fundamental) de naturaleza pre-contractual, Fichte tiene claro que en condiciones modernas lo que hace de los compromisos contractuales algo vinculante es, precisamente, el egoísmo de las partes. -esto es, la posibilidad de que la expectativa de cualquiera de las partes quede defraudada y que, por tanto, se pueda frustrar el mutuo reconocimiento¹⁸. Hay una tensión, creo, entre el tono irónico del reconocimiento, en tanto condición de posibilidad de la autoconciencia individual del agente libre, y la justificación que la posible defraudación del reconocimiento ofrece al uso de la coacción en el derecho. Una conclusión posible, pero que a un cierto liberalismo le gustaría extraer de aquí, es que el hecho de que tengamos que vivir bajo instituciones jurídicas cada vez más imbricadas en todos los aspectos de la vida social es, simplemente, el precio que tenemos que pagar por el despliegue de nuestra libre individualidad. Otra conclusión, menos liberal, apuntaría a una individualidad cuyas pretensiones, lejos de ser elementales, son una conquista, precaria, de la vida común bajo instituciones jurídicas, que para poder ser mantenidas -en principio para todos- requieren de intervención y regulación estatal-colectiva. ¿Modifica esto de algún modo substantivo la fundamentación normativa de nuestra vida social? Creo que pese a ser prometedora, mi propia exploración de la teoría fichteana del reconocimiento es todavía muy preliminar.

Referencias

- 15 Fichte, J. G., (1994) *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia. (FDN)* Trad. de J. L. Villacañas, M. Ramos y F. Oncina, estudio introductorio de J. L. Villacañas. Madrid: C. E. C.
- 16 Arendt, H., (1997) *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- 17 Bernstein, J. M., (2010) "Recognition and embodiment: Fichte's materialism", H-C. Schmidt am Busch y C. Zurn (eds.) *The philosophy of recognition. Historical and contemporary perspectives* . Lanham: Lexington Books, pp. 47-87.
- 18 Dworkin, R., (1989) "The original position", en N. Daniels (ed.) *Reading Rawls . Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice* . New York: Basic Books, pp. 16-53.
- 19 Honneth, A., (1992) *Kampf um Anerkennung. Zur Grammatik der sozialen Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 20 Hume, D., (1998) *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos.
- 21 James, D., (2011) *Fichte's social and political philosophy: property and virtue* . Cambridge: Cambridge University Press.
- 22 Kant, I. (1986) *Die metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Hg. von B. Ludwig.. Hamburg: Felix Meiner Verlag
- 23 Kersting, W., (1994) *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- 24 Neuhouser, F., (2010) "Rousseau and the human drive for recognition (amour proper)", en: H-C. Schmidt am Busch y C. Zurn (eds.) *The philosophy of recognition. Historical and contemporary perspectives* . Lanham: Lexington Books, pp. 21-46.
- 25 Pippin, R., (2008) *Hegel's practical philosophy. Rational agency as ethical life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 26 Rawls, J., (1999) *A Theory of justice* . Revised edition. Cambridge MA: Harvard University Press.
- 27 Sandel, M., (2000) *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- 28 Taylor, Ch. et al., (1994) *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Edited and introduced by Amy Gutmann. Princeton: Princeton University Press.
- 29 Wiggins, D., (2001) *Sameness and substance renewed*. Cambridge: Cambridge University Press.

NOTAS

1. Honneth 1992 y Taylor 1994.
2. Kersting 1994 y Rawls 1999.
3. Por ejemplo, Hume 1998: 652 *passim*.
4. Dworkin 1989: 17 s.
5. Sandel 2000.
6. Neuhausser 2010 y Bernstein 2010.
7. Pippin 2008.
8. “...el ser racional no puede pensarse como tal con autoconciencia, sin ponerse como *individuo*, como uno entre muchos seres racionales que él admite fuera de él, en la misma medida en que se admite a sí mismo”. (FDN 108; GA I/3, 319).
9. “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 no percibiría el mundo, luego no sería inteligencia, si no fuera un ser práctico” (FDN 119; GA I/3, 332).
10. “El Yo es determinable al infinito, el objeto está determinado de una vez y para siempre, porque es tal. 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 para siempre como es, fue y será. En el Yo reside el fundamento último de su acción; en el objeto el de su ser, pues no tiene nada más que ser” (FDN 125; GA I/3, 338).
11. “La exhortación es la materia del operar y una actividad causal libre del ser racional a la que invita es su fin final. El ser racional en modo alguno debe ser determinado y forzado a actuar mediante la exhortación, como sucede con lo causado por la causa en el concepto de causalidad; sino que debe autodeterminarse a la acción sólo en virtud de aquella exhortación. Pero si debe suceder esto, ante todo debe comprender y concebir la exhortación, y cuenta con su conocimiento previo. La causa de la exhortación, puesta fuera del sujeto, tiene que suponer al menos la posibilidad de que el último pueda comprenderla y concebirla, pues de otra manera la exhortación no tiene fin alguno. La finalidad de la misma está condicionada por el entendimiento y por la libertad del ser al que ella se dirige. De ahí que esta causa haya de tener necesariamente el concepto de razón y libertad; por tanto, él mismo tiene que ser un ser capaz de conceptos, una inteligencia y, en la medida en que ha quedado demostrado que esto no es posible sin libertad, también un ser libre, por consiguiente, un ser racional, y tiene que ser puesto como tal” (FDN 131; GA I/3, 345).
12. “Si debe ser el hombre, entonces tienen que existir muchos” (FDN 133; GA I/3, 347). Y un poco más adelante: “...el concepto de hombre no es el de un individuo, pues esto es impensable, sino el de un género” (FDN 134; GA I/3, 347). Sobre la coincidencia, a este respecto con Arendt, véase Arendt 1997. Sobre la necesidad de presuponer una

pluralidad de miembros de una clase designada por medio de un concepto sortal (vgr. “persona”), véase Wiggins 2001.

13. “La exhortación a la espontaneidad libre es lo que se llama educación. Todos los individuos tienen que ser educados para llegar a ser hombres, pues de otra manera no llegarían a serlo” (FDN 134; GA I/3, 347).

14. “El carácter propio de la humanidad, sólo por el cual toda persona se afirma de manera incontrovertible como hombre, es aquella libre acción recíproca mediante y según conceptos, aquel dar y recibir conocimientos” (FDN 134; GA I/3, 348).

15. Los criterios de clasificación e individuación de (tipos de) objetos no son, en principio, independientes de lo que a una comunidad le parece importante y significativo. Así, una comunidad cuya existencia depende de su capacidad de discriminar la flora y la fauna de su entorno podrá desplegar una muy sofisticada clasificación de animales y plantas, al tiempo que su capacidad de discriminar minerales, por ejemplo, puede ser relativamente pobre. Tampoco podemos contar como un simple dato qué rasgos de nuestra experiencia del mundo contaremos como objetos individuales y cuáles otros como propiedades de objetos individuales y cuáles otras como meras relaciones entre unos y otras. Así y todo, no creo razonable pensar que el mero “acuerdo” de una comunidad particular baste para determinar la objetividad de las categorías que dicha comunidad aplica a la experiencia. De modo que deberíamos distinguir entre formas de reconocimiento intersubjetivo –en principio, compatibles con cualquier tipo de comunidad- y formas de reconocimiento “racional” –esto es, compatibles sólo con una comunidad estructurada por medio de instituciones racionales. Nótese, por último, cuánto más complejos que los objetos físicos de la experiencia ordinaria resultan ser los tipos de “objetos sociales” que deben ser distinguidos en una comunidad: si tomamos como ejemplo la propiedad, se puede reivindicar título posesorio sobre cosas físicas, sobre prestaciones de personas e instituciones e, incluso, sobre “derechos”. O, en otra esfera, la diferencia entre “niño” e “hijo”. En este ámbito, el reconocimiento recíproco constituye el fundamento de toda clasificación. Pero eso no nos ofrece todavía una justificación racional de la institución de la propiedad o de la familia.

16. Kant 1986. Véase su distinción entre el mío y tuyo innatos, que presupone al agente individual como elemento básico de cualquier comunidad jurídica, y el mío y tuyo exteriores que deben ser siempre adquiridos (AA 06, 237 s.). Véase también el § 6 en el que se deduce el concepto de propiedad meramente jurídica a partir del postulado jurídico según el cual ningún potencial objeto del arbitrio puede ser considerado objetivamente *res nullius*. Por último, considérese el texto del § 8: “Si declaro –de palabra o con hechos- que quiero que algo externo sea mío, declaro por tanto que cualquier otro está obligado a abstenerse del objeto de mi arbitrio; una obligación que nadie tendría de no mediar este acto jurídico mío. Pero en esta pretensión yace igualmente la aceptación de estar recíprocamente obligado con cada otro a una abstención de la misma proporción en vista a lo suyo externo...” (AA 06, 255). La traducción es mía.).

17. James 2011. Para ser justos, James toma en cuenta la cuestión del reconocimiento mutuo y el rol que esta juega en la posibilidad de configuración de la identidad (individualidad) práctica del agente. Con todo, dado que el reconocimiento mutuo es condición de posibilidad de una comunidad jurídica, pero cuya constitución es meramente contingente, James desplaza su atención a las condiciones de aplicabilidad del concepto de derecho, cuestión en que el derecho de propiedad y el estado juegan un rol central. Nótese, en todo caso, qué entiende James por “orden liberal”: “By a liberal political order I have in mind one that guarantees the right to property, understood as the right to exclude others from the use or benefit of something, and to dispose of it as one pleases; that regards restrictions on human freedom as something that should be kept to an absolute minimum, which requires establishing firm and effective guarantees against any attempt on the part of the state to interfere unduly in the lives of individuals; and that does not rest on any particular conception of the good life, but instead aims to make it possible for individuals to pursue their own personal conceptions of the good life, as long as they do not thereby prevent others from doing the same” (7 s.).

18. “Esta potencia [coactiva] es puesta como medio para alcanzar la seguridad recíproca, cuando no existen la buena fe y la confianza, y para ningún otro fin. Luego podría quererla sólo quien quiere aquel fin, pero este debe quererla también necesariamente. Aquellos que hemos puesto como contratantes son quienes quieren el fin; por consiguiente ellos y sólo ellos pueden ser los que quieren el medio. Su voluntad está unida en querer este fin, y únicamente en él, y su voluntad debe estar unida también en querer el medio, es decir, deben hacer entre sí un contrato para instituir una ley de coacción y una potencia coactiva” FDN 220; GA I/3, 430.

RESÚMENES

My aim in this paper is to explore the Fichtean theory of recognition and to assess the consequences it has, if any, for the liberal conception of individuality. In order to become an individual agent, according to J. G. Fichte, a human being must be recognized as such by another individual agent, what in turn cannot be possible unless the first one recognizes the latter as such an individual too. I take this mutual-recognition-relationship to be potentially troublesome to both liberalism, as a political doctrine, and contractarianism, then both presupposes a free individual agent, self-interested and morally responsible, as the basic element of the normative reconstruction of the institutions of modern social life. But if the theory of mutual recognition holds true, then that elementary presupposition would not. And if it were so, what consequences would follow for methodologically individualistic social

sciences and political theories? Here I will consider, first, in what sense a recognition theory of a Fichtean sort may be a problem for liberalism and contractarianism; second, I will try to rebuild the original Fichtean argument in order to assess its strength; and, finally, I will try to draw some preliminary conclusions of Fichte's theory for social and political theory .

ÍNDICE

Keywords: self-consciousness, recognition, methodological individualism, liberalism, contractarianism

AUTOR

JUAN ORMEÑO KARZULOVIC

Universidad Diego Portales

A encruzilhada do reconhecimento no direito natural do Fichte de Jena: política e representação da alteridade

Faustino Oncina Coves

Tradução : Vasco de Jesús

NOTA DO AUTOR

Este trabalho surgiu no âmbito do projecto de investigação “Hacia una Historia Conceptual comprehensiva: giros filosóficos y culturales” (FFI2011_24473) do Ministerio de Economía y Competitividad, e foi concluído durante uma estada no *Zentrum für Literatur-und Kulturforschung* e na *Technische Universität* de Berlim graças ao apoio do Vicerrectorado de Investigación y Política Científica da Universitat de València. Quero manifestar o meu agradecimento aos meus anfitriões em Berlim: Ernst Müller, Falko Schmieder e Thomas Gil.

- ¹ Provavelmente tereis [já] ouvido falar do escândalo que provocou na Alemanha o livro de uma figura pública, antigo senador de finanças na coligação entre o SPD e Os Verdes pelo Estado de Berlim, membro conspícuo do Partido Social-Democrata [alemão] a quem foi movido, sem êxito, um processo de expulsão desse mesmo partido, dirigente do afamado Banco Central alemão, ou [melhor], ex-dirigente – pois que foi apresentado um requerimento ao Presidente da República para que fosse afastado desse Olimpo do euro. Para além de nos brindar com uma definição genética dos judeus no seu best-seller *Deutschland schafft sich ab* (A Alemanha derroga-se, suprime-se, desfaz-se), que desde Agosto de 2010 (ano da sua publicação) tem sido sucessivamente reeditado, Thilo Sarrazin – é esse o nome da figura aludida – serviu manchetes como esta, de bandeja, à imprensa cor-de-rosa ou sensacionalista: “Árabes e turcos só servem para vender fruta e hortaliça” ¹. Foi ao abrigo do vendaval causado por este campeão de vendas que assistimos à solene notícia da morte do multiculturalismo, proclamada com ares

nietzscheanos pela Chanceler Angela Merkel perante a juventude Democrata-Cristã no Outono de 2010. (“Multikulti ist tot”). Ainda que obviamente não se deva confundir uma coisa com a outra, o certo é que ambos os acontecimentos partilham um fundo comum que, claro está, não é exclusivo da Alemanha. O Primeiro-Ministro inglês, David Cameron, entoou o mesmo requiem um ano depois da sua colega germana. Trata-se da celeberrima dialéctica «nós – eles», que ao longo da história assumiu diversas roupagens, algumas verdadeiramente sinistras: «nativos–bárbaros», «amigos–inimigos», «sobre-humanos–infra-humanos»,... Entre os nichos culturais tradicionais destas dicotomias destaca-se explícita ou implicitamente o fichteanismo. Johann Gottlieb Fichte proveu munição abundante a esta retórica de antagonismos beligerantes nos seus berlinenses *Discursos à nação alemã*, publicados em 1808 ². Sem dúvida que é primordialmente uma tendenciosa interpretação ideológica da última fase do seu pensamento aquela que instiga a perseguição ao estrangeiro – se bem que tão-pouco na sua fase jacobina (nas suas *Contribuições* de 1793 destinadas a defender a Revolução Francesa contra as hostes reaccionárias) [Fichte] se abstinha de escançar afirmações abomináveis que avolumaram a antologia de frases feitas do anti-semitismo:

“Que se pode esperar de um povo..., que vê em todos os outros povos os descendentes daqueles que os expulsaram da sua pátria, amada até ao fanatismo...; que é excluído dos nossos repastos, dos nossos prazeres e do doce intercâmbio de alegria entre os corações pelo vínculo mais forte que a humanidade possui, pela sua religião...? [...].

- 2 Longe destas páginas... o hálito envenenado da intolerância! Aquele judeu que consegue chegar até ao *amor universal da justiça, dos homens e da verdade* apesar das firmes e inclusivamente intransponíveis trincheiras que encontra diante de si é um herói e um santo. Não sei se os terá havido ou se os há. Estarei disposto a acreditar nisso mal os veja. [...]. Devem gozar dos direitos do homem, mesmo quando não no-los reconheçam, pois são homens, e a sua injustiça não nos autoriza a comportarmo-nos como eles. [...]. Mas quanto a conceder-lhes os direitos civis, eu, pelo menos, não vejo outro remédio senão cortar-lhes a cabeça a todos uma noite destas e substituí-la por outra em que já não haja nem uma só ideia judaica. E quanto a protegermo-nos deles, não encontro outra solução senão conquistar a sua terra prometida e mandá-los todos para lá” ³.
- 3 Este anti-semitismo num revolucionário fervoroso está em sintonia com outra pérola asquerosa de Kant: “a mestiçagem não fez senão degradar a boa raça sem elevar proporcionalmente a má (do que é testemunho, por exemplo, o cruzamento de americanos com europeus ou o destes com a raça negra)” ⁴. [É] claro que não descobrimos nada [de novo] ao atestar que nem tudo é luminoso no Iluminismo e que a drenagem dos preconceitos não funcionou a

pleno rendimento, quer pela sua incapacidade para eliminar os antigos, quer pela sua capacidade para gerar novos [preconceitos].

- 4 Entre a fase em que Fichte era um viajante incansável que, destituído academicamente, atravessava fronteiras em busca da mera subvenção que lhe permitisse entregar-se à filosofia e a sua estada em Berlim na altura em que os Estados alemães se esgarçavam perante a pujança de Napoleão e se começava a forjar a Universidade humboldtiana, despontam os anos gloriosos do seu magistério em Jena. Num quinquénio (de 1794 a 1799), desenvolverá uma filosofia da intersubjectividade pouco frequentada e que não casa com a salmodia nacionalista e xenófoba com que sempre se salpicam as notas biográficas deste autor multifacetado.
- 5 A Universidade de Jena é hoje uma das universidades alemãs mais pequenas, mas no início do século XVIII era, com 1800 estudantes, a maior de todas. Contudo, seguiu-se-lhe um período de decadência em que esteve à beira do colapso. Tinha-se tornado antiquada e o número de matriculados caiu vertiginosamente. Há que agradecer o seu renascimento ao ducado de Sachsen-Weimar-Eisenach, que se esforçou por contratar talentos promissores.
- 6 Mas não eram só as circunstâncias políticas, o avanço da roseta revolucionária até às margens do Reno – também as monetárias traziam a Universidade desassossegada. Atraíram-se jovens brilhantes para ocupar cátedras mas não podia oferecer-se-lhes nada para conservá-los. Quando se tornavam célebres, partiam para uma Universidade mais bem dotada. Foi assim que Jena perdeu Reinhold, que granjeou a fama de ser o delfim de Kant.
- 7 Fichte foi o seu sucessor a partir de 1794, embora se soubesse que era o autor de panfletos radicais que apareceram após a decapitação de duas cabeças reais (as de Luís XVI e Maria Antonieta) e quando boa parte do estamento douto, assustado pelo rumo dos insurrectos, começou a cantar a palinódia. Os estudantes acudiram a rodos. As suas aulas estavam repletas e deparava-se amiúde com um contingente de 500 pessoas. Eram os dias do romantismo temporão, que ali fixou a sua sede, convertendo a pequena Jena numa metrópole espiritual. Em 1801 dissolveu-se essa Atenas germânica que gostava de fichtear – um neologismo que Schlegel e Novalis cunharam como sinónimo de filosofar.
- 8 Mas antes desencadeou-se a querela do ateísmo. Fichte despertou receios desde o início. Já em 1794 se difundira o rumor de que ensinava publicamente que daí por 20 ou 30 anos já não haveria nem reis nem príncipes. Em 1798, o filósofo foi acusado de propagar blasfémias e em seguida despedido. Não ignorava os verdadeiros motivos [por trás] da sua perseguição: “Para eles, sou um democrata, um jacobino [...]. Não é o meu ateísmo o que eles perseguem

judicialmente, mas sim o meu democratismo” (GA I/6, 72-73).

- 9 Em 1799, quase todos os estudantes assinaram uma petição: “Com ele (Fichte) perdemos uma das principais razões da nossa permanência aqui”. No prazo de um ano, o número de matriculados minguou 41%. O êxito dos seus cursos dificilmente tem paralelo. A sua geração representa um ponto de inflexão na didáctica universitária que [em vez] de se centrar na exegese de livros canónicos passa a ser forja das cosmovisões elas mesmas, encarnando paradigmaticamente o axioma humboldtiano da unidade entre docência e investigação. A aura de Fichte deve-se à sua atitude provocante e até mesmo provocatória, particularmente sedutora para os discentes, mas antes do mais às suas prelecções e [aos seus] seminários. Na sua cátedra congregavam-se ouvintes vindos de diversos estados alemães e estrangeiros. Esta personalidade e o seu verbo fascinavam ao mesmo tempo que obrigavam a uma concentração extrema. Enquanto alguns se entusiasmavam com ele, outros troçavam das palavras monstruosas com que fornecia a sua linguagem. A partir do Inverno de 1795, consagrou vários semestres à sua filosofia do direito – e o seu livro *Fundamento do direito natural segundo os princípios da Doutrina da Ciência* foi elaborado não só no calor do debate com os clássicos e os contemporâneos mas também no fragor da sua discussão com os alunos.
- 10 A etapa de Jena constitui um manancial das incertezas e dos enganos que ainda hoje nos melindram, fixando limites de que ainda não nos afastámos e dentro dos quais não aprendemos ainda a estar. A partir dos princípios da *Doutrina da Ciência* (1794) foi primeiramente deduzido o destino do homem como sujeito jurídico; depois como *persona moralis*. A elucidação do homem enquanto ser religioso ficou truncada pela querela do ateísmo, tal como a polémica da revista *As Horas*, com Schiller, impedira um desenvolvimento tranquilo do *homo aestheticus*, e Fichte suscita [ainda] a eventualidade de um *homo politicus* e *oeconomicus*. O *opus magnum* desse quinquénio esplendoroso é o aludido *Direito Natural* que compreende dois grandes capítulos e dois apêndices controversos sobre o direito da família e o direito dos povos. Os capítulos abordam a estrutura interna da intersubjectividade, uma questão vinculada ao problema do fundamento da representação na sua dupla acepção de figura da consciência e de delegação política.
- 11 A alteridade é examinada por Fichte de diversas formas sem que se demore em todas por igual. Pode referir-se ao outro (Natureza), a outrem (Sociedade) ou ao Outro (Deus). As investigações sobre o reconhecimento dos outros estão no centro do Direito Natural. É a representação de um Não-Eu racional, de um alter-ego [sic] –esse estranho familiar, essa afinidade intrusa– uma mera figura da consciência ou tem [essa representação] um correlato real? Qual é o critério de demarcação entre o mundo natural e o social?

- 12 O modo de entender o fundamento da relação da representação com o objecto delimitará duas posições antagónicas, o dogmatismo e o idealismo, pois «quem quer fazer da representação aquilo que genericamente tem lugar na alma humana não pode, se é [que é] consequente, saber nada de liberdade... É forçoso que se torne num fatalista empírico!» (GA III/2, 28). Fichte enfrenta a reconstrução do sistema kantiano pressupondo o ressurgimento do cepticismo justamente no seio das *Críticas* de Kant. O rito iniciático de qualquer filosofia credível é a resistência ao cepticismo, isto é, à divergência entre a espontaneidade da subjectividade e o que é dado pela sensibilidade, à enigmática manifestação sensível da razão e à incapacidade da filosofia para se tornar sistema, sempre dependente de um dualismo ignoto entre liberdade e coisa-em-si.
- 13 O direito emerge como um dos vasos comunicantes entre a teoria e a prática, entre a consideração do mundo enquanto dado e a sua interpretação tal como «deve ser feito por seres racionais», indaga as condições de possibilidade para que a liberdade ela mesma germine na natureza. A liberdade concretiza-se nos indivíduos mediante a limitação do seu exercício empírico; já a lei jurídica (“tenho de limitar a minha liberdade pelo conceito da liberdade dos outros”) pressupõe a elucidação da experiência da alteridade, uma incursão na «dedução da nossa convicção sobre a existência de um mundo sensível exterior a nós”, isto é, na “questão sobre o fundamento da realidade dos objectos» (GA I/3, 337-348). O objecto pode ser um sujeito, um tu – e fundamentar a objectividade da representação significa então fundamentar a intersubjectividade. É preciso explicar como é que um Não-Eu, um alter-ego [sic], não anula a liberdade, antes a desperta, como é que a consciência do objecto, que aqui é um outro sujeito, não destrói, antes requer a autoconsciência. O embate que inaugura esta interacção há-de ser uma *exortação à actividade*, uma *determinação à autodeterminação*. O Eu é exortado passivamente a partir de fora; mas a exortação convida a “re-agir”. Esta troca de apelos a agir implica uma delimitação do âmbito de actividade de cada Eu para evitar que essa interpelação mútua degenere em intromissão. A dedução do conceito de direito irrompe então como condição de possibilidade da objectividade social.
- 14 Desta maneira, a individualidade monádica, robinsoniana, do Eu abre-se a uma dimensão interpessoal até se converter no conceito recíproco de reconhecimento segundo o qual os seres livres racionais se tratam entre si como iguais. Se a relação jurídica regula esferas de liberdade, o respeito por estas esferas depende da sua identificação sensível, de uma fenomenologia da liberdade:
- «Como é que chegamos a estender o conceito de racionalidade a alguns objectos do mundo sensível e a outros não? [...] Kant diz: age de tal forma

que a máxima da tua vontade possa ser princípio de uma legislação universal». Mas quem é que deve pertencer ao reino que se rege por esta legislação e tomar parte na protecção que ela assegura? [...] Pois como sei eu que determinado objecto é um ser racional, se a protecção dessa legislação concerne ao europeu branco ou também ao negro, ao homem adulto ou também à criança, ou se porventura não poderia inclusive dizer respeito ao fiel animal doméstico? Enquanto esta questão não estiver resolvida, aquele princípio, com toda a sua excelência, não tem [nem] aplicabilidade nem realidade» (GA I/3, 380).

- 15 A criteriologia da alteridade possui um enorme alcance. Em primeiro lugar, sem tais critérios o direito é completamente estéril, pois o seu objecto permaneceria impreciso e [o direito] resultaria inaplicável. Com a moral sucede outro tanto. Há que discernir o que é característico do fenómeno do humano perante o resto dos fenómenos naturais para tratá-lo sempre como um fim e nunca como um meio, para traçar uma linha divisória entre o imperativo categórico e o técnico (e, por conseguinte, para reflectir sobre as tensões [que se verificam] entre uma filosofia social e uma filosofia da natureza, entre uma ética humana e uma ecológica). Em segundo lugar, a escolha do critério de demarcação tem consequências éticas e jurídicas importantes, como testemunham a referência à servidão, o racismo e o paternalismo. [Tal criteriologia] abre caminho às críticas modernas da coisificação, definida como aquela atitude que consiste em tratar os demais seres humanos, as próprias faculdades anímicas e as realidades naturais como meras coisas disponíveis, manipuláveis e comercializáveis. A reificação erige a mercadoria a protótipo de todas as formas de objectividade e de subjectividade. Em terceiro lugar, de se conseguir apreender com êxito a especificidade do fenómeno do humano depende não só a elaboração de uma epistemologia do direito mas também [a elaboração de uma epistemologia] das ciências humanas em geral. Só com a descoberta de critérios capazes de revelar a presença da liberdade no mundo sensível se conseguirá um estatuto autónomo para aquelas ciências cujo objecto não está subordinado às leis do determinismo ⁵.
- 16 Fichte inclina-se para a corporeidade enquanto traço visível da liberdade. A sua *contemplação* leva-nos a manter uma relação de comunicação recíproca com quem partilha [connosco] a mesma figura (uma comunicação que também pode ser veiculada através da linguagem, como comprova o escrito que consagra a este tema em 1795). Um olhar cúmplice, o entendimento instantâneo de uns olhos noutros é a ambrósia do reconhecimento simétrico, a sensação experimentada em unísono de estar a ver-se ao espelho que nos desvela como almas gémeas, como acção e reacção. É o corolário de uma investigação em que está em jogo a aplicabilidade do conceito de direito, a identidade do sujeito jurídico.

- 17 O corpo articulado do homem possibilita-lhe movimentos não dirigidos à, nem pela reprodução da espécie. O movimento em direcção a metas não impostas pela reprodução é um traço que temos em comum com os animais, mas o catálogo humano de movimentos não está à mercê do instinto. Também os autómatos estão programados, não dispõem de um reportório infinito de movimentos – pelo contrário: a sua iniciativa está diminuída. A esfera humana de movimentos [, porém,] é potencialmente infinita, “indefinida”. Pelo que o critério do que é humano não é a mera organização, nem a mera articulação, antes um corpo organizado e articulado de tal maneira que é capaz de movimentos livres indeterminados, por inventariar. Sem tal criteriologia, as máximas da moralidade e as leis jurídicas mostram-se impotentes para fixar os seus domínios e podem coonestar práticas políticas ilegítimas. A *forma regiminis*, a tarefa de produzir uma constituição política, não pode passar ao largo deste dado sob pena de se truncar a aplicação do direito.
- 18 Hoje em dia advoga-se um paradigma do reconhecimento ⁶ em vez de um [paradigma] da tolerância basicamente por dois motivos. Em primeiro lugar, a tolerância pressupõe um certo desdém ou menosprezo. No fundo, significa suportar, aguentar, e encerra sempre uma desvalorização velada. Podem permitir-se ser tolerantes e, portanto, deixarem discricionariamente de o ser, os poderosos, a maioria ante a minoria. Algo muito diferente sucede com o reconhecimento, que assenta na reciprocidade, isto é, na igualdade jurídica e na equivalência moral. Em segundo lugar, a tolerância põe a tónica na ausência de conflitos, ao passo que as fricções são o elixir vital das sociedades modernas. O que hoje mantém unida uma sociedade não é só a comunidade de valores, são também as oposições e o esforço agónico. Enquanto a tolerância é assimétrica e procura atenuar conjunturalmente essa assimetria, o reconhecimento tem a simetria por vocação. Além disso, pode reivindicar-se tolerância sempre que haja razões para rejeitar uma idiossincrasia dissímil, um modo de vida a que se é estranho, irreconciliável com alguns aspectos das nossas convicções. Em tais casos, o preceito da tolerância exige que se assuma a responsabilidade pela relatividade da forma de vida própria para nos mostrarmos condescendentes e benévolos com a rival. A apresentação de contra-argumentos ao intolerante, por mais sólidos que sejam, não consegue provocar uma modificação no seu comportamento. O reconhecimento procura um contraforte legal. Só muito recentemente se aquilatou a contribuição do idealismo fichteano para este tema.
- 19 Em Fichte, a urbanização jurídica pertence às condições necessárias da autoconsciência porquanto não se concebe nenhum Eu sem reconhecimento mútuo, isto é, sem o lubrificante que é o direito. A relação de reconhecimento desenvolvida transcendentemente carece ela mesma de uma obrigatoriedade

incondicionada, porque o direito pretende emancipar-se da moral e constituir uma ciência autónoma. O conhecimento de que os outros são igualmente livres deverá ser articulado com um comportamento conseqüente não ditado pelo dever.

- 20 O próprio Fichte considera insuficiente a coacção lógica da relação jurídica, uma vez que a consequência – a ausência de contradição entre reconhecimento (epistémico ou cognitivo) e comportamento, entre conceitos e acções (passados e futuros) – depende da «liberdade da vontade» (GA I/3, 384s.). Há, sem dúvida, boas razões para se decidir em prol da coerência; mas tal decisão é, apesar disso, arbitrária, discricionária. A coacção lógica do pensamento é substituída pelo direito político, isto é, pela coacção policial de um Estado em que a divisão entre [os poderes] executivo, legislativo e judicial faz supor um entrave à realização da liberdade no mundo sensível. Tal separação enferma de indeterminação e, por isso, desgasta a eficácia da engrenagem jurídica. O executivo (*exekutive*) deve acumular as competências dos três poderes: legislativo, judicial e executivo no seu sentido mais estrito (*ausübende*). Kant, pelo contrário, mostra-se implacável com um parlamentarismo adulterado como o britânico, cujo [poder] legislativo se deixava tragar, isto é, corromper pelo [poder] executivo.
- 21 A constituição deve ser necessariamente representativa. O povo delega o exercício da soberania positivamente nos magistrados do executivo e negativamente nos éforos ⁷. A um macropoder opõe-se um contrapoder. O eforato tem “o direito de controlar e ajuizar” o modo como o executivo administra o poder público. Compete a este órgão decidir quando é que se verifica um *status necessitatis*, o atropelo flagrante do direito por aqueles que se devem ater escrupulosamente a ele, e, mediante o anúncio de uma interdição, de uma ordem de suspensão de todas as atribuições governamentais, convocar a comunidade como tribunal. A democracia desenganada, [a que é] rejeitada, a directa, a parlamentar, acaba por se converter na tábua de salvação, se bem que simultânea e paradoxalmente [também] na autodestruição da democracia representativa, legítima. A esse conselho de “sábios e virtuosos”, a essa corte de reis filósofos, cabe em missão transformar um agregado politicamente amorfo, uma massa exaltada de súbditos, num povo de cidadãos, numa comunidade de indivíduos responsáveis. A contrapartida da mobilização do eforato é a desmobilização do povo. Fichte admitirá mais tarde que o nó górdio do *Direito* consiste em dar resposta à pergunta relativa ao modo como surge “um público formado e capaz de formar-se a si mesmo” ⁸, ou seja, na formação de um juízo autónomo [por parte] dos cidadãos, de um carácter e de uma dimensão públicos não cunhados por factores exógenos.

- 22 Não deixamos de esbarrar em aporias. A nomeação dos representantes assenta na [sua] virtude, mais do que no escrutínio dos votos, sendo frequentes os indícios de messianismo moral. Os éforos são os “grandes homens e os mais probos” (GA I/3, 456, cf. 451, 457). O sufrágio confirma a virtude; a assembleia referenda a probidade. O critério da maioria soma-se ao da pureza do coração.
- 23 Além disso, Fichte parte do egoísmo dos indivíduos e da falta de maturidade do povo para se ater à vontade geral. Daí que seja peremptório estabelecer estratégias de dissuasão e repressão de todos os seus desvios. Simultaneamente, a haver divergência entre os dois órgãos, [é] a comunidade [que] assume a responsabilidade de decidir qual o procedimento que é justo, [se] o dos executivos ou o dos éforos. O edifício greta pelos seus vícios construtivos. Se, por um lado, abomina a democracia directa pelo seu carácter despótico e antijurídico, por outro concede-lhe *in extremis* a virtualidade de resolver o eventual litígio entre o executivo e o eforato. Tal como censura um Reinhold incrédulo: é por ensalmo que um povo imaturo se torna maduro e na pedra de toque da legitimidade ⁹.
- 24 Fichte cartografa a errância do conceito de vontade geral no país vizinho. Lá, a vontade geral é concebida como absolutamente constante, *a priori*, formal, e, atendendo ao abismo infinito entre o universal e o particular (ou agregado de indivíduos), o jacobinismo considera-a não como a expressão do povo que realmente existe, antes [como a expressão] de uma entidade pura e inalterável mais além da realidade popular. Este culto idolátrico de uma instância ideal permite dar um salto mortal mediante a ficção de uma vontade empírica que plasmaria a geral. Mas dado que há um incessante fluir inerente a toda a vontade empírica, [esta] não serve como sucedâneo da geral e a ficção redundante na arrogância de um despotismo que declara a sua vontade privada perfeitamente adequada à geral. Uma vez descartada esta ficção, entra então em cena a opção da vontade material do povo: «a vontade da maioria». Friedrich Schlegel pressentiu a violência intrínseca aos dois sentidos da legalidade revolucionária, pois na delimitação da vontade geral – tanto na [delimitação] pura quanto na empírica, na moral como na maioritária – desconfia-se de quantos não comunguem do credo jacobino ¹⁰, expulsando-os e aniquilando-os pela sua inimizade com o povo (isto é, com a sua *sanior pars*). A lógica dicotómica deste discurso (povo/inimigos do povo) não é só [uma lógica] interna, é também extensível ao exterior (Estado republicano/ despótico).
- 25 Fichte admite a possibilidade de erro da vontade geral (nos seus representantes e na nação reunida), [de] que a sua decisão seja injusta *materialiter*. Não obstante, persevera na sua optimização por via da equação

entre acto e lei. Uma única violação do direito é razão suficiente para dar azo à sua sistemática transgressão no futuro: a consequência férrea entre «os juízos e todo o procedimento dos que detêm o poder, [que] jamais se podem contradizer» (GA I/3, 445-446), possibilita estruturas legais repetíveis, susceptíveis de universalização.

- 26 A inconsequência conduz a uma ruptura abrupta do ciclo temporal do direito, do equilíbrio entre passado e futuro – leva, portanto, à revolução, que imita a aceleração característica do apocalipse perante o espetáculo de uma injustiça que chegou ao seu zénite, que se crê o Juízo Final, o tribunal infalível entre o poder executivo e o eforato, capaz de distinguir ¹¹ quem merece a glória de ser «custódio da nação», «éforo natural», e quem a desonra de um «rebelde», «mártir do direito». O rebelde, o mártir que, apesar de ter visões justas do futuro, não pode esperar por ele, precipita-se e precipita-o. [É] na sua incapacidade para apreciar o «ainda não» – na sua incapacidade de esperar – que reside a causa do seu martírio. Nesta voragem, paga o justo pelo pecador. Alterado o tempo do direito, é alto o preço que se paga ao salvar-se a constituição. Os éforos naturais, legítimos *materialiter*, procedem ilegitimamente *formaliter* contra os éforos e os executivos, legítimos *formaliter*. Este apelo ao povo é contrário ao Estado de direito, cuja «inapelabilidade é condição de toda a relação jurídica» (GA I/3, 446).
- 27 Hegel e Schelling puseram em relevo as sequelas deste complexo a que Fichte chama *contrato de cidadania* (compêndio dos contratos de propriedade, protecção e união), com o qual se desunha para esquematizar a soberania da vontade geral ¹² como momento regenerador da sociedade política. O poder executivo e o eforato aparecem assim como dois representantes da vontade geral; com esta cisão pretende-se fazer prevalecer a sua integridade, a sua autodepuração; mas é o primeiro poder que detém de modo exclusivo a coerção e ser-lhe-ia fácil bloquear as funções do contrapoder (o seu trabalho de supervisão e a convocação do povo). Poderia uma profusão de contrapoderes assegurar a máxima equanimidade? A concretização do direito far-se-ia pagar com um *regressus ad infinitum*. Só a violência policial pode enlaçar as vontades individuais com uma liberdade universal. A marcação cerrada e ubíqua por parte do Estado é o único meio de ligar os átomos inertes que compõem o povo, de construí-lo artificialmente.
- 28 Eis o rosto de Jano do republicanismo fichteano. O jovem destituído tinha-se atrevido em 1793 a quebrar o pacto entre a monarquia e o círculo dos intelectuais, entre o poder e o Iluminismo. Com o recurso ao eforato em Jena, aspirava a voltar a selar essa aliança. Fichte cedeu a segurança do seu direito natural ao estamento douto. O contrapoder é privilegiado epistemicamente (dispõe de uma visão pristina do direito) e eticamente (integram-no os melhores, os mais sábios e virtuosos); é superior no que diz respeito ao

conhecimento e à moral. Mas o poder estupidifica, “corrompe inevitavelmente o livre juízo da razão” (AK VIII, 369), diria Kant com ironia.

- 29 Em suma, cumpre discernir duas dimensões no reconhecimento: uma cognitiva e uma executiva. A primeira consiste na percepção do outro na sua condição humana e – mercê de uma operação intelectual, de um silogismo – como membro de uma comunidade em que lhe corresponde uma esfera de liberdade autónoma, diferentemente do que sucede com outros seres animados e inanimados. Essa conquista perceptiva e intelectual deve traduzir-se em tábuas de comportamento apropriadas ao trato com seres humanos. A nossa conduta respeitosa para com eles enquanto seres capazes de se autodeterminar deve estar regulada por normas. O direito dá forma a uma síntese estável e duradoura entre essas dimensões discerníveis analiticamente e cristalizar-se-á numa certa organização do Estado com um *executivo* que monopoliza todos os poderes disponíveis e com *sentinelas* do seu exercício. A vontade geral encontra-se assim desavinda e o povo só pode ser soberano se for induzido a isso: seja como tribunal entre os éforos acusadores e o executivo acusado, seja em caso de traição do eforato à sua tarefa de controlo. Então, ou o povo comparece de imediato e unanimemente como juiz supremo de todos os representantes, ou apoia a convocação dos éforos naturais (uma segunda acepção de eforato), isto é, pessoas privadas que se insurgiram contra o contubérnio entre o macropoder e o contrapoder ¹³. Por conseguinte, é só nestas situações de emergência que o povo é propriamente soberano, legislador. Mas a legitimidade desta circunstância extraordinária é muito questionável. O interdito do Estado conduz à suspensão de todo o ordenamento jurídico, à completa abolição da lei, pelo que se abre assim a perigosa possibilidade de que se introduza furtivamente a juridicização de um cenário não jurídico. Por outro lado, convém recordar que no estado normal da *res publica* não existe a “comunidade,... nenhum povo, nenhum todo” como actor ou interlocutor (GA I/3, 452). O caso excepcional extravasa o estado normal, um estado de hibernação da cidadania ¹⁴. Com o apelo do eforato (seja como órgão supervisor ou como pioneiro na sublevação) o povo põe à prova a sua soberania, isto é, a sua existência política; a *res publica* regressa à arena da sociedade civil, mas os seus verdadeiros demiurgos são os éforos. É soberano quem, no estado de excepção, em caso de necessidade, renuncia à soberania legal e, no estado normal, à democrática, à republicana, à auto-legisladora. Ao falar-se de soberania, não se quer dizer a soberania popular da lei fundamental, mas sim a soberania supralegal que se garante a si mesma existencialmente.
- 30 A política remata a ciência do direito ¹⁵ com duas atribuições: uma geral (a aproximação entre Estado de direito e Estado real) e uma específica (o desenho do mecanismo de designação dos líderes). A eleição dos éforos acaba

por descambar numa selecção. Os escolhidos, os que são chamados a conduzir o destino de uma nação, são a nomenclatura dos sábios.

- 31 Se reconstruíssemos a árvore genealógica da política, vislumbraríamos laços imediatos com o direito que, por sua vez, depende hierarquicamente da *Doutrina da Ciência* – a *philosophia prima* que contém o elenco de princípios que irriga as ciências particulares, materiais. Não é uma mera transposição unidireccional dos princípios para campos concretos, pois, como um bumerangue, retorna na presença desses fundamentos e dá lugar a uma dupla repercussão, esclarecedora e dinamizadora. Por um lado, a aplicação dos primeiros fundamentos a determinados terrenos serve para clarificar a índole, o alcance e a dialéctica dos mesmos. Assim, por exemplo, o *Direito Natural* refuta a exegese solipsista da *Doutrina da Ciência* ao distinguir o Eu absoluto, como princípio supremo, do Eu individual, como conceito derivado e recíproco, e fá-la refulgir como uma filosofia da intersubjectividade ¹⁶. Por outro [lado], essa projecção *material* da *philosophia prima* pode promover uma “expansão ulterior da Filosofia Transcendental” (GA III/4, 406). Essa promoção foi por vezes frenada e torpedeada por circunstâncias alheias (recorde-se as querelas em que se viu implicado).
- 32 Num plano inferior sedimentam-se os saberes que medeiam entre a ciência pura e experiência sob a forma de uma aplicação dos princípios cunhados nas ciências primeiras e materiais à *empeiria*. No catálogo destas ciências bifrontes, anfíbias, aplicadas, conta-se a política, que franqueia “a aplicação da doutrina pura do direito a determinadas constituições estatais existentes”.
- 33 Governar é uma «arte da razão». Daí ser uma disciplina inventiva e bifocal; um conhecimento montado sobre os *princípios* e os *dados* permite-lhe instituir-se como observatório a partir do qual [pode] detectar as próprias carências, mas também em oficina de reparação e de criação; encerra um propósito rectificativo e um factor de inovação. A política não é nem determinável inteiramente *a priori* nem uma mera adequação aos factos, mas realça, isso sim, o irrenunciável primado da filosofia e do sábio. Os saberes materiais serviam tanto para desfazer más compreensões da *Doutrina da Ciência* como para indicar o desdobramento inconcluso do sistema. A política assume esse duplo papel: esclarece as aporias internas e externas (contratualismo/organicismo, simetria humana/assimetria estamental, governo das leis/governo dos homens, representação/carisma) e amplia o horizonte dos princípios. A política fichteana é a execução da doutrina do direito, mas não se trata de uma aplicação *ipso facto*. A arte da política faz uso de figuras quiliásticas, activistas, velociferinas, mas também [de figuras] dilatórias, homeostáticas, que, tal como em Kant, maldizem a impaciência e louvam o esforço assintótico.

- 34 Mas Fichte submete Kant a um novo exame. Em primeiro lugar, a globalização da economia não vai proporcionar a paz, antes se converte num catalisador do saque internacional e do expansionismo militar. Em segundo lugar, com a Revolução Francesa, o povo mostrou aos homens que lhes é possível dar a si mesmos uma constituição jurídica ligada à antevisão de um federalismo. Esta prova de autodeterminação permite acalentar a esperança de que a humanidade se despeça do atavismo da guerra ao serviço do progresso. Não obstante, a França acabou por recorrer a um general, Napoleão, que neutralizou as tensões internas com um intervencionismo externo agressivo. A ameaça de ruína para o Estado provém das suas ânsias de expansão, não da tendência para a contenção. Para Fichte, uma das tarefas irrenunciáveis da filosofia estriba-se em pensar a política e em pensar contra ela. Depois de uma longa caminhada triunfal da economia do *monopoly* que menosprezou políticos e política, sejam bem-vindos os políticos à política.
- 35 Sem dúvida que nos *Discursos à Nação Alemã* se produz, senão uma viragem, pelo menos um hiato cujo vestígio se entrevê em muitos debates actuais e na facúndia dos demagogos. Estes invocam, num primeiro momento, uma comunidade de valores, a judaico-cristã, tão hermeticamente fechada que os heterodoxos e dissidentes não encontram, já desde o princípio, lugar algum no seu seio. Num momento ulterior a comunidade axiológica homogénea é fundida com os direitos fundamentais de cidadania ao ponto de [se] tornar imperceptível a diferença elementar entre *normas constitucionais e valores culturais*. [É] neste estratagema [que] reside o escândalo das disputas sobre a cultura hegemónica ¹⁷, uma vez que já não é a carta magna que constitui aqui o marco regulador da convivência dos cidadãos, mas antes a comunidade de valores imaginada. A característica formal da nacionalidade é substituída pelo critério da pertença cultural. Tão-pouco um passaporte [ocidental] ajudaria um muçulmano no que fosse, pois um cidadão sem mancha legal sê-lo-ia unicamente enquanto membro da comunidade de valores judaico-cristã.
- 36 A tentação a que todos solenemente resistem, mas em que é fácil cair ou reincidir, consiste em reduzir o Estado de direito a uma comunidade nacional, [em reduzir] o *Rechtsstaat* a *Volksgemeinschaft*. No presente, A. Honneth condenou a equiparação entre reconhecimento e política de identidade ¹⁸, e Martha C. Nussbaum faz do reconhecimento dos outros cidadãos como pessoas com os mesmos direitos que nós (ainda que sejam de raça, religião, género ou orientação sexual diferente) uma aptidão que todo o país que deseje fomentar a democracia ¹⁹ deverá inculcar nos seus habitantes. A “patologia da repugnância” tem como eixo central a bifurcação do mundo entre o “puro” e o “impuro”: a construção de um “nós” sem quaisquer defeitos e de um “eles” com miasma infecciosa. É provável que não possamos gerar pessoas imunes a todo o tipo de manipulação mas podemos, isso sim,

cultivar uma pedagogia que combata a estigmatização.

- 37 Ainda que Fichte coadjuve *nolens volens* a culturalização (e inclusive a nacionalização) dos direitos a partir da equação etnocêntrica – tergiversada ideologicamente – entre germanidade, ter carácter e liberdade, também contribui com uma solidez convincente para o contrário. O apelo recíproco à livre espontaneidade é ao que chama educação (GA I/3, 347-348), isto é, a exortação à auto-actividade livre, o intercâmbio de determinações à autodeterminação. Aqui descobrimos a intersubjectividade canónica. O isolamento, a discriminação e a massificação constituem as suas figuras truncadas, patológicas, e, conseqüentemente, diminuem o processo de humanização; só da interacção solidária e da comunicação recíproca se pode esperar que a humanidade se cumpra em cada um dos seus membros. Não se trata só de ver como é que integramos os que vêm de outras culturas (em que é que terão de mudar ou quais os nossos costumes que hão-de respeitar), mas também de que eles nos permitam compreender o que deve mudar numa ordem de coisas que tendemos a naturalizar e, por isso, a passar por alto no que toca à sua contingência. A coisificação, toda a determinação [que nos parece] estranha, é um esquecimento do reconhecimento constitutivo do humano – lapso a que nem sempre o próprio Fichte se pôde furtar.
- 38 É já um lugar-comum afirmar que no final da década de 1980 se produz uma mudança de paradigma na teoria social, ou pelo menos uma passagem da ideia de redistribuição para a de reconhecimento: “Enquanto o primeiro conceito está ligado a uma ideia de justiça que tem como objectivo a criação de igualdade social através da redistribuição de bens que garantem a liberdade, o segundo conceito define as condições para uma sociedade justa através do objectivo do reconhecimento da dignidade ou integridade individuais de todos os seus membros”²⁰. Distribuição e respeito deixariam de rimar e a cacofonia acabaria por beneficiar a segunda constelação conceptual que alguns interpretaram de maneira simplista como o ocaso da era social-democrata e o começo do auge neoliberal. Não foi só na Alemanha que surgiu uma controvérsia interessante sobre a fiscalidade numa democracia avançada – tema intimamente ligado ao da distribuição ou à igualdade de bens. Nos Estados Unidos (recordemos as queixas do multimilionário Warren Buffett por não poder pagar mais impostos por causa da legislação tributária do seu país, que beneficia escandalosamente as rendas mais altas) e na França (o famoso *taxez-nous* dos gauleses endinheirados) também se suscitou publicamente esta questão. A diferença estriba-se no seguinte: no caso germânico, este assunto foi objecto de debate académico e jornalístico, e dois dos seus melhores espadas vieram a público brandindo cada um o seu arsenal de argumentos num duelo sugestivo. Refiro-me a Peter Sloterdijk e a Axel Honneth. O primeiro assume o papel de instigador de uma

desobediência tributária ao apelar a uma espécie de revolta anti-fiscal contra o Estado social; e o segundo alertando para o perigo que representam para a democracia [os] intelectuais dessa laia e as suas proclamações.

- 39 Dito muito sucintamente, Sloterdijk denunciaria a elefantíase do Estado impositivo, insaciável na sua voracidade colectora e expropriadora que hipoteca o futuro através de um endividamento descontrolado no presente. A semelhante “cleptocracia estatal” com vocação intervencionista e reminiscência absolutista só cabe resistir mediante a sedição dos contribuintes, isto é, por meio da abolição da tributação obrigatória e da sua substituição por donativos voluntários. Para Honneth, porém, a redistribuição económica constitui um pilar fundamental da democracia, a aplicação material dos seus princípios à sociedade. A utopia que aqui se vislumbra é a de uma tributação à discrição do cidadão. Enquanto a contribuição for feita por imperativo legal, estaremos, no máximo, numa época de Iluminismo, mas não numa época ilustrada da sociedade civil. É mister sair desta menoridade mais própria do paternalismo, que capitulou diante das tradições prescriptiva-absolutista e expropriadora-socialista. A redução do cidadão a consumidor e a sujeito fiscal secou as esperanças democráticas e Sloterdijk é favorável a que se proceda à drenagem do conceito obsoleto de emancipação, a arejá-lo numa atmosfera renovada em que o exercício da responsabilidade (ou a excelência, outro “alias” dessa noção amulética) nos redima da nossa subserviência e nos exorte a viver plenamente conscientes numa comunidade para o bem-estar da qual contribuímos ao seguirmos unicamente o nosso critério: “só uma ética da dádiva pode ajudar a superar a estagnação actual da cultura política contemporânea” ²¹. Esta exortação à vida bem-aventurada sob o signo da filantropia ou da caridade como uma fórmula capaz de solucionar os deficit conjunturais ou estruturais da nossa sociedade já foi perspicazmente injuriada por um dos ídolos de Fichte: Lessing. Para este, os benfeitores não estão interessados em sarar as feridas sociais, em erradicar as desigualdades e a marginalização; antes sucede que, para além de sucumbirem à tentação da vanglória, com as suas práticas supererrogatórias não pretendem eliminar definitivamente as situações de dependência ou de injustiça, porventura tão-só atenuá-las e, em última análise, perpetuá-las, porque a heteronomia é a razão de ser da filantropia, a ambrósia do mecenato ²². Com obras de caridade não se consegue que cada homem se responsabilize pela [condução da] sua vida, máxima aspiração do Iluminismo.
- 40 Fichte combina ambos os ingredientes na sua Filosofia Política através de uma espécie de síntese entre reconhecimento de esferas de acção e repartição da propriedade na sua significação pristina de acção ou trabalho. Há uma citação instrutiva a este propósito: “Cada um dá ao corpo protector a sua contribuição:

dá o seu voto para a nomeação dos magistrados, para a segurança e garantia da constituição; entrega a sua contribuição determinada em forças, em serviços, em produtos naturais ou em dinheiro, símbolo universal do valor das coisas. Mas não se dá a si mesmo por inteiro, nem [dá inteiramente] o que lhe pertence, pois, nessas condições, o que lhe sobejaria para que o Estado, por sua vez, lhe promettesse protecção? ... É só com o acto mediante o qual efectua esta contribuição que cada um faz parte do soberano. Num Estado livre, isto é, num Estado que tem um eforato, inclusive os impostos são exercícios da soberania” (GA I/4, 16).

- 41 Essa contribuição permite a instituição de uma comunidade política como *totum* e não só como *compositum*. O contrato social não fica reduzido a um argumento explicativo da génese histórica de um Estado, antes nos orienta sobre o modo como se deve conservar a comunidade assim instaurada. Ao contribuírmos, somos soberanos, cidadãos de um Estado livre, mas contribuir significa preeminentemente votar e tributar ²³. A contraprestação do Estado pelo cumprimento do pacto é a inviolabilidade da propriedade, mas tal conceito lança uma ponte entre [a] ordem jurídica e [a] ordem económica ²⁴. O direito propõe-se [estabelecer] a delimitação das esferas de acção económicas, a divisão do trabalho, o que suscita novas aporias (a pedante unidimensionalidade da especialização e o autismo profissional, vg.) e, por sua vez, novas tentativas de solução das mesmas.
- 42 Recordemos o episódio com que iniciámos a nossa conferência. A Alemanha, a Europa desfaz-se, desmorona-se. Só que agora o comunismo, como inimigo a abater, foi destronado e substituído pelo multiculturalismo, e a receita para combater esse mal, que para os ultras conduz ao suicídio cultural da identidade europeia, é a delimitação e discriminação do outro. Há dois tipos de homens: nós, os cristãos, os patriotas do Ocidente, os europeus indígenas, e os outros, os estrangeiros, [os] que tentam destruir a Europa e os seus habitantes nativos, os seus povoadores originários ²⁵.
- 43 O estereótipo do fichteanismo navegou entre a Cila de um arauto da liberdade e a Caribde de um inspirador do totalitarismo. Contudo, a partir da sua teoria do reconhecimento cumpre fazer um diagnóstico frutífero das patologias da modernidade e uma crítica dos seus desenvolvimentos defeituosos; e nele a autocrítica é o afluente mais caudaloso da crítica. O reconhecimento cimenta uma liberdade social, pois todos querem sentir-se afirmados, respeitados e promovidos nas suas metas pelos outros. Tal relação deve ser simétrica. O direito é a condição da liberdade compartilhada. Este modelo serve para identificar progressos e retrocessos na sua realização. As perversões ou a apropriação indevida do direito são causadas pelas pretensões unilaterais de monopolizar esse campo da liberdade. A absolutização do direito, por exemplo, descambaria numa juridicização e burocratização exasperantes de

todos os âmbitos da vida. Por isso convém não passar em claro outras visões possíveis do mundo. Na modernidade reconhecem-se avanços no que respeita à família (paradoxalmente, não na sua concepção fichteana). No seu seio cresceu a consciência do valor do reconhecimento recíproco. Testemunhamo a igualdade de direitos dos cônjuges ou a consideração e o trato respeitoso que a infância [nos] merece. Ou no âmbito da economia e do Estado: o mercado já não é a promessa de uma experiência da liberdade, a mão invisível e providencial que assegura o proveito geral; em todos os implicados deve poder frutificar a consciência de uma complementaridade recíproca e de um fomento mútuo de aspirações e capacidades. Fichte não ignora a questão de fundo que subjaz à disputa entre Sloterdijk e Honneth, isto é, a atrofia de um aparato administrativo que parasita o esforço dos cidadãos. E responde a esse desafio com uma tentativa séria de racionalizar a sua engrenagem.

- 44 Uns continuarão a ver nele um inextirpável deficit democrático e outros a genuína encarnação da soberania republicana. Mais além deste espartilho maniqueísta, quando, com Fichte a contraluz, faço a mim mesmo a sempre premente pergunta sobre as tarefas da filosofia, hoje ocorrem-me pelo menos quatro: 1) a distância crítica perante a linguagem e as imagens, perante a demagogia e a propaganda, com vista a tornar transparente a tensão entre conteúdos programáticos e a sedução mediática e evitar assim a infantilização da cidadania; 2) a conjuração da ameaça que paira sobre as democracias pela sua tendência irrefreável tanto para confundir a vontade geral com a vontade de todos, e inclusive para substituir a primeira pela última, quanto para o carácter auto-referencial e endogâmico da política, para a sua profissionalização, que converte num interesse prioritário a própria carreira privada dos nossos representantes públicos e a usurpação (habilmente mascarada como representação) dos cidadãos; 3) a necessidade de uma esfera pública não moldada pelos meios de comunicação de massas, tão propensos a doutrinar; e 4) a crítica da economia política para fazer face às injustiças nacionais e globais. No fundo, as máculas episódicas de um filósofo não têm por que erodir a sua fecundidade e a sua vigência que, no caso de Fichte, radicam em ter assinalado os motivos do desassossego não só do seu tempo mas especialmente do nosso e do que há-de vir, incertezas que ainda nos dão que pensar e que constituem um desafio permanente.

NOTAS

1. Na décima terceira edição (Munique: DVA, 2010) [o autor] introduz algumas correcções: agora, [é] só «a longo prazo» [que] a enorme feracidade de emigrantes muçulmanos representa uma ameaça para o «equilíbrio civilizacional na Europa envelhecida». Foi suprimida uma passagem em que se aludia às «imperfeições genéticas» dos emigrantes vindos do Próximo Oriente. O líder do SPD (Partido Social-Democrata Alemão), Sigmar Gabriel, considera um despropósito aquela parte do livro em que o autor fundamenta geneticamente o fracasso na ascensão dos emigrantes (e não só deles) e descreve os estratos da sociedade como o produto final da selecção biológica. Sigmar Gabriel vê no livro um «guia para a criação de humanos».

2. Recordemos, a título de exemplo de um nacionalismo exclusivo e excludente, as palavras do seu Discurso oitavo: “Só ele [o alemão] é capaz do amor verdadeiro e racional à sua nação“ (RDN, GA I/10, 198). Em épocas de crise nacional, Fichte torna-se uma figura intelectual pujante. Dois momentos culminantes dessa vigorosa actualização e instrumentalização do fichteanismo (especialmente de uma versão simplificada e distorcida dos seus *Discursos*) são 1914, em que este autor emerge inaugurando uma filosofia do germanismo (*Deutschtumsphilosophie*), e 1933, em que aparece como fonte de um renascimento étnico, irracional do pangermanismo. Posteriormente a essas datas e até hoje não faltaram as leituras racistas deste pensador.

3. BB, GA I/1, 292-293. E. Fuchs (“Fichtes Stellung zum Judentum”, em: *Fichte-Studien*, 2 (1990), pp. 160-177) contrapõe essa mensagem sinistra ao imperativo da tolerância que Fichte formula nessas mesmas páginas: “Não constranjas nenhum judeu contra a sua vontade e não permitas que tal aconteça quando estás em perfeitas condições para impedi-lo. Tu deves-lhe isso, absolutamente. Se ontem comeste e, tendo fome, não tens pão mais do que para hoje, dá-o ao judeu que ao teu lado tem fome e que ontem não comeu. Ao procederes assim, farás muito bem”. Fuchs contextualiza este passo infame [que se pode ler] acima com o intuito de refutar o suposto anti-semitismo fichteano (refutação que sustenta com diversos episódios da vida do filósofo). Nesse tramo das *Contribuições destinadas a rectificar o juízo do público sobre a Revolução Francesa* defende-se o direito inalienável de um indivíduo a abandonar o Estado e demonstra a sua plausibilidade com o facto, que nada tem de terrível, da existência de um Estado dentro de um Estado, como é o caso do judaísmo.

4. I. Kant. *Gesammelte Schriften (AK)*, Berlim, Walter de Gruyter, 1922 ss., XXIII, 455-456 (em: *Kant*, ed. de R. R. Aramayo, Barcelona: Península, 1991, p.183).

5. Vejam-se o meu «Estudio introductorio» a *Fichte*, *Biblioteca de Grandes Pensadores*, Madrid: Gredos, 2013, e A. RENAUT, *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris: PUF, 1986.

6. O catálogo de autores que participaram no debate sobre o paradigma do reconhecimento é extenso: Robert Williams, Charles Taylor, Ludwig Siep, Paul Ricoeur, Axel Honneth, Judith Butler, Seyla Benhabib, Nancy Fraser, ...

7. Fichte recorre a uma instituição do mundo grego, se bem que assinalando as devidas diferenças. Procurou-se o que pudesse actualmente corresponder ao eforato e falou-se do Tribunal Constitucional e do Provedor da Justiça (o próprio Fichte compara-o aos tribunos do povo romanos) (GA I/3, 449). É um paralelismo remoto.

8. J.G. Fichte, *Rechtslehre*, Meiner: Hamburgo, 1980, p.153-154.

9. *Allgemeine Literatur-Zeitung*, 20.11.1798, p.462.

10. A contribuição de Friedrich Schlegel, *Ensaio sobre o conceito de republicanismo*. A propósito do escrito de Kant «Para a paz perpétua» surgiu em 1796 na revista *Deutschland*, editada por J.F. Reichardt, uma das personalidades mais detestadas na Alemanha pelo seu apoio inquebrantável à França. O ensaio foi rejeitado previamente em três ocasiões pelo editor do *Philosophisches Journal*, Niethammer, que, uma e outra vez, instou Schlegel a introduzir modificações (E. Behler, *Einleitung a Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, vol. VIII, Munique, 1966, pp XXVII ss.). Por outro lado, há que ter em conta que o *Philosophisches Journal* tinha publicado a recensão do opúsculo kantiano que Fichte assinara.

11. GA I/3, 456-457. »Que ninguém cuide que as nossas Constituições imperfeitas devem ser melhoradas de uma [só] vez, mediante um salto. Isto deve acontecer pouco a pouco; e no que me diz respeito, a regra deste progresso será indicada numa ciência completamente diferente: a política « (ibid.; cf. Kant, AK VI, 355).

12. Tal como Rousseau, Fichte esmera-se por deslindar a vontade geral da vontade de todos (GA I/3, 400).

13. Diferentemente dos outros, os éforos naturais não são eleitos e rebelam-se contra o eforato eleito por este abusar de um modo flagrante da sua autoridade.

14. I. Maus fala com frequência do “extremo deficit democrático em Fichte” em comparação com o contratualismo democrático da *Aufklärung* (“Die Verfassung und ihre Garantie: das Ephorat (§§ 16, 17 und 21)”, em: J.G. Fichte. *Grundlage des Naturrechts*. ed. J.-Ch. Merle, Berlin: Akademie Verlag, 2001, pp. 139, 146, 154). Sobre a tese contrária, de que a síntese republicana de Fichte é “uma forma de representar o conceito de democracia”, veja-se A. Renaut, op. cit., p. 417. Percebe-se o interesse de C. Schmitt na doutrina do eforato.

15. À política compete resolver questões tais como a forma de governo ou de soberania –identifica-as, diferentemente de Kant–, o modo de eleger os governantes e os éforos, a organização da assembleia do povo, os sistemas de votação, etc. (F. Oncina Coves, “Derecho político y derecho a la política en el Fichte de Jena”, en: J.-Ch. Goddard et J. Rosales (eds.), *Fichte et la politique*, Milão: Polimetrica, 2008, pp. 177-193). Em *O Estado comercial fechado* (1800)[, Fichte] reitera a incumbência da política: “No Estado real não se trata somente, como ocorre no Estado racional, das exigências do direito; antes, de saber que parte das exigências do direito são exequíveis nas condições [que estão] dadas” (GA I/7, 51).

16. Na sua carta a Friedrich Johannsen de 31 de Janeiro de 1801, confessa-lhe: “A minha Doutrina da Ciência publicada [a de 1794/1795] ostenta muitas marcas da época em que foi escrita e da maneira de filosofar, que ela seguia, que correspondia ao seu tempo. Por isso resulta mais obscura do que uma exposição do idealismo transcendental teria necessidade de ser. Bem mais recomendáveis são os primeiros capítulos do meu *Direito Natural* e da minha *Ética ...*” (GA III/5,9; cfr. GA I/7, 153-154). Esta superioridade especulativa do *Direito Natural* em relação à *Grundlage der Wissenschaftslehre* [havia já sido] afirmada [por Fichte] na sua correspondência com Reinhold, de 21 de Março e de 4 de Julho de 1797 (GA III/3, 58, 69).

17. Th. Assheuer, «Die neuen Feinde. Das Gerede von der ‘christlich-jüdischen Leitkultur’ schürt den Fremdenhass», em: *Die Zeit*, 21.10.2010, p.47.

18. A. Honneth, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2010. Veja-se «Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität», em: J.G. Fichte. *Grundlage des Naturrechts*. ed. J.-Ch. Merle, Berlin: Akademie Verlag, 2001, pp.63-80. Outros autores que se ocuparam criticamente desta questão em Fichte são p. ex. Düsing, E., *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*. Köln: Dinter, 1986; Helmuth, G. (ed.), *Selbstbehauptung und Anerkennung. Spinoza - Kant - Fichte - Hegel*. St. Augustin: Academia, 1990; Siep, L., *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München: Alber, 1979; *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992; Wildt, A., *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.

19. Nussbaum, M., *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, Buenos Aires/Madrid: Katz, 2010, p.48, 61, 72-73.

20. Honneth, A., *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Madrid: Katz, 2010, p. 10. Cf. Fraser, N. & Honneth, A., *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

21. Sloterdijk, P., *Ira y tiempo*, Madrid: Siruela, 2010. Veja-se a resenha de Manuel Arias Maldonado, “El caso Sloterdijk”, em: *Revista de libros*, nº 171, Março, 2011.

22. A respeito disto, são imprescindíveis os seus *Diálogos para franco-mações* (1778-1780).

23. No capítulo IV d’ *O Estado comercial fechado* defende que os impostos (*Abgaben*) servem, entre outras coisas, para cobrir as necessidades do governo, o ensino, a formação e a defesa da nação (GA I/7, 73). O que é mais: n’ *O Fundamento do Direito Natural*, o Estado deve garantir a todos os cidadãos o direito ao trabalho e à subsistência (isto é, a que se possa viver daquele), pelo que, para além de supervisionar e regular a vida económica, é uma instituição assistencial (*Unterstützungsanstalt*) (GA I/3, 213-215).

24. O nexo entre *O Fundamento do Direito Natural* (1796-1797) e *O Estado comercial fechado* (1800) não só está sustentado pelas respectivas e óbvias afinidades temáticas mas também pelas meramente nominais. O subtítulo da última

[obra] reza: *Um ensaio filosófico como apêndice à Doutrina do Direito e como exemplo de uma política a seguir no futuro*. Na sua carta ao editor J. G. Cotta de 16 de Agosto de 1800 di-lo com clareza meridiana: “Acabo de expor uma ideia que guardava comigo desde a redacção do meu *Direito Natural*: estabelecer a constituição comercial necessária para um Estado completamente conforme ao direito e à razão e mostrar por que via o Estado real poderá aceder a tal constituição. [...] O interesse científico deste ensaio reside no facto de constituir a transição das investigações sobre Direito Natural segundo a Doutrina da Ciência para as investigações políticas segundo esta última” (GA III/4, 285-286).

25. Segundo o programa terrorista do genocida norueguês Anders Breivik, por trás do multiculturalismo acha-se o “marxismo cultural” (Th. Assheuer, E. Finger und O. Topçu, “Bomben für das Abendland. Eine Analyse von Anders Breiviks Programm”, em: *Die Zeit*, 28.07.2011).

RESUMOS

This article deals with Fichte’s concept of “recognition” in its multiple dimensions and implications. The present exposition firstly aims at highlighting the link between mutual interaction and intersubjectivity, on the one hand, and, on the other hand, the intrinsic relationship between recognition as criterion for otherness and the faculty (or power) for identifying the presence of freedom in the sensible world. From the perspective of recognition I then proceed to a revision of main concepts of social and political life such as: customs and values, rights and duties, aspirations and abilities and action and property. I will argue that “recognition” is not only a fundamental concept of the *Doctrine of Knowledge*, but also a concept by means of which a constructive criticism of contemporary philosophy and political and economic crisis can be exerted.

ÍNDICE

Keywords: Fichte, recognition, democracy, anti-Semitism, patriotism, State

AUTORES

FAUSTINO ONCINA COVES

Universitat de València

Entre Revolución y Restauración: *El Estado Comercial Cerrado* de J. G. Fichte

Jorge Prendas Solano

A Roberto Fragomeno,
viajero incansable en los terrenos
de la gran filosofía alemana.

Introducción

- 1 Uno de los temas clásicos de la filosofía política moderna que suele ser puesto a discusión es la cuestión central del Estado y sus intrincadas relaciones tanto con el entramado social como con la idea de nación. Dentro del (así llamado) idealismo alemán la filosofía política de J.G. Fichte representa una importante muestra del esfuerzo por recuperar y al mismo tiempo dar sentido a la cuestión del Estado y su particular posición dentro de la sociedad. Esta empresa político filosófica viene ciertamente unida al proyecto fichteano de (re-)construir una identidad nacional alemana.
- 2 El pensamiento político fichteano es sin duda alguna uno de los momentos más importantes de la filosofía clásica alemana, y sin embargo continúa siendo paradójicamente un autor poco frecuentado en los estudios sobre filosofía clásica alemana y filosofía política. La justificación de ello puede situarse en dos razones de distinta naturaleza. Primero, la posición de Fichte dentro del idealismo alemán: Fichte es un autor atrapado a la sombra de dos colosos del pensamiento como Kant y Hegel. Pero además existe una segunda razón del descuido en el que ha recaído el pensamiento de Fichte, y esto tiene relación directa con la complejidad de su obra, la cual se articula como una narración de una profundidad conceptual a la que el lector de filosofía no suele estar acostumbrado.
- 3 En este trabajo se pretende un análisis riguroso de un momento específico de la obra política de Fichte, me refiero a su escrito sobre el *Estado comercial cerrado* de 1800 (*Der geschlossene Handelsstaat*, de aquí en más *gHS*). Por esto

creo necesario, antes de iniciar mi análisis, hacer una consideración sobre la evolución del pensamiento político de este autor. Se trata de una progresiva evolución marcada por una serie de motivos de carácter histórico y biográfico. No se trata, pues, de una evolución que responda únicamente a criterios de orden académico, sino a una serie de circunstancias mucho más complejas que rodean la obra de Fichte.

- 4 Así pues, está bien claro que las teorías políticas fichteanas pueden ser divididas al menos en dos etapas, un primer momento caracterizado por el libro escrito por Fichte antes de incorporarse al claustro académico de la Universidad de Jena: *Contribuciones para la rectificación del juicio del Público sobre la Revolución francesa* de 1793, y un segundo momento iniciado con la publicación de su doctrina del derecho natural (GNR) de 1796/97 y que encuentra en *El Estado comercial Cerrado* (gHS) de 1800, ¹ libro redactado luego de abandonar la Universidad de Jena a raíz de la polémica del ateísmo, uno de sus puntos más claros de concreción. Mientras en el primer periodo Fichte articula su discurso exclusivamente desde la visión del oprimido sin tener en cuenta el ámbito de las instituciones, en el segundo periodo busca diseñar instituciones que puedan hacer realidad la emancipación del género humano que, según Fichte, es un imperativo para todo ser racional.
- 5 De esta manera, el objetivo del presente artículo consiste en reconstruir el hilo del planteamiento fichteano alrededor de su texto del *Estado Comercial Cerrado*, que se convierte en la piedra angular de la filosofía política de Fichte en su etapa posterior a Jena, la cual corresponde con un momento socio-histórico de transición hacia una nueva época caracterizada por el agotamiento de las energías utópicas y la eventual aparición de un contexto mucho más conservador en el plano político.

1. La concepción política fichteana en el *Estado Comercial Cerrado*

- 6 De acuerdo a Franco Barrio el idealismo fichteano se presenta como un intento de introducción de la razón en la historia. ² Efectivamente esto es así, en la medida en que el gHS presenta un intento por construir racionalidad en el ámbito socio-económico-político de la interacción humana. Para apreciar la dimensión del proceso racionalizador que Fichte lleva a cabo, basta con prestar atención al tono de la discusión planteada por Fichte respecto del papel cumplido por el Estado en la sociedad, la economía y la política, y al mismo tiempo la enorme importancia que asigna a la idea de un Estado racional como potencia ordenadora y creadora (predicados que recuerdan la descripción del Yo absoluto del *Fundamento de toda la Doctrina de*

la Ciencia de 1794/95).³

- 7 Con respecto a este punto, se vuelve necesario señalar que en su calidad de interlocutor del kantismo (propriadamente en el espíritu, y no en la letra menuda), Fichte nunca abandonó la idea reguladora del primado de la razón práctica (piedra angular del criticismo kantiano), cosa que es evidente y posible de verificarse en el escrito temprano *Ensayo de una crítica de toda revelación* (1792), o en la mencionada *GWL*. Junto con esto, es necesario señalar que el desarrollo mismo de la filosofía política de Fichte se encuentra mediada por los principios epistemológicos (no necesariamente metafísicos), de su doctrina de la ciencia. Es decir, existe un correlato solidario entre el planteamiento que le da luz al nacimiento del Yo Absoluto, incondicionado y productor de sí mismo con el planteamiento del Estado plenamente autodeterminado, autárquico y autosuficiente del *gHS*.⁴
- 8 Una pequeña muestra de lo anterior es la consideración precisa que asocia la esfera de dominio de la política con el dominio del ámbito especulativo del filósofo. Desde el planteamiento del *gHS*, no existe espacio para la separación entre una filosofía considerada como *episteme* (exploración de los orígenes de la interacción entre el Yo y el No-Yo en cuanto sujeto y objetos teóricos),⁵ y la práctica de la política en el sentido demostrado por su *GNR* de 1796/97.⁶
- 9 En la concepción del *gHS*, la praxis política fichteana implica la aplicación de una regla general a cada caso particular, desde luego de forma diferenciada puesto que cada particular presenta sus propios elementos. Bajo esta forma, el centro de la propuesta del texto en cuestión consiste en la creación de un Estado comercial y jurídicamente cerrado. Este proceso debe darse, según Fichte, entre otras medidas, a través de la supresión de la moneda mundial y la introducción de una moneda nacional que resuelva las necesidades del proceso de producción en el ámbito interno del Estado, sin necesidad de recurrir al concurso o auxilio de un Estado extranjero.
- 10 Un primer asunto digno de ser explorado es el concerniente a la concepción sobre la misión del Estado. En este punto, Fichte no deja duda alguna en el inicio de su *gHS*:
[...] yo diría que es misión del Estado, en primer lugar, dar a cada uno lo suyo, ponerlo en su propiedad y, solo después, protegerlo también.⁷
- 11 Por lo tanto, se puede derivar de lo anterior que para el Estado cumplir el rol de dar a cada quién lo que le corresponde es necesario cerrar toda posibilidad de intercambio comercial entre los individuos. En lo siguiente daremos desarrollo a esta cuestión.

2. La propiedad privada y su relación con la acción del Estado

- 12 Ahora bien, resulta muy importante considerar lo relacionado a la teoría de Fichte sobre el Estado y el origen de la propiedad privada. La posición del filósofo resulta ser bien clara, adhiriendo a una fuerte postura anti-liberal donde lo que define al ser humano no es su posesión o el mantenimiento de la propiedad, pues en todo caso la propiedad sólo es el resultado de un pacto social, de un acuerdo común que se realiza entre todos los individuos, donde el reconocimiento mutuo e intersubjetivo es la clave del consenso. Sin reconocimiento, sin renuncia de todos al objeto, nadie puede apropiarse del mismo. ⁸
- 13 Originariamente todos tienen el mismo derecho a todo, es decir, ningún individuo posee de antemano el más mínimo derecho respecto de otro. Sólo mediante la renuncia de todos a una cosa concreta, como consecuencia del deseo de guardarla para mí, ésta se convierte en propiedad mía. ⁹
- 14 En esta línea, resulta fundamental resaltar que el derecho de propiedad para Fichte no aparece como el derecho de acceso a la variedad de las cosas empíricas; sino más bien originariamente como un derecho de acciones. Son precisamente las acciones, las interacciones entre los sujetos las que provocan el conflicto social, el choque entre las acciones libres de los individuos, lo cual no existiría si todos los sujetos fueran pasivos. Es únicamente en medio de la existencia social donde se determina el conflicto, y es en la tensión social donde se habilita la posibilidad de la existencia de lo privado como expresión de la colectividad.
- 15 En otras palabras, lo importante no es definir qué cosa pertenece a quién, lo cual sería abstracto, sino más bien circunscribir el ámbito de acción de cada uno de los individuos, de manera tal que esté claro cuál es el campo de su libre acción. En este punto, Fichte reconoce que la propiedad es un pacto producto del reconocimiento de los sujetos, un intercambio simbólico que significa reconocer al otro y su acción para posteriormente reconocer su derecho sobre los objetos o cosas. Un derecho sobre las cosas que no puede traducirse como una tendencia infinita, pues para Fichte el tema de la cantidad de propiedad de la cual gozan los sujetos sí resulta central dentro de la discusión ético-política. El Estado no puede permitir bajo ningún concepto, que la propiedad sea indefinida pues ello supondría un perjuicio o sería amenaza para la convivencia social. De lo que se trata es que todos los individuos gocen de las condiciones mínimas como para conseguir el acceso a una vida digna y libre de la menesterosidad absoluta, es decir, huir a la

situación de necesidad extrema que elimina la posibilidad de construirse como sujeto moral autónomo. Según Fichte, es un absurdo que el Estado permanezca neutral frente a las necesidades de los individuos, y más aún que se mantenga en una condición indiferente respecto de la distribución de la propiedad:

- 16 La finalidad del Estado real, el cual se aproxima mediante su habilidad a la razón, tiene que ser la de proporcionar paulatinamente a cada uno lo suyo, en el sentido de la palabra que acabamos de indicar. ¹⁰
- 17 La convivencia social está atravesada por la actividad del Estado que se convierte en un garante de la distribución de la propiedad para efectos de que los individuos puedan vivir sin riesgos, teniendo a su mano lo básico. Es por ello que Fichte defiende con vehemencia absoluta que carece de racionalidad el que alguien pueda gastar de manera desmedida en lo superfluo sin recordar que en el mismo momento permanecen personas con carencias elementales. No es asunto de tener el capital o no; aun cuando se tenga es contrario al progreso moral derrochar cuando hay necesidades apremiantes en mis conciudadanos:
- 18 En primer lugar, todos los ciudadanos deben estar saciados y vivir seguros, antes que alguien decore su vivienda; en primer lugar, todos deben estar vestidos de una forma decente y abrigadas antes que alguien se vista de manera lujosa. ¹¹
- 19 De esta manera, Fichte concibe una función muy concreta a su visión de Estado, y esta tesis recorre enteramente todo el pensamiento vertido en el texto del *gHS*, en contraste con lo que podrían sostener otras tradiciones de filosofía política como el liberalismo. La institución estatal no consiste en un mero árbitro que se encarga de juzgar el orden dado de las cosas; ni siquiera se trata tampoco de un simple mediador en medio del conflicto o un gendarme de la propiedad privada, sino que la finalidad del aparato estatal es dar a cada cual paulatinamente lo suyo, y para cumplir con esa funcionalidad debe existir un cierre comercial del Estado con respecto a todo sujeto externo, sean individuos de otros Estados, sean estos Estados mismos. Es por esta razón que al Estado fichteano no le es nunca indiferente el tejido social. ¹² Se sabe como central dentro la organización social y por eso su carácter deber ser la autonomía, ejerciendo funciones esenciales como limitar, controlar y colocar orden en el espacio público. En este sentido, no existe espacio para el anarquismo en las tesis de filosofía política que se desprenden a partir del *gHS*, puesto que lo central consiste en el fortalecimiento de las capacidades del aparato estatal para controlar asuntos tan variados como la división del trabajo o cuestiones mucho más complejas como el comercio entre los individuos de una misma sociedad.

- 20 Este asunto anterior se ve reflejado, por ejemplo, en el tratamiento que hace Fichte respecto del origen de la propiedad privada. Cuando se trata de discutir el interés de los individuos, este interés siempre se encuentra sobrecogido por el bienestar del colectivo social, y no de la individualidad aislada y encogida sobre sí misma. Por esa razón, como decíamos antes, es incorrecto defender o tolerar desde el Estado la posesión de dinero para adquirir lo superfluo cuando deben solucionarse necesidades básicas de los individuos. Aunado a lo anterior, hay un asunto crucial de destacar en el planteamiento de Fichte respecto de la propiedad privada. En polémica con el liberalismo económico, el filósofo alemán señala que la propiedad no es una especie de acto originario; ni tampoco se trata de una cuestión consustancial a la naturaleza humana. De hecho, el problema más importante asociado a la propiedad no es el de qué o cuál objeto le corresponde a cada quién, sino más bien que el Estado debe antes de cualquier cosa establecer los límites de las acciones para cada individuo, lo cual habilita posteriormente un pacto de reconocimiento que lleva a los sujetos a saber que sólo puede haber lo privado en medio del reconocimiento intersubjetivo:
- 21 A mi modo de ver, el error fundamental de las teorías de la propiedad opuestas a la mía, la primera fuente de donde fluyen todas las afirmaciones falsas sobre ella, el verdadero motivo de la oscuridad y de la sutileza de algunas doctrinas, la verdadera causa de la parcialidad y del carácter incompleto para su aplicación en la vida real, consiste en esto: en poner la propiedad primaria y originaria en la posesión exclusiva de una cosa.¹³
- 22 Insistimos sobre este punto. La originalidad y radicalidad del planteamiento de Fichte es evidente. Se trata de una teoría que coloca como fundamento de la propiedad primaria y originaria una determinada actividad libre. Fichte no apela a un supuesto carácter natural de la propiedad, sino que la operación intelectual consiste en una historización de los orígenes de lo privado. Esto habla de un principio metodológico de los idealistas alemanes: fuera de la comprensión histórica no se puede comprender los orígenes de algo. Comprender el problema significa siempre comprender la *historia* del problema.

3. El cierre del Estado Comercial

- 23 El proceso de cierre o clausura comercial (esencial para la constitución de un Estado autónomo y autodeterminado en clave fichteana) consiste en un paulatino tránsito desde una economía abierta hasta la clausura total del comercio exterior. La dinámica de realización de este proceso viene determinada a partir de un conjunto de medidas elementales que deben

aplicarse en un primer momento y otras cuya aplicación es pensada en el largo plazo. Por ejemplo, es determinante que en el momento del inicio de la clausura del sistema de comercio el ciudadano que participa del comercio mundial tenga el derecho a disfrutar de lo que antes podía adquirir libremente. Esto por una razón sencilla: no se puede colocar en una situación de indefensión al ciudadano. Aquí se advierte algo elemental en el planteamiento de nuestro filósofo, a saber, que en la clausura del Estado comercial el Estado, según Fichte, no debe caer en arbitrariedades en su acción de conseguir la esencial autarquía política. Más bien, el aparato estatal debe esmerarse en sentar las condiciones de posibilidad para que los ciudadanos no se sientan desprotegidos frente a la situación que provoca la clausura comercial. Es por ello que el cierre comercial no se hace de inmediato, sino que sigue una lógica interna y progresiva que de manera ascendente elimina el comercio exterior y lo sustituye por el nacional.

- 24 Por ello mismo, Fichte insiste en la necesidad de conseguir desplegar los elementos básicos sobre los cuales sea posible el bienestar general sin causar un trastorno general y profundo sobre la vida de los individuos de un Estado. Así pues el gobierno debe fomentar y procurar la fabricación nacional de todas las manufacturas necesarias para sus ciudadanos, de modo que quede anulada toda posibilidad de incertidumbre entre la población. La clausura del Estado comercial no consiste, ciertamente, en una renuncia drástica, sino paulatina, a productos básicos o elementales provenientes del extranjero que sean necesarios para la supervivencia de los ciudadanos.
- 25 En medio de estas consideraciones, Fichte introduce un elemento capital para ser tomado en cuenta dado su carácter polémico. Fichte sostiene que para que el Estado pueda cerrar sus fronteras *comerciales* es necesario que lo haga de la misma manera con sus fronteras *naturales*. Sin embargo, el cierre de fronteras no implica la idea de despojar a los extranjeros de sus tierras, o promover una política de carácter xenófobo contra los inmigrantes. Al contrario, para Fichte los extranjeros tienen todo el derecho a permanecer una vez que se realice la clausura comercial del Estado e inclusive es factible que los extranjeros que deseen obtener nacionalidad lo puedan realizar. El cierre de las fronteras naturales es el paso decisivo y solidario que acompaña el elemento de la clausura comercial. Ambas cosas se reclaman mutuamente en un sentido básico, dado que las fronteras naturales son el límite normal donde se termina la soberanía plena del Estado, entonces esto implica que el Estado no podrá ejercer su soberanía más allá de sus fronteras naturales (acaso un mensaje que previene eventuales deseos expansionistas), y solamente ejercerá su control dentro de las fronteras constituidas.

- 26 Respecto de este punto hay dos asuntos centrales que acotar. Primero, el tema de la constitución de las fronteras naturales es un tema espinoso por cuanto implica al mismo tiempo la consideración de la guerra. No existe en Fichte una posición elogiosa respecto del conflicto; sin embargo tampoco hay un lamento por su existencia como si de algo innecesario se tratase. La consideración es básica: la guerra es el medio por el cual los Estados consiguen establecer sus fronteras, ya que ello no se puede hacer mediante el recurso de la diplomacia u otros medios, y en esta medida la lucha entre los Estados es, a los ojos de Fichte, ineluctable.
- 27 En segundo lugar, el tema consiste en que una vez que los Estados consiguen mediante el recurso de la guerra definir sus límites ya tienen lo que racionalmente deben tener, y cualquier otra cosa está de más. El medio de la guerra se agota en el mismo momento en que las fronteras naturales están definidas para los Estados. Creo necesario insistir en este punto: no existe una postura belicista o imperialista en este aspecto del pensamiento político fichteano, más bien todo lo contrario. El problema del imperialismo o de las políticas expansionistas de los Estados emerge de la condición de que son comercialmente abiertos y deben necesariamente salir a colocar sus productos en los mercados extranjeros. La única manera en que el aparato estatal pueda garantizar su carácter no expansionista hacia otros Estados es que se cierre en términos comerciales. Si lo hace bien, entonces el cierre comercial fomentará o se encargará de crear buenas relaciones entre los Estados, y se volverá superfluo el interés por un crecimiento más allá de las fronteras naturales establecidas. Un Estado comercial abierto, por el contrario, se encuentra permanentemente movido por su propia dinámica interna a la necesidad de invadir nuevos territorios y movilizar sus tropas para poseer las riquezas externas:
- 28 Un Estado que sigue el sistema comercial usual y se propone conseguir cierta preponderancia en el comercio mundial, conserva un interés constante por crecer incluso fuera de sus fronteras naturales, para de este modo aumentar su comercio y, por medio del mismo, su riqueza; utilizará de nuevo a esta última para nuevas conquistas, que tendrán el mismo objetivo que las anteriores. A cada uno de estos males le pisa los talones otro, y la codicia de semejante Estado no conoce límites. ¹⁴
- 29 El otro momento que complementa el cierre del Estado comercial, recordemos que es fundamental que la clausura se lleve a cabo mediante un paulatino trabajo, es procurar a la nación una independencia de los países extranjeros, en una situación bajo la cual no existan necesidades elementales entre los ciudadanos, sino más bien una condición del mayor bienestar posible. Para ello, el gobierno debe acudir al recurso de la moneda mundial

como eje que permita gestionar una serie de políticas orientadas al bien común y a la obtención de las capacidades mínimas para evitar problemas de ausencia de los productos elementales. En esta medida, el gobierno debe conseguir en el extranjero la mayor cantidad de fuerza laboral y de recursos que le sea posible, así como inclusive algunas máquinas para crear una sociedad comercialmente autosuficiente:

- 30 [El gobierno] traerá, cueste lo que cueste, del extranjero grandes talentos en ciencias aplicadas, químicos, físicos, mecánicos, técnicos y fabricantes creativos. [...] Se comprarán máquinas extranjeras para copiarlas en el propio país. ¹⁵
- 31 Un asunto importante de considerar es si el cierre del Estado en su actividad comercial implica una eventual clausura en otras esferas de la actividad estatal. Nada parece indicar en el texto de Fichte algo semejante. No existe en el planteo fichteano una clausura política, artístico-cultural o migratoria. La única clausura cuyo carácter es imperativo se da en el plano comercial y espacial, puesto que sin clausura comercial y cierre permanente de las fronteras naturales no puede existir plena soberanía y autodeterminación del Estado moderno. En el sentido de estimular la interacción intelectual y cultural con otros pueblos, Fichte considera necesario que el Estado estimule el derecho a viajar entre los intelectuales y ciertos técnicos de rango superior. Este intercambio no solamente es saludable, sino que además es muy necesario por cuanto estos intercambios redundan, según Fichte, en beneficio para la humanidad entera. Lo que no debe permitirse, por el otro lado, es que la “ociosa curiosidad” sea libre. Fichte no era, por cierto, nada proclive al turismo ocioso:
- 32 El derecho a viajar por fuera de un Estado comercial cerrado está reservado para los intelectuales y para los técnicos de rango superior; ya no se permitirá a la ociosa curiosidad ni al afán de diversión llevar de un lado para otro su aburrimiento por todos los países. ¹⁶

4. A modo de conclusión

- 33 Es notable el tono de optimismo que invade todo el cierre del *gHS* de Fichte. Incluso no sería erróneo afirmar que Fichte simpatiza brevemente con la idea kantiana de la paz perpetua, conseguida ésta mediante el mecanismo de la clausura del Estado comercial. Aún más, parece que se amplía la propia tesis kantiana de la paz perpetua al considerar que ésta sólo es alcanzable en la medida en que los Estados se cierren comercialmente, caso contrario privará una situación de guerra y de tensiones geopolíticas entre las naciones:

- 34 Después de que se haya universalizado este sistema, y que se haya establecido la paz perpetua entre los pueblos, ningún Estado de la superficie de la tierra tendrá el más mínimo interés en ocultar a otro sus descubrimientos, puesto que cada uno podrá utilizarlos sólo en su interior y para sí mismo, pero de ningún modo para oprimir a otros y conseguir predominio sobre ellos. ¹⁷
- 35 No tiene sentido pensar desde la lógica discursiva que recorre estas palabras, cómo un Estado tendría interés en invadir a otro o ejercer control sobre territorios extranjeros si los Estados del mundo estuvieran comercialmente cerrados. En este punto, el filósofo alemán acierta notablemente cuando realiza un diagnóstico de las diversas políticas imperialistas de los Estados europeos de la época (desde el siglo XV en adelante), plenamente envueltos en políticas de captura de territorios extranjeros y sumisión de sus ciudadanos.
- 36 De esta situación, los latinoamericanos sabemos perfectamente. Sin la brutal colonización de los territorios de América Latina no hubiese sido posible el despliegue de la modernidad europea, misma que se asienta en la desmedida pretensión mercantil de crear colonias en el extranjero desde las cuales extraer los recursos necesarios para que luego sean trasladados a las grandes metrópolis. Este es el mejor de los ejemplos históricos para reafirmar la posición política fichteana, a saber, la apertura comercial redundante en políticas colonizadoras e imperialistas, acompañado con la presencia de prácticas genocidas.

Bibliografía utilizada

- 37 Acosta, E., (2009) “Vier Bestimmungen des Nicht-Ich in der Jenenser Periode der Fichteschen Wissenschaftslehre”, en: Pfeiffer, M. & Rasic, S. (eds.) *Das Selbst und sein Anderes: Festschrift für Klaus Erich Kaehler*, München: Alber, pp.98-108.
- 38 Arrese Igor, H., (2010) “El derecho de coacción como garantía del equilibrio del derecho”, en: Acosta, E. (ed.) *Revista de Estudios sobre Fichte I*, pp. 69-89.
- 39 Gaudio, M. (2010), “El estado natural del hombre es el Estado”, en: Acosta, E. (ed.), *Revista de Estudios sobre Fichte I*, pp. 33-68.
- 40 Fichte, J.G., (1991) *El Estado comercial cerrado*. Trad. de J. Franco Barrio. Tecnos: Madrid.
- 41 Fichte, J.G., (1975) *Fundamento entero de la Doctrina de la Ciencia*. Trad. de J. Cruz Cruz. Buenos Aires: Aguilar.
- 42 Franco Barrio, J., (1991) “Estudio Preliminar”, en: Fichte, J. G., *El Estado Comercial Cerrado*. Madrid: Tecnos, pp. IX-XXXII.

NOTAS

1. Citaré esta obra a partir de la traducción de Jaime Franco Barrio (ver bibliografía). Daré además la ubicación de cada pasaje en la edición crítica de la *Academia Bávara de las Ciencias* (GA).
2. Franco Barrio 1991: IX.
3. *GWL* , GA I/2, 255, 262 y 396.
4. Franco Barrio 1991: XIII.
5. Acosta 2009: 105-106.
6. cf. *GNR*, GA I/3, 329/403 §§ 1-8.
7. Fichte 1991: 16/ *gHS* , GA I/7, 399.
8. Arrese 2010: 76, Gaudio 2010: 37-42.
9. Fichte 1991: 17/ *gHS* , GA I/7, 54.
10. Fichte 1991: 20/ *gHS*, GA I/7, 403.
11. Fichte 1991: 28/ *gHS* , GA I/7, 409.
12. Gaudio 2010: 54.
13. Fichte 1991: 70/ *gHS* , GA I/7, 85.
14. Fichte 1991: 126/ *gHS* , GA I/7, 119.
15. Fichte 1991:147/ *gHS* , GA I/7, 132.
16. Fichte 1991: 155/ *gHS* , GA I/7, 137.
17. Fichte1991:163/*gHS*, GA I/7, 141.

RESÚMENES

In this paper I offer an analysis of some points to my view essential for understanding Fichte's political thought. I mainly focus on the role of the state, the deduction of property and the proposed project of the closure of the commercial state. As a conclusion I present a brief consideration related to the political and economical history of Latin-America, which I think, can open new ways in the Fichte-Scholarship.

ÍNDICE

Keywords: Fichte, economy, The Closed Commercial State

AUTOR

JORGE PRENDAS SOLANO

Instituto Tecnológico de Costa Rica / Universidad de Costa Rica

Reseñas/Recensões

Schwember Augier, F., *Libertad, derecho y propiedad. El fundamento de la propiedad en la filosofía del derecho de Kant y Fichte*

Emiliano Acosta

REFERENCIA

Schwember Augier, F., *Libertad, derecho y propiedad. El fundamento de la propiedad en la filosofía del derecho de Kant y Fichte*, Serie Reason and Normativity 5, González, A. M. & Vigo, A. G. (eds.), Hildesheim/Zürich/New York: Olms, 2013, 423 pp., ISBN 9783487150000

A pesar de la considerable cantidad de estudios comparativos que existen sobre Kant y Fichte, sus concepciones acerca del derecho siguen siendo un tópico casi inexplorado en la literatura especializada. En este sentido, debe reconocerse que el libro de Felipe Schwember Augier, *Libertad, derecho y propiedad*, viene a llenar un vacío en la literatura especializada no sólo en español, sino también a nivel internacional.

Libertad, derecho y propiedad es, tal como sostiene su autor, una “investigación acerca de cómo la tradición crítica, representada por Kant y Fichte, se apropia y desarrolla el tópos iusnaturalista del derecho de propiedad” (14). En esta apropiación las visiones contrapuestas de Kant y Fichte acerca de la figura jurídica de la apropiación arbitraria y pre-contractual de objetos en el mundo sensible (*occupatio*) juegan ciertamente un rol decisivo. Mientras Kant reconoce la existencia de un derecho (natural) de propiedad anterior a todo contrato, Fichte entiende que sólo se puede hablar de propiedad individual cuando la misma ha sido legitimada por medio del contrato social. Esta diferencia es colocada por Schwember Augier en el centro de las divergencias entre ambos filósofos, convirtiéndose así en el elemento que guiará la reconstrucción sistemática de las concepciones del derecho de Kant y Fichte.

El núcleo temático del libro está dividido en dos grandes partes, una dedicada a la filosofía del derecho de Kant, la otra, a la filosofía del derecho de Fichte. A ambas secciones antecede una introducción y sigue un apartado dedicado a las conclusiones. El libro ofrece además una lista de literatura secundaria compuesta por libros y artículos en inglés, alemán, francés y español, y un índice nombres.

Ciertamente, uno de los aciertos más importantes del libro es haber identificado el punto central de la divergencia entre las filosofías del derecho de Kant y Fichte: sus concepciones de la propiedad y del derecho a la misma. Esta diferencia se vuelve aún más significativa al analizarla a la luz de la relación entre Estado e individuo. Mientras que para Kant los individuos tienen la libertad para adquirir propiedades y el Estado debe limitarse a dar garantías de que esta praxis se realice conforme a derecho, para Fichte el individuo posee *naturalmente* el derecho de exigir al Estado la propiedad, lo cual transforma el sentido del Estado ubicándolo en una especie de entrelubricán donde lo moral y lo político acaban por confundirse. Tal como muestra el autor en la primera parte de su libro, Kant le reconoce a la posesión de bienes anterior al contrato social un estatus legal (su teoría acerca de la *occupatio*) que Fichte se niega a reconocer. Para Schwember encontramos en Kant un “derecho *de* propiedad”, mientras que en Fichte, un derecho *a* la propiedad” (16). La explicitación y tematización de esta diferencia fundamental permite que las diferencias y similitudes entre las concepciones kantiana y fichteana del derecho y de la libertad en todas sus dimensiones aparezcan con total claridad.

En la *Introducción* el autor, además de anunciar el tema de su investigación y adelantar a grandes rasgos sus conclusiones, ofrece una justificación del libro tanto en el contexto del estudio de la historia de la filosofía del derecho como de los debates contemporáneos sobre esta disciplina filosófica. Este gesto, que no suele ser visto en muchos trabajos contemporáneos sobre filosofía, muestra el nivel de reflexión a que el autor ha sometido su investigación. Schwember Augier muestra de manera convincente que un análisis de las filosofías del derecho de Kant y Fichte a partir del tratamiento que cada uno supo dar al problema de la propiedad no sólo ilumina la relación entre iusnaturalismo y filosofía trascendental, sino que también permite una aproximación crítica a los debates contemporáneos en filosofía del derecho.

En la *primera parte* del libro el autor ofrece un análisis detallado de la filosofía del derecho de Kant principalmente a partir de su *Metafísica de las costumbres*, del manuscrito de preparación para la *Metafísica de las costumbres* y del célebre *Sobre el dicho: Esto puede ser correcto en la teoría, pero no vale para la práctica*. El análisis de la filosofía kantiana del derecho viene acompañado de

una discusión con la literatura secundaria más relevante acerca de la filosofía de Kant como también con filósofos y teóricos del derecho en general. Todo esto enriquece ciertamente la exposición, sobre todo en aquellos casos en que Schwember contrapone su lectura a la sostenida en la literatura secundaria citada.

Schwember Augier inicia la sección dedicada a Kant con un capítulo dedicado a su filosofía del derecho en el que el autor presenta las líneas fundamentales del enfoque kantiano. La exposición se encamina hacia un punto central en la doctrina kantiana de la propiedad, a saber, la idea de un derecho anterior al derecho positivo. Esto se corresponde con lo que Kant llama derecho subjetivo o derecho en sentido de facultad moral (56). Es ciertamente mérito del autor el hecho de no haberse limitado a la clásica oposición entre moral sin más y derecho sin más. En efecto, si bien tópicos como lo externo y lo interno del derecho, el conflicto entre conciencia moral y derecho positivo y sus instituciones son tratados, la lectura de Schwember Augier se vuelve aún más interesante cuando analiza la relación entre moral y derecho en figuras tales como la del “derecho subjetivo de exigir a otros que también cumplan con el derecho” (48). Su tratamiento del *honeste vive* es exhaustivo en lo que se refiere a la posición del propio Kant como a la de distintos comentaristas. Digno de destacar es la solución que el autor propone al problema en las interpretaciones del *honeste vive* kantiano, a saber: analizar este motivo en cuanto dispositivo para “*exclure la personalidad [...] del tráfico jurídico* o, por emplear una la expresión del derecho civil, del *comercio humano*” (49).

La segunda parte del libro está dedicada a la filosofía del derecho de Fichte, la cual es reconstruida a partir de su *Fundamento del derecho natural a partir de los principios de la doctrina de la ciencia* (GNR) de 1796/97, y de otros escritos de Fichte publicados entre 1794 y 1801 (*Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*, *Sistema de las costumbres* y el *Estado comercial cerrado*). Constituye un acierto de Schwember Augier la selección de textos de Fichte, por medio de lo cual el autor muestra que la filosofía del derecho de Fichte sólo puede ser comprendida a la luz de su metafísica y de su teoría acerca de las costumbres. A diferencia de Kant, los presupuestos metafísicos de Fichte (en especial su teoría del Yo y de la intersubjetividad) juegan un rol fundamental en su filosofía de derecho, de allí que para un análisis de la filosofía fichteana del derecho sea necesario, tal como el autor lo ha hecho, mostrar la articulación sistemática entre sus teorías del Yo y del reconocimiento y su doctrina del derecho natural. Esta segunda parte ofrece una exposición clara de la idea del derecho en Fichte así como también de sus premisas y consecuencias morales, metafísicas y económicas.

Sin perder la neutralidad que caracteriza a la exposición, Schwember Augier logra mostrar en esta segunda parte cómo la imbricación sistemática en la

filosofía de Fichte resulta en una falta de plasticidad para poder abordar los problemas *reales* del derecho. Un ejemplo de esto es su teoría de economía política, analizada en el capítulo IX, la cual no deja de ser consistente con los principios de la doctrina de la ciencia fichteana, pero en lugar de explicar los conflictos de derecho (sobre todo de derecho de propiedad) y ofrecer alternativas reales a los mismos, se limita a diseñar un mundo en el que tales conflictos están ausentes. Parecería ser, entonces, que mientras mayor es la coherencia sistemática, menor es el grado de aplicabilidad de una teoría filosófica del derecho. De allí que la propuesta kantiana se presente como un mejor candidato a la hora de discutir temas de filosofía del derecho desde una perspectiva de filosofía trascendental.

La última sección del libro, *Conclusiones*, presenta una síntesis del mismo que se ve enriquecida por un nuevo análisis de las tensiones entre teoría de la propiedad privada y de la propiedad comunitaria. Este análisis culmina con una interesante crítica del autor a lo que él llama la “definición inflacionaria de propiedad” de Fichte. Schwember Augier muestra que llevar el concepto de propiedad a la instancia que propone Fichte nivela derechos personales y reales anulando de este modo el significado originario y la función central del concepto de propiedad dentro de una teoría del derecho (408). Con esta crítica a Fichte y a posiciones actuales de la filosofía anglosajona del derecho el libro llega a su fin.

Sin dejar de destacar la claridad e intensidad del análisis del autor, es necesario detenerse en algunos puntos de la tesis de Schwember Augier que resultan al menos problemáticos. En primer lugar, el autor debería reconsiderar si los puntos de partida de las concepciones del derecho de Kant y Fichte realmente son, como él sostiene, semejantes (16). La exposición de Schwember, tal vez sin proponérselo, ha mostrado precisamente lo contrario. Si, tal como se sostiene *en efecto* en el libro, Kant y Fichte parten de premisas distintas y operan con métodos diferentes (esto último sí es señalado por el autor), entonces el argumento de que las concepciones del derecho de Kant y Fichte se inscriben en una misma tradición filosófica, la de la filosofía crítica trascendental (15), pierde validez, de modo que lo que urge es una nueva definición de esa tradición filosófica que debería reunir a ambos filósofos. Tal vez sin pretenderlo, el autor ha tocado un punto sensible en el estudio de la relación entre Kant y Fichte, a saber, la falta de claridad de aquello que une a ambos filósofos, más allá, ciertamente, de lo que Fichte mismo diga acerca de su pertenencia a la tradición kantiana. Otro punto que merece ser revisado es el enlace conceptual que propone el autor entre la filosofía del derecho de Fichte del período de Jena con su teoría de la propiedad en el escrito sobre el *Estado comercial cerrado*. Esta conexión debería explicar qué rol juega la figura jurídica de la “casa” como el ámbito ajeno a la jurisdicción del Estado en el

que se da una forma de propiedad reconocida por la comunidad pero ajena a las obligaciones del contrato fichteano (GNR § 19 G). Por último, cabe acotar que si bien la edición del libro no es del todo satisfactoria (errores de escritura en los textos en alemán, en el cuerpo del texto en español y en la bibliografía), estos detalles no impiden en general seguir la exposición de Schwember Augier. De todos modos, uno podría preguntarse aquí si la decisión de citar los textos exclusivamente en su lengua original ha sido una buena opción.

Como conclusión puede decirse que el libro constituye sin duda alguna un aporte significativo para el estudio comparativo de las filosofías del derecho de Kant y Fichte. El trabajo de Schwember Augier es una excelente introducción a ambas concepciones del derecho, ofrece además un marco de referencia, me atrevo a decir obligatorio, para próximas investigaciones, y muestra de manera convincente el modo en que ambas filosofías pueden contribuir al establecimiento de un punto de vista crítico para analizar los debates contemporáneos sobre filosofía del derecho.