

TESIS DOCTORAL

2019

LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO-NACIÓN: EL ESTADO COMERCIAL CERRADO DE J.G. FICHTE

Jorge Alberto Prendas-Solano

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFIA

Jacinto Rivera de Rosales Chacón

Profesor Catedrático

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Lista de abreviaturas

La presente tesis doctoral utiliza el sistema de citas, referencia y bibliografía en el formato establecido por la Asociación de Psicólogos Americanos (APA) en su edición número seis. Como es común en el mundo académico, a lo largo de todo el trabajo, las referencias de la obra de J.G. Fichte se colocan de acuerdo con la edición crítica de la Academia de Baviera (*Gesamtausgabe*), no obstante, las traducciones no son nuestras; sino que se trata de las diversas traducciones de Fichte al idioma castellano. La referencia se realiza indicando el apellido de Fichte, el año específico de la publicación de la obra, la parte a la cual corresponde (I, II; III, IV) y el número de volumen. Al final de la tesis, se encuentra el elenco completo de las fuentes o bibliografía de los trabajos utilizados en la elaboración de la investigación. En muchos casos, para mayor facilidad del proceso de escritura, utilizamos abreviaturas para referirnos a las obras de Fichte. Aquí se encuentra la lista completa de esas abreviaturas:

(gHS): *El Estado Comercial Cerrado (Der geschlossene Handelsstaat)*

(GNR): *Fundamento del Derecho Natural (Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre)*

(GWL): *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia (Grundlage der gesamten Wissenschaftlehre)*

(WLnM-H): *Doctrina de la Ciencia nova methodo. (Wissenschaftslehre nova methodo)*. Se trata del manuscrito encontrado en la Universidad de Halle.

(BG): *Algunas lecciones sobre el destino del sabio (Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten)*

(VKO): *Ensayo de una crítica de toda revelación (Versuch einer Kritik aller Offenbarung)*

(UBWL): *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia (Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie)*

Dedicatoria

Para Lucía y David. Ellos son siempre mi mayor alegría. El futuro les pertenece a ellos y todos los de su generación. Espero que cuando sean grandes algún día puedan leer estas breves palabras, y puedan construir junto con sus semejantes un orden social de justicia e igualdad entre los seres humanos.

Para Kattia, mi esposa. Su apoyo siempre ha sido incondicional a lo largo del camino. Ella siempre ha creído en mí.

A mi madre, como siempre, le estoy en deuda permanente. Una vez más, le quisiera dedicar este trabajo.

Agradecimientos

Quisiera reconocer el trabajo, dedicación y tiempo constante que me ha concedido durante 5 años, el profesor Dr. Jacinto Rivera de Rosales Chacón, director de la presente tesis doctoral, sin el cual no habría podido avanzar hasta el final del trabajo. El camino del doctorando ha sido una experiencia gratificante, formativa y de aprendizaje continuo. No obstante, tengo plena conciencia sobre todo lo que aún me resta por aprender y desarrollar. Esto no es más que el inicio de una vida investigadora.

Quisiera agradecer a la Dra. Jimena Solé por su apoyo general, pero en específico por la lectura de mi artículo que sintetiza los principales hallazgos de esta investigación doctoral. Sus comentarios me fueron valiosos para realizar correcciones oportunas. Le agradezco además sus observaciones y comentarios críticos a mi trabajo que me obligan siempre a pensar los fundamentos de mis consideraciones.

Agradezco también al Dr. Mariano Gaudio por compartirme una buena cantidad de materiales utilizados para la realización de esta tesis doctoral. Este apoyo es esencial para poder desarrollar buenas ideas en la investigación. Ojalá podamos constituir una biblioteca digital en conjunto para facilitar el camino de todos los futuros investigadores de América Latina.

INDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN.....	9
1. Breve caracterización inicial	9
2. Sobre el presente trabajo	12
3. El Estado Comercial Cerrado (gHS).....	19
4. Aportes sustantivos de la tesis	31
CAPÍTULO 1. FUNDAMENTO DE TODA LA DOCTRINA DE LA CIENCIA... 33	
1.1. <i>Introducción</i>	33
1.2. <i>Las raíces teóricas/intelectuales de la GWL</i>	37
1.2.1. La filosofía de los elementos de K.L. Reinhold.....	41
1.2.2. Enesidemo de Gottlob Ernst Schulze	44
1.2.3. Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia	46
1.3. <i>Primer principio de la GWL</i>	48
1.4. <i>Segundo principio de la GWL</i>	57
1.5. <i>Tercer principio de la GWL</i>	64
1.6. <i>Fundamento del saber práctico en la GWL</i>	73
1.7. <i>El yo y la intersubjetividad</i>	81
1.8. <i>La Doctrina de la Ciencia: nova methodo (WLnm)</i>	88
1.9. <i>La identificación del Yo consigo mismo: la intuición intelectual</i>	97
1.10. <i>Inserción del Yo en el ámbito de la comunidad o mundo de los seres racionales: WLnm</i>	102
CAPÍTULO 2. EL DERECHO COMO ÁMBITO DE REALIZACIÓN DE LA LIBERTAD HUMANA	108
2.1. <i>Introducción</i>	108
2.2. <i>Ciencia filosófica y no una mera filosofía de fórmulas</i>	110
2.3. <i>El Derecho natural como ciencia filosófica real</i>	116
2.4. <i>Relaciones de la teoría del GNR con la teoría de Kant</i>	121
2.5. <i>El ser racional finito y su relación determinada con los otros</i>	131
2.6. <i>La persona y su cuerpo bajo influencia de otros</i>	146
2.7. <i>Los seres humanos y los animales no humanos</i>	152

2.8. ¿Cómo es posible una comunidad de seres libres?	158
2.9. División de una doctrina del derecho	163
2.10. Definición y análisis del derecho originario	174
2.11. La idea de un equilibrio del derecho	185
2.12. Sobre el derecho de coacción	192
2.13. El principio de todas las leyes de coacción	195
2.14. Administración de la justicia	205
2.15. Derecho natural aplicado. El contrato de ciudadanía	210
2.16. Sobre el espíritu del contrato civil o de la propiedad	214
2.17. Sobre el derecho de gentes y el derecho cosmopolita	222
CAPÍTULO 3. LA CONFIGURACIÓN SOCIOPOLÍTICA DEL ESTADO- NACIÓN: EL ESTADO COMERCIAL CERRADO	226
3.1. Introducción	226
3.2. El Estado racional y el Estado real	228
3.3. Principios filosóficos del gHS	229
3.4. El intercambio público: lo necesario y lo superfluo	236
3.5. Los sectores laborales en el Estado Racional	249
3.6. Los impuestos pagados al Estado y el dinero	251
3.7. Derecho de propiedad	257
3.8. Historia contemporánea	264
3.9. Desde el Estado real hacia el Estado racional	268
3.10. Límites y posibilidades del Estado comercial cerrado de Fichte	282
CONCLUSIONES	294
1. Consideraciones finales	294
2. Respuesta a las preguntas iniciales	300
2.1. ¿Estado racional despótico?	300
2.2. Las limitaciones al arbitrio en el gHS	305
2.3. ¿Se puede aceptar la propuesta de Fichte en el gHS?	308
3. Sugerencias y futuros desarrollos del tema	315
4. Aportaciones originales del trabajo	317
Fuentes bibliográficas	321

INTRODUCCIÓN

1. Breve caracterización inicial

A lo largo del siglo XX, la filosofía de J.G. Fichte ha resultado ser una filosofía poco divulgada en los grandes medios filosóficos (al menos ello en relación al enorme acervo de documentos, libros, tesis, escritos generales producidos sobre la filosofía de Kant y de Hegel) ¹, no obstante el fundamental impacto de la obra de Fichte en el pensamiento filosófico contemporáneo, piénsese, por ejemplo, en tradiciones diversas como el hegelianismo, el materialismo histórico, el neokantismo e incluso la atención que le prestó en su debido momento Husserl. ¿Qué sería de estas corrientes sin las nociones filosóficas desarrolladas por Fichte?² Ciertamente, es a partir del año de 1962 cuando se comienza a publicar las obras completas de Fichte por la Academia de Ciencias de Baviera, cuando se atrae cada vez más la atención hacia sus escritos, aunque sin igualar a Kant o a Hegel.

¹ En el caso de la Universidad de Costa Rica, universidad origen en mi formación durante el pregrado, el grado y la maestría, no se ha realizado hasta el día de hoy, en más de 50 años de historia del Departamento de Filosofía, una tesis sobre el pensamiento de Fichte. En este sentido, nuestro trabajo doctoral en el ámbito de la academia filosófica costarricense señala un camino que no ha sido explorado con anterioridad. Inclusive, al revisar el archivo histórico de la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, una de las más antiguas de América Latina (fundada en el año de 1957), existen muy escasas publicaciones o artículos (menos de 10 en total) sobre el pensamiento filosófico de Fichte.

² Por otra parte, como si lo anterior no fuera suficiente, como señala Acosta (2010) hemos de acostumbrarnos a lidiar permanentemente con ideas absurdas que conciben a Fichte y su filosofía o bien como ejemplo de aquello que es erróneo, malo, aborrecible o políticamente incorrecto. Lo peor de todas estas descalificaciones es que se realizan *a priori*, sin que las personas se tomen la molestia de fundamentar aquello que afirman sobre Fichte o su pensamiento.

Ya sabemos, de manera anecdótica, que Hegel quiso estar enterrado a la al lado de Fichte en un cementerio de Berlín. “Los berlineses podían relacionar la muerte de Hegel con la de Fichte, su ilustre predecesor en la Universidad de Berlín, muerto en 1814 víctima del tifus y junto al cual, ya en 1818, Hegel expresó la voluntad de ser inhumado: dos apestados enterrados uno al lado del otro” (D`Hondt, 2013, p. 16). Más allá esta anécdota, es un hecho que el pensamiento dialéctico de Hegel (elemento central de su sistema), proviene en sus ideas básicas de Fichte y su idea (desde la primera formulación de la Doctrina de la Ciencia) sobre la posibilidad de la síntesis de los opuestos, en este caso concreto, una vinculación de Yo y No-Yo donde ambos puedan permanecer en una unidad de la diferencia sin anularse entre sí, aunque en un proceso siempre tensional y dinámico. En el caso del materialismo histórico, podría afirmarse que la influencia de Fichte igualmente es notoria, aunque mediada por la filosofía de Hegel, que determina finalmente el desarrollo de algunas de las mejores reflexiones de Marx. Sobre esa izquierda filosófica es importante nombrar aquí la figura de Ferdinand Lasalle, fundador del Partido Obrero Socialista alemán, que dedicó a Fichte dos escritos y apreció sus fundamentos del derecho natural y su escrito *El Estado comercial cerrado*. Rivera de Rosales (2013) señala que esta recepción de Fichte, por parte de Lasalle, llega a influir inclusive al joven Ortega y Gasset.

Por otra parte, de los herederos inmediatos del kantismo, Fichte es, por mucho, el más importante de todos los pensadores que siguieron la estela del maestro de Königsberg. Esta afirmación se hace tomando en cuenta el hecho de

que Fichte siempre se consideró un kantiano en el espíritu, no en la letra, razón que le permitió a este autor tomar los elementos que consideró esenciales del idealismo trascendental kantiano para radicalizar sus tesis y evolucionar hacia un idealismo moral cuyo centro es la radical primacía de la razón práctica y del imperativo categórico.

De esta manera, resolver los problemas teóricos/prácticos del kantismo y sus contradicciones internas (construir un kantismo bien comprendido) fue siempre el estandarte principal de trabajo para el primer Fichte, es decir, el denominado período de Jena³. Para ello, se dedicó con profundidad al estudio de los grandes problemas del planteamiento kantiano, al mismo tiempo que al estudio de los herederos y críticos de este pensamiento: Reinhold, Maimon, Schulze. De todos ellos, Fichte extrajo algo valioso y fundamental, así, por ejemplo, de Reinhold aprende la importancia de un primer principio para la filosofía, de Maimon las sugerencias sobre ciertas aporías de la obra kantiana (concretamente de la cosa en sí) y de Schulze aprende la necesidad urgente de revisar el fundamento mismo de sus ideas y atender a las sospechas legítimas del escepticismo y sus reclamos en torno a la posibilidad o no de construir un sistema.⁴

³ Los desarrollos teóricos del segundo Fichte, a saber, durante su estancia en Berlín (1800-1814), caen fuera de los márgenes de esta investigación. Ciertamente sería muy interesante abordar, en otra investigación, las relaciones entre el primer y segundo Fichte en lo relativo a las consideraciones políticas y jurídicas, para determinar la evolución de nuestro pensador. Ahora bien, en el caso de la presente investigación interesa únicamente el problema desarrollado en *El Estado Comercial Cerrado* y sus antecedentes teóricos, o, dicho de otra manera, el contexto filosófico alrededor de este trabajo.

⁴ Específicamente sobre la problemática de la relación entre Fichte y Reinhold, así como entre Fichte y Schulze, se realizará una pequeña aproximación a estas cuestiones en el

2. Sobre el presente trabajo

El presente trabajo de investigación doctoral alberga la modesta esperanza de que el panorama de cierto ocultamiento de Fichte (de nuevo en relación con sus otros compañeros idealistas) pueda cambiar en el curso del siglo XXI, y de reconocer con mucha mayor amplitud y un criterio mejor fundado el aporte de este intelectual que resulta crucial para el desarrollo filosófico de la segunda mitad del siglo XIX y el siglo XX. Se ha elegido, para ello, un texto que puede ser considerado como la más importante aplicación del pensamiento político de Fichte en su primera etapa, a saber, *El Estado Comercial Cerrado* (gHS) texto aparecido en el año de 1800. De manera personal, las razones para dirigir la mirada a este pensador de finales del siglo XVIII y principios del XIX son múltiples: en primer lugar, se trata de un autor revolucionario en múltiples aspectos, sin el cual no podríamos entender, como fue señalado anteriormente, los mejores aportes de la corriente conocida como idealismo alemán a la filosofía contemporánea⁵.

primer capítulo de la investigación. Estas temáticas son muy amplias y profundas, para lo cual es deseable una investigación por sí misma independiente, y esa no es la intención u objetivo de la presente investigación. Lo que nos queda claro, en todo caso, es que la configuración básica del pensamiento de Fichte se realiza en tensión y discusión con estos intelectuales, mismos que le dan la oportunidad para elaborar sus propios conceptos y afinar su propuesta sistemática.

⁵ Dentro de mi formación académica, luego de haber realizado una investigación de licenciatura sobre la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, considero que es Fichte el pensador clave para entender los aspectos más sobresalientes de la lógica de Hegel, y además, esta convicción se ha ampliado a *posteriori* de trabajar con la herencia de Marx y el materialismo histórico en mi tesis de maestría escrita para la Maestría Centroamericana en Sociología de la Universidad de Costa Rica

En segundo lugar, puede repararse en el hecho de que la obra de Fichte es generosa en todas sus dimensiones, pensemos sólo por un momento en la edición crítica de sus obras a cargo de la Academia de Baviera, la cual consta nada menos que de 42 volúmenes en su conjunto. Se habla, por lo tanto, de una producción de enormes proporciones que se caracteriza por su profundidad en el estilo de escritura y de pensamiento, por las raíces filosóficas de las que absorbe sus premisas para luego pensar originalmente, por la rica multiplicidad de temáticas que recoge: ontología, epistemología, filosofía de la religión y de la historia, antropología, ética, filosofía social y política. Se trata de temas valiosos de analizar y reflexionar para un lector del pensamiento de Fichte situado en el siglo XXI, en nuestro caso, desde la región del mundo llamada América Latina.

En tercer lugar, este autor se puede caracterizar como un intelectual profundamente inquieto e insatisfecho, ello porque nunca se sintió del todo contento con el resultado final de sus investigaciones, y más bien se abocó a perfeccionar continuamente todos los múltiples aspectos de su trabajo. De esta manera, no solo escribió una única versión definitiva de su filosofía, la Doctrina de la Ciencia, sino que más bien la escribió casi de manera incesante y continua hasta su muerte (1814), por lo cual finalmente se pueden ubicar hasta quince versiones distintas de su filosofía primera. Esto resulta un enorme reto para cualquiera que intente realizar una investigación sobre el pensamiento de Fichte, puesto que supone la obligación de revisar constantemente lo que se plantea en las múltiples versiones que tendría su pensamiento. Por esta razón, una investigación como la que aquí se presenta, debe necesariamente tener unos límites bien acotados en su inicio y en su fin, o, en caso contrario, se corre el

riesgo de imprecisiones de todo tipo que conviene evitar. En este sentido, una de las ramas más importantes de la *Doctrina de la Ciencia* de 1794 y la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* (1796-1799) es el pensamiento jurídico-político desarrollado durante este período jenense. Sobre este último aspecto se concentra la presente investigación, a saber, el pensamiento jurídico-político fichteano desarrollado en la cátedra de filosofía anteriormente ocupada por Reinhold en Jena, y expresado primero en el libro *Fundamento del Derecho Natural (Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre)* (GNR) y posteriormente en *El Estado comercial cerrado (Der geschlossene Handelsstaat)*.

De esta manera, los límites de nuestra investigación están claramente ubicados. Se trata de una investigación que tiene como problemática central el concepto de Estado Nación, así como los límites y posibilidades de las ideas sobre filosofía política planteadas por Fichte en el GHS, teniendo en cuenta que el contexto para entender lo allí expresado sería en primera instancia la *Doctrina de la Ciencia* de 1794, la *Doctrina de la ciencia nova methodo* y el derecho natural de 1796, para luego terminar en el texto del gHS aparecido en 1800. Siendo de esta manera, el objeto de estudio es claro y distinto: desde el año de 1794 con la primera formulación de la *Doctrina de la Ciencia*, hasta el año de 1800.

Aunado a lo anterior, es determinante señalar que el objeto de nuestra investigación no se constituye por una problematización del concepto de Estado en el Fichte de Jena (de una manera general y amplia), sino que el problema concreto es la imagen o concepto de Estado Nacional que se desprende en

específico de los planteamientos prácticos que Fichte realiza en el gHS. Si bien es cierto, una indagación sobre la noción de Estado (en el primer Fichte) sería muy importante como objeto de estudio (tomando en cuenta otros textos de este autor), no es esa la intención que se persigue en esta tesis doctoral. El problema específico es la imagen de Estado Nacional vertida por Fichte en su gHS, y por lo tanto la cuestión de fondo, para nosotros, radica en los límites y posibilidades de lo defendido por Fichte en este texto. Ese sería el verdadero fin final u objetivo último de la investigación.

De esta manera, el trabajo que se presenta a continuación tiene como centro el siguiente esquema de trabajo:

A. En primera instancia, en el capítulo 1, se realiza una exégesis-hermenéutica de los principios fundamentales (parágrafos 1, 2 y 3) así como del saber práctico (parágrafo 5) del *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia de 1794*, principios que también son validados en la segunda formulación del sistema fichteano, en la *Doctrina de la ciencia nova methodo*. Una vez realizada dicha exploración o análisis crítico⁶, de inmediato, se ofrece un comentario sobre la concepción fichteana de la inserción del Yo en la comunidad

⁶ El comentario crítico siempre se acompaña de una abundante cantidad de notas al pie en las cuales se realizan señalamientos u observaciones de carácter hermenéutico (interpretativo) sobre el texto de Fichte, de manera tal que no se trata nunca de una mera guía para facilitar la lectura del documento (asunto muy legítimo en la docencia) sino que se trata de comprender las ideas básicas del autor para a partir de allí ir desplegando una matriz de interpretación del *Estado Comercial Cerrado*. Hemos procurado en todo momento orden en la exposición de los principios filosóficos de Fichte, de tal manera que no se confundan los conceptos de Fichte con mis conclusiones personales a partir de la lectura del autor.

(intersubjetividad), dentro del marco de las *Algunas lecciones sobre el Destino del Sabio* de 1794, específicamente la segunda de las lecciones. Este asunto es crucial dada la naturaleza del trabajo que se plantea en esta tesis doctoral, como decíamos antes, las consecuencias de la imagen de Estado que defiende Fichte en el gHS. Lo que se intenta evidenciar mediante este análisis es que la cuestión compleja de la inserción del Yo en la comunidad de seres racional y finitos es un tema que siempre acompañó el desarrollo de la filosofía de Fichte desde su época más temprana, y este asunto tiene un lugar especial en el gHS. Realizar este trabajo de análisis nos da un contexto interpretativo del gHS mucho mejor, y en esa medida se vuelve muy valioso.

Después se ofrece una revisión de la noción clave de intuición intelectual en la segunda formulación de la Doctrina de la Ciencia de Fichte (WLnm, Manuscrito de Halle), la denominada autoposición del Yo a partir de la primera y segunda introducción a la *Nova Methodo*, y finalmente se reconstruye la inserción del Yo en el ámbito de la comunidad o mundo de los seres racionales, dentro del párrafo 18 de esta obra mencionada (de nuevo en el manuscrito de Halle). Este párrafo de la *WLnm* es particularmente importante debido a la importancia de comprender correctamente la relación entre individuo y comunidad en el seno de la segunda formulación de la filosofía de Fichte, para posteriormente entender las repercusiones que eso tiene al momento de la definición de los principios prácticos que se estipulan en el derecho natural y el GHS.

B. En segunda instancia, se realiza una exégesis y hermenéutica del *Fundamento del Derecho Natural* de 1796, desde los principios filosóficos

básicos de la obra (introducción, conceptos básicos, relaciones con la filosofía del derecho de Kant, y demás asuntos) parágrafos del 1 al 16, hasta concluir en el derecho natural aplicado (contrato de ciudadanía), derecho de propiedad (cuestión fundamental en el seno del pensamiento jurídico de Fichte) parágrafos 17 y 18. En la conformación de nuestro análisis hemos omitido el comentario de los parágrafos 19, 20 y 21 del GNR por no considerar su contenido como estrictamente esencial para el objeto de nuestra investigación (son básicamente una aplicación de los principios establecidos por Fichte sobre la propiedad) tema previamente analizado, así como el derecho de familia (primer apéndice de la obra), para detenernos finalmente en el análisis del derecho cosmopolita (segundo apéndice de la obra). Esta última parte del GNR es muy importante toda vez que nos obliga a cuestionarnos por su continuidad o ruptura con los desarrollos posteriores del gHS, es decir, abre una importante discusión sobre el pensamiento político de Fichte en su sistema de Jena.

C. En tercera instancia, se realiza una exégesis detallada del texto del GHS, analizando todo el documento en su conjunto, a saber, desde el primer libro, intitulado filosofía, pasando por el segundo libro, historia del mundo, y finalmente, el tercer libro, política. Una vez que se ha realizado una exégesis completa del GHS, esta investigación pretende arrojar luz hermenéutica sobre los límites y posibilidades generales y específicos de la obra de Fichte. En este sentido, se despiertan una serie de preguntas orientadoras de la investigación, como son las siguientes: ¿cuál es el concepto preciso de Estado-Nación desarrollado por Fichte en el gHS? ¿Cuáles son los límites y las posibilidades de dicho concepto y de sus aplicaciones prácticas-concretas? Pero, también, sería

necesario aclarar dentro de una lectura crítica de Fichte: ¿es deseable la realización, en el siglo XXI, de un proyecto filosófico, político-práctico como el defendido por Fichte en los márgenes del gHS? O, dicho en otras palabras: ¿sería deseable la constitución de un Estado comercial cerrado como el defendido por Fichte?

A nuestra manera de entender, asunto que se justificará más adelante en el desarrollo de la investigación, más allá de eventuales distorsiones de las cuales puede haber sido objeto Fichte (en términos de interpretaciones que mutilan su pensamiento y deslindan o desconectan las aplicaciones prácticas de sus principios filosóficos), consideramos legítimo preguntarnos: ¿es realmente deseable el concepto de un Estado comercial cerrado en todas sus aplicaciones prácticas, tal y como es defendido por Fichte? ¿Hasta qué punto puede señalarse que las medidas prácticas que contiene el gHS son reivindicables o asumibles, sobre todo a la luz de los principios filosóficos que animan esas disposiciones, es decir, reflexiones sobre el contrato social, el trabajo, la libertad, la necesidad de un mercado se encuentre regulado estatalmente?

En este punto, desde nuestra perspectiva, radica el mayor aporte de la presente investigación, es decir, en confrontar el texto de Fichte y preguntarse una vez más por su deseabilidad desde el presente. Una vez más, porque la cuestión sobre el carácter correcto o incorrecto de la realización de un proyecto como el planteado por Fichte es evidente desde el momento en que alcanza a unos de sus primeros lectores, a saber, el dedicado ministro de hacienda de Prusia, que en verdad no lo tiene en cuenta, por lo que se deduce que no consideró viable su realización. Pero yo diría que en el siglo XXI no podría

decirse que nos hemos desembarazado de este problema, y sigue siendo una pregunta de investigación valiosa cuestionarse por la eventual realización de un proyecto de la naturaleza contenida en las ideas de Fichte.

Por supuesto, aquí no se trata literalmente de cuestionarse por la posibilidad o no de realizar el Estado comercial cerrado. No se trata de rechazar las ideas de Fichte por irrealizables, puesto que más bien aquí la cuestión es el deber ser, la idealidad de las propuestas, o para ser más exactos, la idealidad de las consecuencias que tendría la construcción de un Estado Nacional como el que proponía Fichte. Señalar como irrealizables *a priori* las propuestas prácticas de Fichte es una clara estrategia conservadora, siendo que fosiliza el orden social actual y lo considera eterno e inmutable. No obstante, más allá de estas cuestiones, consideramos que nuestra labor filosófica tiene un doble alcance: pensar en las posibilidades de lo dado y cuestionar esas posibilidades. Asumimos en este sentido el vocablo kantiano de crítica, es decir, como un ejercicio constante para explorar los límites y las posibilidades un objeto dado.

3. El Estado Comercial Cerrado (gHS)

El texto que será objeto fundamental de la presente tesis doctoral, a saber, el gHS, fue escrito en una coyuntura de época notable, por una parte, todo el influjo de la Revolución Francesa, las guerras comerciales entre las potencias europeas (colonialismo adentro y afuera de Europa), el ascenso cada vez más vertiginoso del poder de Napoleón Bonaparte (hasta su eventual coronación como emperador en el año de 1804), mientras que, por otra parte, una situación

personal de mucha tensión para Fichte: su expulsión de la cátedra de filosofía de la Universidad de Jena debido a la acusación de ateísmo, y la necesidad de procurar un nuevo sustento económico para sí mismo y para su familia.

En concreto, se trata de un momento de articulación entre la repentina fama y el ocaso al mismo tiempo en Jena, pero en el cual, y esto es fundamental, se abre un plano específico: el de la política concebida como aplicación coherente de los principios jurídicos, y más concretamente, la realización de estos en el ámbito de la política económica (Gaudio, 2016). Atendiendo a este argumento, si el gHS abre específicamente el ámbito de una política concebida como aplicación de los principios jurídicos y políticos a la realización de estos en la base económica, se trata de un momento decisivo en el pensamiento de Fichte, a saber, la traducción de esos principios en propuestas prácticas que gobiernen nuestras relaciones sociales. En este sentido, el gHS nos abre la cuestión sobre el doblaje de los principios en la concepción económica de la sociedad y al mismo tiempo sobre la correcta o errada aplicación de los principios.

De esta manera, el gHS es un texto que en lo fundamental se enmarca en la primera época del pensamiento filosófico, jurídico y político de Fichte (en el marco de las dos primeras formulaciones de la Doctrina de la Ciencia y en medio de la fragua del derecho natural), y por lo tanto, se constituye como una investigación de filosofía aplicada, en el sentido de llevar a cabo una indagación sobre cuál sería la conformación ideal de un Estado racional en sintonía con los principios que gobiernan su *Doctrina de la Ciencia* y el conjunto de su pensamiento jurídico/político. Este debería ser el contexto de interpretación más

acertado de la obra, y esto es necesario remarcarlo puesto que el gHS no es meramente una reflexión sobre el orden real de las cosas en el Estado (el ser o descripción de lo que es), sino fundamentalmente del plano ideal o racional y de cómo deberían estas de conformarse (deber ser). No se trata, entonces, de una revisión empirista o del *statu quo* de la época. Es una ocasión para debatir y dar rienda suelta a la creatividad especulativa (propia del trabajo filosófico) y de la cual la política se debería alimentar para no caer en una suerte de indigencia teórica y de ideas.

Al mismo tiempo, el gHS es en lo general un proyecto de reforma del Estado prusiano, es decir, una conversión de las instituciones de la época con la esperanza de conseguir en algún momento dar luz a una nueva forma de Estado racional y justo, donde todos los ciudadanos, sin distinción de clases encuentren trabajo y sustento digno y según sus capacidades, de manera que todos puedan realizar su libertad y estar incluidos en el contrato social. Por ello mismo, Fichte dedica el texto al señor de Struensee, ministro privado del Estado Real de Prusia y Caballero de la Orden del Águila Roja. Esto, por supuesto, no es un gesto inocente de parte del filósofo, sino que forma parte de una fuerte ambición por incidir en la vida política del Estado en su época.

Sobre el desarrollo de las investigaciones e interpretaciones en torno al gHS de Fichte se puede señalar su abundancia desde inicios del siglo XX. En todas estas investigaciones se han enfatizado distintos puntos de vista. Por ejemplo, la primera interpretación que nos interesa remarcar es la de Willms (1967) en un texto ya un tanto antiguo, pero no por ello menos importante, que intenta refutar la identificación entre Estado comercial cerrado y totalitarismo.

Para este autor, las medidas que Fichte plantea en su gHS no son una suerte de reconversión del despotismo del siglo de las luces por un totalitarismo de nuevo signo. Al mismo tiempo, señala que la libertad, tal y como la concibe Fichte en su pensamiento filosófico, no es separable de las restricciones o coacciones, con lo cual no sería inconsecuente que aparezcan medidas que parecen limitar en un grado alto la autonomía moral de los sujetos. Este punto es importante toda vez que una de las críticas recurrentes al proyecto del gHS es haberse convertido en un Estado autoritario o totalitario que se vuelve en contra de los individuos que habitan dentro de su seno.

Amparado en parte por la interpretación anterior, Gaudio (2016) sostiene como criterio fundamental que la lectura del gHS debe ubicarse en relación del contexto no solamente jurídico y político del Fichte de Jena, sino además en directa relación con sus planteamientos especulativos y metafísicos en la *Doctrina de la Ciencia*. De esta manera, la consecuencia de desarticular el aparato metafísico especulativo (los principios filosóficos) de sus respectivas prolongaciones en el GNR y el gHS es la realización de lecturas superficiales que terminan por reproducir malentendidos respecto del sentido de lo defendido por Fichte. Consideramos muy necesario tomar en cuenta esta advertencia para precisamente no reproducir vicios de lectura en nuestra aproximación al gHS, sobre todo cuando nos hemos planteado un análisis crítico de su contenido.

Así, por ejemplo, a juicio de Gaudio (2016), se comportarían las lecturas de autores como Frischmann (2006), Gross (2008) y Moggach (2009). En el caso de Frischmann, su error de lectura consistiría en realizar un divorcio del modelo trascendental filosófico de Fichte de su aplicación política, en el caso de Gross

se sostendría una visión errónea sobre el centralismo del Estado fichteano, la cual asume que el control ejercido socialmente por el Estado termina por chocar con la libertad personal y de mercado, mientras que en el caso de Moggach, este iguala el Estado del gHS con un Estado de carácter despótico, en principio, y además critica la vigilancia y la centralización presente en un Estado de esta naturaleza. Tomando en cuenta todos estos elementos tan importantes, no obstante, Gaudio no le señala en este análisis una limitación específica a la propuesta de Fichte en el gHS, con lo cual pareciera que este proyecto es comprensible en su totalidad y eventualmente aplicable sin problemas en el mundo contemporáneo.

En segunda instancia, en una perspectiva diametralmente opuesta a las dos anteriores, se encuentra lo planteado por Renaut (2001) cuando sugiere una clara identificación entre autoritarismo pretotalitario y la propuesta del Estado comercial cerrado⁷, en el sentido de una “hipertrofia” del Estado, de manera tal que se desprenden de esta condición una serie de medidas cuya eficacia: “...impone la exclusión de todo parámetro imposible de dominar, como es el caso con la actividad de los “mercaderes” extranjeros, el Estado se cerrará a toda

⁷ Sobre este asunto, Duque (1998) desde una perspectiva hegeliana ni siquiera habla de un carácter pretotalitario en el gHS, sino que directamente identifica al proyecto del Estado fichteano como uno de carácter totalitario. De esta manera, para Duque el gHS es en lo fundamental un Estado-policial que habría sido duramente criticado por Hegel desde sus escritos de juventud como un sistema del pasado, con lo cual su instauración supondría una restauración anacrónica.

relación comercial con sus vecinos” (p. 312)⁸. Ahora bien, ¿cuáles son ese conjunto de medidas que harían de la propuesta de Fichte un ensayo peligrosamente cercano al autoritarismo pretotalitario? Desde el punto de vista del autor, el cierre absoluto del comercio entre individuos, decisiones sobre los límites a la inmigración, estatalización de la masa de oro y dinero, la instauración de una moneda sin vinculación con el oro y de sólo valor interno (así se impide el comercio con extranjeros).⁹ En fin, Renault termina señalando dentro de esta perspectiva excesivamente negativa hacia el gHS de Fichte, que inclusive se torna inquietante la cuestión de la definición (¿expansión?) necesaria de las fronteras nacionales que debería idealmente realizar el Estado previo a su clausura. En esta interpretación queda sugerida la consideración de Fichte como un pensador cercano a legitimar una corriente que alienta al Estado a la apropiación de territorios circundantes.

En otro sentido interpretativo, pero igualmente negativo hacia el concepto de Estado fichteano, López Domínguez (1995) señala como resultado final del proyecto filosófico del gHS un Estado dictatorial, por el enorme peso que tiene dentro de la estructura política diseñada por Fichte el proteccionismo, el control de la producción y demás aspectos. Nos resulta muy interesante que dentro del

⁸ La afirmación de que el Estado racional fichteano es un Estado completamente cerrado a la relación comercial con sus vecinos es absolutamente falsa. Renault (2001) simplemente incurre en un error grosero en la lectura del texto de Fichte.

⁹ Esperamos retomar este asunto a nivel de las conclusiones de la presente tesis doctoral, para discutir si en efecto estos argumentos son efectivamente válidos o no lo son. De antemano, adelantamos que nos parecen haber elementos claramente exagerados en esta lectura de Renault, quizás mala comprensión de lo señalado por Fichte, aunque podría ser que lleve un poco de razón de igual manera en varios aspectos.

ejercicio interpretativo de esta autora se realice una comparación entre el gHS y la república platónica, en el sentido de una suerte de “dictadura educativa”, porque en ella los sabios o intelectuales tendrían una labor esencial ya sea como gobernantes o como consejeros de los reyes y dirigentes. Esta es una idea que no hemos visto en ninguna de las diversas interpretaciones del texto de Fichte:

Se configura así un Estado con competencias omnímodas, un Estado hiperestructurado, que requiere para su fundación de un nutrido número de funcionarios, y a la vez, un Estado proteccionista, comercialmente cerrado, que permita controlar la producción y el desarrollo interno de la economía y que, finalmente, termina por conducir al aislamiento, en suma, una dictadura estatal, que se ha dado en llamar «dictadura educativa» por el papel que en ella cumplen los sabios, ya sea como gobernantes o como consejeros del rey, y que inevitablemente recuerda a la república platónica. (López Domínguez, 1995, p. 201)

Una tercera línea de interpretación es la sugerida por Schwember Augier (2016) que señala la existencia de aporías entre los desarrollos del gHS en relación con las tesis del GNR, es decir, se aborda el primero de los textos como una pieza que introduce disonancias respecto del pensamiento jurídico y político expresado por Fichte en el GNR.¹⁰ ¿En qué consisten dichas contradicciones?

¹⁰ Sobre este asunto tampoco existe un acuerdo definitivo en los lectores de Fichte. Arrese Igor (2010) intenta defender lo opuesto de Schwember Augier (2016) respecto de las aporías entre el GNR y el gHS, cuando señala que el segundo de los textos no renuncia al derecho cosmopolita en todo el sentido, sino que más bien introduce modificaciones respecto de las

La primera de ellas consiste en que para el Fichte del GNR la circulación libre sobre la superficie de la tierra es un derecho de todos los seres humanos (derecho cosmopolita), mientras que para el Fichte del gHS es necesario constituir un orden jurídico nacional e internacional que impida dicho derecho. ¿Cuál sería la justificación de esta medida? Según el autor, Fichte no tiene más remedio que recurrir a estas medidas como un mecanismo para asegurar la finalidad principal del Estado, a saber, el dar a cada uno lo suyo, o ponerlo en su propiedad. Si no se hiciera de esta manera, no cabría la posibilidad de que el Estado racional pudiera cumplir con su misión principal (al estar siempre desequilibrado por fuerzas externas), y, por lo tanto, se trataría de una medida inevitable. De esta manera, no se trataría de un capricho de Fichte el impedir el derecho cosmopolita a la libre circulación de los ciudadanos que viven bajo un Estado comercial cerrado, sino que en el mismo corazón de esta prohibición descansa la capacidad del Estado para realizar su labor principal:

Con la necesidad de cerrar comercialmente el Estado arribamos a la creciente supresión del derecho cosmopolita entendido como el derecho a recorrer libremente la superficie de la tierra para ofrecerse a entablar relaciones jurídicas. Dicha supresión comienza con la afirmación de Fichte de que para un estado comercial cerrado el extranjero es

concepciones previas sobre este. En otras palabras, el Fichte del gHS habría intentado realizar una concreción más elaborada de su derecho cosmopolita. Personalmente nos decantamos en este punto por la tesis de Schwember Augier, tal como lo señalamos más adelante en desarrollo de la investigación, pues no parece mejor fundamentada en el propio texto del gHS.

prácticamente inexistente y termina con la prohibición de salir del Estado comercial cerrado. De este modo, el derecho cosmopolita ha desaparecido en virtud de la necesidad de atribuir y garantizar a cada uno lo suyo. Ha desaparecido, al menos para los nacionales del Estado comercial cerrado. (Schwember Augier, 2016, p. 11)

En este sentido, señala Schwember Augier (2016) es que la concepción fichteana sobre la propiedad en el gHS (el derecho exclusivo a la libre acción y nunca a las cosas) atenta contra el espíritu mismo del derecho cosmopolita del GNR, por cuanto el Estado sólo podría poner en propiedad y darle a cada quién lo que le corresponde si cierra sus fronteras comerciales e impide el tránsito de ciudadanos. Si el Estado no cierra sus fronteras comerciales y naturales para retrotraerse sobre sí mismo, entonces no tiene manera de cumplir con lo que debe ser su misión esencial en términos del contrato social.

Ahora bien, esto abre preguntas interesantes: ¿qué sucedería con un fenómeno tan complejo como la inmigración? Si el gHS fuese tan exitoso como Fichte lo postula, entonces sería previsible que existiera una buena ola de ciudadanos extranjeros provenientes de Estado comerciales abiertos deseando vivir bajo el espacio de dicho Estado. ¿Qué hacer en este caso? Otro caso hipotético: si hay ciudadanos extranjeros que mueren de hambre y llegan a un Estado comercial cerrado, ¿qué hacer con ellos? Finalmente, un asunto exegético dentro del sistema de Fichte: si el GNR y el gHS parten del mismo concepto de la propiedad, señala Schwember Augier (2016), pero arriban a conclusiones diferentes sobre el derecho cosmopolita, entonces, ¿cuál de las

dos obras es más consistente con los principios generales del derecho? Pareciera ser que, en este punto, dice el autor, el gHS ofrece un modelo de paz perpetua que solo es posible aniquilando el derecho cosmopolita, y por ende tiene cierta ventaja sobre el GNR.

Precisamente, en este último sentido, sobre el gHS como un tratado para la instauración de una paz perpetua entre los Estados, vinculando las tesis rousseauianas y kantianas con las de Fichte, el trabajo más importante que tenemos a disposición es el de Nakhimovsky (2011) que realiza una detallada investigación sobre la paz perpetua y la sociedad comercial desde Rousseau a Fichte, concentrándose en el problema que nos presentaría la constitución de un Estado comercial cerrado. Al respecto, el criterio que mantiene Nakhimovsky (2011) sobre el gHS de Fichte podemos leerlo al inicio de su libro: *“This book shows how Fichte redefined the political economy of the Kantian ideal and extended it into a strategic analysis of the prospects for pacifying modern Europe”* (pg. 19).

De acuerdo con la visión de este autor, Fichte habría redefinido el ideal kantiano de economía política con el propósito de pacificar a la moderna Europa. Lo anterior puede traducirse de la siguiente manera: sin anarquía económica entre los Estados, se eliminaría el principal motivo de los conflictos que se suceden entre ellos, con lo cual podría procurarse el establecimiento de un reinado de paz donde cada Estado se ocupe de lo suyo (sus propios ciudadanos) y se desentienda de la cuestión de apoderarse de los recursos de los Estados vecinos. A estas reflexiones, agrega Nakhimovsky (2011): *“The Closed Commercial State was a proposal for how to implement such a transition in a*

German state at the turn of the nineteenth century; its audacity inspired some and terrified most." (pg. 21)

De esta manera, para Nakhimovsky el gHS sería la propuesta concreta de Fichte para implementar una transición hacia una sociedad pacificada, en el contexto del Estado alemán del siglo XIX (entiéndase, más bien, en el conjunto de los Estados alemanes), una propuesta que habría inspirado por su naturaleza audaz a muchos en el sentido de la construcción de una paz republicana para Europa, pero que ciertamente también habría colocado en el terror a otros más por el alcance de sus medidas. Según Arrese Igor (2015) en su reseña sobre este libro, Nakhimovsky encuentra la génesis de todas estas reflexiones de Fichte en *Las contribuciones para la rectificación del público sobre la Revolución Francesa* de 1793, puesto que desde este momento de su obra, Fichte repara en que no puede pensarse un Estado justo si a la vez no se postula un orden internacional que garantice los derechos de los ciudadanos al interior de una comunidad política; y este sería precisamente el problema más importante por desarrollar a lo interno del gHS, a saber, cómo construir un orden internacional racional, para luego afrontar la construcción de un orden racional nacional.

A pesar de sus evidentes bondades hermenéuticas, y de ser muy estimulante por los puentes interpretativos que construye hacia la obra de Rousseau o de Kant, o inclusive hacia el conjunto de la Europa del siglo XIX, el defecto principal de toda esta lectura de Nakhimovsky es no realizar una reflexión rigurosa o sistemática sobre el derecho natural fichteano y sobre los principios metafísicos-epistémicos que gobiernan la *Doctrina de la Ciencia*, con lo cual el resultado final conseguido por el autor no es el más completo e integral. Como

hemos señalado antes, esto es el caldo de cultivo de malas interpretaciones. Por ejemplo, el autor sería incapaz de responder qué relaciones existen entre los principios filosóficos de la obra de Fichte y sus aplicaciones concretas en el marco del gHS. ¿Hay incongruencias entre una obra u otra?

Finalmente, dentro de estas investigaciones variadas sobre el gHS que hemos venido discutiendo, quisiéramos hacer referencia al libro *Fichtes Geschlossener Handelsstaat. Beiträge zur Erschließung eines Anti-Klassikers* editado por Sören Hoffmann (2018). Esta obra puede ser considerada la investigación más reciente y completa realizada sobre el gHS de Fichte, aportando un comentario integral sobre el texto de Fichte. Para efectos metodológicos de nuestra tesis doctoral, consideramos que el estado actual de la investigación sobre el gHS debería de tomar este material como punto de inicio.

Precisamente, en el primer artículo de este volumen, Rivera de Rosales (2018) nos aporta una significativa comprensión del gHS en el contexto del desarrollo de la filosofía práctica de Fichte. De acuerdo con este autor, el gHS de Fichte puede ser entendido apoyándose en tres grandes principios: 1. La libertad y el contrato social entre los seres humanos son las bases de todo el espacio sociopolítico: todo aquel que entra en contacto con otro individuo tiene que establecer necesariamente una relación jurídica, pues esta es la única que garantiza el reconocimiento del otro como ser libre o, en otras palabras, debe llegarse a un contrato social y a la fundación de un Estado. 2. La libertad como capacidad trascendental no es una sustancia transcendente que pudiera ser sin un mundo, esto quiere decir que la materialidad del mundo es una condición

necesaria para el despliegue del Yo como actividad libre, es decir, esta no es una capacidad que pueda ejercerse en la abstracción. 3. La exigencia de la propiedad como una parte del mundo que se encuentra disponible a la libertad de un individuo y que, por lo tanto, hace posible su libertad y su vida como un ser orgánico y libre y, en consecuencia, la necesidad política de asegurar un trabajo a todos los ciudadanos con el que ganarse la vida y realizar su libertad.

4. Aportes sustantivos de la tesis

A nuestra manera de entender, en primer lugar, la presente tesis doctoral representa un progreso en el estudio del gHS en la medida en que se concentra en este escrito no únicamente como un programa de trabajo para reformar las instituciones del Estado prusiano de la época (la construcción de un diseño ideal para el Estado racional), sino de una manera más amplia y sistemática en el conjunto del pensamiento filosófico, jurídico y político de Fichte, a partir de sus planteamientos metafísicos-epistémicos (en la primera y segunda formulación de la *Doctrina de la Ciencia* y el GNR), desde los cuales es posible desplazarse al pensamiento político-práctico del autor; tal y como lo es el gHS. Sin realizar este paso, como fue señalado anteriormente, y de acuerdo con Gaudio (2016) no se puede avanzar hacia la comprensión correcta de los planteamientos de Fichte.

En segundo lugar, la investigación ahonda sobre el concepto del gHS de Fichte, y a partir de allí profundiza la cuestión de la deseabilidad o no de un Estado comercial cerrado como el defendido por Fichte. En otras palabras, se trata de someter a discusión la cuestión de la conveniencia de un programa

económico-político de esta naturaleza para los Estados del siglo XXI. Esto implica necesariamente una valoración de los límites y las posibilidades del texto, fortalezas y debilidades del planteamiento defendido por el autor.

Nuestra tesis doctoral sostiene la hipótesis, por verificarse al final, del carácter problemático o complejo de cómo se plantea la aplicación de los principios filosóficos del pensamiento de Fichte en el marco del gHS, así como de algunas ausencias importantes en su reflexión; como el tema de la educación moral de los individuos, sobre el cual hubiese sido conveniente al menos indicar algo. En este sentido, quisiéramos sostener la idea concreta de que el concepto de Estado racional defendido por Fichte no debería ser asumible en su totalidad en una revisión detallada (a más de doscientos años de la publicación original del texto), y que una lectura crítica de la propuesta de este pensador, necesariamente debería de tomar distancia respecto de algunas posturas que podrían considerarse extremas, innecesarias, o hasta cierto punto anacrónicas.

Para decirlo con otras palabras, consideramos que la propuesta práctica del gHS (es decir, las medidas concretas a partir de la instauración de un Estado comercial cerrado) no son reivindicables en su totalidad, lo cual conllevaría a una necesaria moderación de algunas de las posturas prácticas defendidas por su autor. Sobre este asunto ahondaremos específicamente en el capítulo número tres de la investigación, así como en las conclusiones de nuestro trabajo. Desde nuestra perspectiva, esto no anula los principios filosóficos que conducen la reflexión fichteana, sino que nos obliga a revisar la aplicación específica de dichos principios. Consideramos que la aplicación de los principios prácticos

podría eventualmente modificarse, ello sin anular necesariamente el carácter de las especulaciones filosóficas que están situadas en su raíz.

CAPÍTULO 1. FUNDAMENTO DE TODA LA *DOCTRINA DE LA CIENCIA*

Escrito está: «En el principio era el Verbo».

Ya me tengo que parar. ¿Quién me ayuda a seguir?

Me resulta imposible darle tanto valor al Verbo,

tengo que traducirlo de otra manera,

si es que el espíritu bien me ilumina.

Escrito está: ¡En el principio era el sentido!

Medita bien esta primera línea

y que no se precipite tu pluma.

¿Es acaso el sentido el que todo lo obra y lo crea?

Debería poner: ¡En el principio era la fuerza!

Pero mientras escribo esto también

hay algo que me avisa de que no pare aquí.

¡Me ayuda el espíritu! De pronto ya veo el consejo

y escribo confiado: «¡En el principio era la acción!»

Fausto. J.W. Goethe

1.1. Introducción

El primer capítulo de la presente investigación tiene como objetivo analizar los elementos filosóficos fundamentales de la primera formulación de la filosofía o del sistema de Johann Gottlieb Fichte, bautizado en su primera exposición: *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre)* (GWL). Al respecto, sería conveniente iniciar advirtiendo que Fichte fue un pensador que rehízo su sistema de manera permanente (caso seguramente atípico en la historia de la filosofía), esperando corregir los errores que siempre le parecieron estaban presentes en las diversas versiones o formulaciones de su filosofía o *Doctrina de la Ciencia*, a lo largo de los años. Por esta razón, se ha señalado la dificultad de captar de manera concreta su postura filosófica¹¹, aunque, por otra parte, esto descubre su talento muy humano, en el sentido de la incertidumbre permanente por su obra y la manera en que esta era comprendida. Por otra parte, esta situación expresa su vocación didáctica, toda vez que siempre tuvo la pretensión de explicarse mejor a sí mismo y de volverse mucho más cristalino y transparente para sus lectores.

Desafortunadamente, algunas de las correcciones de su filosofía no siempre fueron fructíferas o no pudieron completarse de manera conveniente y pausada. Tal es el caso de la segunda formulación de su filosofía, la *Doctrina de la Ciencia Nova Methodo*, cuya escritura fue abruptamente detenida por la polémica del ateísmo y de la cual únicamente llegó a publicarse la primera y segunda introducción, así como el primer capítulo, todo ello bajo el título general

¹¹ Al respecto de esta condición en el pensamiento de Fichte, señala (Duque, 1998): “A primera vista, parece más difícil fijar la posición de Johann Gottlieb Fichte [...] que sujetar, como el rey Midas hiciera, al escurridizo Proteo de la fábula.” (pg. 205)

de Ensayo de una nueva presentación de la *Doctrina de la Ciencia* (*Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftlehre*).

Para llevar a cabo la labor que nos proponemos en los márgenes de este primer capítulo es necesario explorar, en primera instancia, las raíces teóricas e intelectuales de la GWL, ello en el sentido de indagar sobre los elementos de la tradición filosófica desde los cuales Fichte inicia la construcción de sus propios conceptos. En este sentido, particularmente importante resulta en ello la obra de Immanuel Kant y de sus discípulos, tal es el caso de Karl Leonhard Reinhold, pero, además, la obra del escéptico G.E Schulze y la recepción que Fichte hizo de ella por medio de su *Reseña del Enesidemo*. A la par de esto, de manera complementaria, se realiza un análisis sobre el primer borrador de la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte, a saber, *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*. Este texto es importante porque constituye la primera exposición de la filosofía de Fichte, incompleta todavía pero que demuestra el desarrollo de conceptos cruciales en el pensamiento fichteano.

En segunda instancia, es necesario analizar el contenido de los tres principios fundamentales de la GWL (situados dentro de los párrafos uno, dos y tres) que expresan el núcleo fundamental de la obra en cuestión. Se trata del famoso primer principio, a saber, el Yo absoluto e incondicionado, auto-poniéndose, autónomo y libre, el segundo principio (su apertura hacia lo otro) en el No-Yo (la materia o el mundo), y el tercer principio, la unidad sintética de los opuestos. Posteriormente, resulta necesario realizar un análisis riguroso del planteamiento fichteano sobre el fundamento del saber práctico (párrafos del 5 al 11), apartado esencial dentro de la presente investigación, teniendo en

cuenta que el problema central de la misma consiste en la posibilidad de dilucidar el concepto del Estado dentro de la filosofía política o práctica de Fichte, específicamente dentro del gHS.

Por otra parte, se desarrollará el tema de la relación entre el Yo y los otros o, en otros términos, la cuestión de la intersubjetividad, asunto que es fundamental dentro de la filosofía del joven Fichte, y que sienta algunas bases generales para entender correctamente todo el desarrollo posterior de su filosofía política, práctica y moral. Esto se hace desde el desarrollo filosófico de Fichte en su obra: *Algunas lecciones sobre el destino del sabio (Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten)*¹², período anterior al desarrollo maduro del pensamiento político y ético de Fichte.

Por último, se realiza una revisión de algunos de los elementos fundamentales de la segunda formulación de la filosofía de Fichte, la WLnM-H, al lado de la primera y segunda introducción a la *Doctrina de la Ciencia Nova Methodo*. Particularmente, resulta importante el tema de la intuición intelectual: su sentido, lugar y alcance, así como el parágrafo 18 de la obra, en el que Fichte inserta el Yo en el ámbito de la comunidad o mundo de los seres racionales, con lo cual se reafirma toda la cuestión de la intersubjetividad en el primer período de la obra de Fichte, es decir, hasta 1799.

¹² Desde luego, este trabajo se va a complementar en el capítulo dos de la presente investigación al realizar un análisis exhaustivo de la obra fundamental para entender todo el pensamiento político, práctico y moral de Fichte a saber, su Fundamentación del derecho natural de 1796.

1.2. Las raíces teóricas/intelectuales de la GWL

Al cuestionarse sobre las raíces teóricas o intelectuales de la GWL, primer sistema filosófico de Fichte, es importante señalar el hecho que este autor fue heredero de una serie de tradiciones filosóficas y discusiones culturales que le permitieron empezar la construcción de su propio sistema, sin estar desprovisto de una riqueza de herramientas teóricas. Es un hecho que, sin la riqueza filosófico/cultural del siglo XVIII, es decir, de los autores situados en este período, no hubiese sido posible de manera alguna entender el surgimiento del pensamiento filosófico de Fichte ni tampoco el desarrollo posterior del movimiento del idealismo alemán.

En este sentido, el primer evento fundamental de formación de la GWL, lo constituye el encuentro de Fichte con el pensamiento de Immanuel Kant, casi por casualidad o de una manera fortuita¹³, a partir del verano de 1790. Fichte, como es sabido, no encuentra el pensamiento de Kant sino hasta este momento de su desarrollo intelectual, por lo cual se podría hablar de un momento especial que traza una línea divisoria en el desarrollo intelectual de este pensador. En este encuentro con la obra de Kant, Fichte queda conmocionado después de haber leído primero la *Crítica de la Razón pura* y, posteriormente, la *Crítica de la Razón práctica*, obra que definitivamente lo termina de convencer de su adhesión

¹³ Fichte conoce a Kant por obra de una situación de carácter fortuito: un estudiante le solicita un acompañamiento o tutoría relativa al pensamiento y a la obra del maestro de Königsberg, razón que enfrenta a Fichte con la lectura de las críticas de Kant. Es un hecho demostrado que Fichte se muestra conmovido y transformado en sus pensamientos a partir de este suceso.

al kantismo y a los resultados que este había alcanzado en el terreno de la filosofía moral y práctica, sobre todo por la posibilidad de no renunciar a la idea de la libertad para los seres humanos en el mundo.¹⁴ La elocuencia con la cual Fichte se expresa de la filosofía de Kant no da lugar a ninguna discusión:

Vivo en un mundo nuevo desde que he leído la *Crítica de la Razón práctica*. Propositiones que yo creía incontestables me han sido refutadas; cosas que yo creía que nunca me podrían ser probadas, por ejemplo, el concepto de una libertad absoluta, de la obligación, etc., me han sido demostradas, y me siento por eso tanto más contento. ¡Es incalculable el respeto hacia la humanidad y la fuerza que nos proporciona este sistema! (Fichte, 1968, GA III/1, p. 167)

Producto de este encuentro con el pensamiento de Kant, en julio de 1791, Fichte visita personalmente a Kant en Königsberg, al que presenta su Ensayo de una crítica de toda revelación (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*) (VKO), un texto al cual Kant le solicita directamente a su editor el publicar. El libro aparece en 1792, sin la mención de su autor, y el público lo toma inmediatamente como

¹⁴ El contexto histórico-filosófico de esta adhesión de Fichte a Kant es muy claro: un marco cosmológico que restringe la libertad humana y casi la ha difuminado por completo. La naturaleza es una gran máquina regida por leyes universales e invariables, así como se desprende de las leyes de la física aportadas por Newton, razón por la cual no parece haber un lugar claro para la libertad. Fichte se sorprende por cuanto Kant no sólo no desaparece la libertad de su pensamiento, sino que convierte a esta idea en la piedra de toque de todo su sistema, mediante la primacía de la razón práctica.

la cuarta Crítica de Kant, y, cuando el filósofo de Königsberg desvela elogiosamente al autor, Fichte se convierte de golpe en una celebridad.¹⁵

El VKAO bien puede caracterizarse, en primera instancia, como una brillante discusión sobre el tema de la revelación en un marco general kantiano, es decir, un contexto compatible enteramente con el tratamiento de la razón práctica que parece anticipar el propio texto sobre la religión de Kant.¹⁶ El objeto general del documento podría enunciarse como el intento de hacer compatible la noción de revelación con el esquema de la primacía de la razón práctica kantiana, es decir: con el reforzamiento de la ley moral en el sujeto. Le corresponde a la revelación, por lo tanto, la tarea de un necesario reforzamiento de la primacía de la razón práctica ante el “infranqueable abismo” que existe entre la condición nouménica y fenoménica del ser humano. En otras palabras, el ser humano requiere de una especie de refuerzo sensible (al no haber perdido aún su condición fenoménica) que lo conduzca con firmeza a la ley moral. Este es el trabajo de la revelación, y esto es kantiano: la religión debe rendir homenaje a la moral.

En este sentido, Fichte va a distinguir entre dos tipos de religión: la natural y la revelada. Es fundamentalmente este segundo tipo el que más le interesa, en la medida en que mantiene la idea del ser humano como empírico, determinado,

¹⁵ En esta coyuntura, Fichte todavía trabaja hasta finales de ese año de 1792 como preceptor en Danzig, y escribe dos textos políticos defendiendo la libertad de pensamiento y la Revolución Francesa. Se trata de *“Reivindicación de la libertad de pensamiento”* y, por otra parte, *“Contribuciones a la rectificación de la opinión del público sobre la Revolución Francesa”*.

¹⁶ Nos referimos al texto de Kant intitulado: *“La religión dentro de los límites de la mera razón”* aparecido en 1793.

sometido a las leyes naturales, o sea, dentro del marco kantiano. Por lo tanto, la revelación no puede formar el orden moral en el ser humano, pero si puede contribuir a reforzar la naturaleza de la ley moral. La revelación refuerza y contribuye, se hace una especie de “muleta” que permite darle mayor solidez a la ley moral, al recordarnos la presencia de lo divino en lo humano. Definitivamente, esto se aleja de cualquier planteamiento de un Dios personal al estilo del cristianismo en sus versiones tradicionales, asunto que será importante sin lugar a duda en la polémica del ateísmo en 1797.

Ahora bien, si bien es cierto el marco teórico del VKAO es kantiano, bien podría decirse que ya se encuentra en este documento el germen de algunas ideas que podrían resultar posteriormente polémicas a la luz del espíritu de la filosofía kantiana. Según Serrano (2002) la misma idea de la revelación, de la finitud, o de la absoluta primacía de la razón práctica apuntan ya desde este momento lejos del idealismo trascendental, y parecen resolver la herencia de los problemas no resueltos por el kantismo. De esta manera, la intensidad con la que Fichte celebra el encuentro con la filosofía de Kant termina siendo disminuida por las críticas en torno a la obra de este. Ahora bien, teniendo en claro que el propio Kant había dejado a la filosofía con una serie de problemas internos muy importantes, el principal de ellos atañe a la cuestión sobre la unidad de la filosofía teórica y la práctica, por ello es que emerge la cuestión del primer principio¹⁷, desde el cual debe necesariamente comenzar el trabajo filosófico.

¹⁷ La necesidad de un primer principio para la filosofía le viene a Fichte de la influencia de un discípulo de Kant; como lo es Karl Leonhard Reinhold.

Producir un sistema filosófico es la cuestión que Fichte percibe y no simplemente continuar el trabajo de exploración, como se desprende de la lectura de las tres críticas kantianas.

1.2.1. La filosofía de los elementos de K.L. Reinhold

Una vez que Fichte ya está en posesión completa de la obra de Kant, así como de sus divulgadores en el ambiente cultural de la época, su plan de trabajo consiste en superar en la letra, conservando el espíritu del planteamiento kantiano. Para emprender esa labor, es necesario señalar que todo el trabajo de Fichte está mediado o tensado en este punto por la revisión rigurosa de la obra de Karl Leonhard Reinhold. ¿Quién era K.L. Reinhold en el contexto cultural y filosófico alemán? ¿De dónde proviene la importancia de esta figura? Se trata del pensador que se dio cuenta de la importancia, en consonancia con los sistemas filosóficos racionalistas y de las críticas a Kant, de la necesidad de postular un primer principio o fundamento válido (no un arjé, como es el caso de las filosofías antiguas), para elevar a la filosofía kantiana al estatuto de ciencia, como saber sistemático, riguroso y ordenado. La filosofía debe ser un saber que pueda avanzar y deje finalmente de ser mero amor por la sabiduría. Desde luego, no se trataría de la filosofía como de la ciencia (en el sentido del siglo XX y XXI), por cuanto en nuestro tiempo dicha noción básicamente se restringe al campo de las ciencias naturales (por efecto del positivismo), lo cual constituye una visión reduccionista y estrecha de la idea de lo científico.

Según el criterio de Rivera de Rosales (1996), los autores de esta época comprendieron el concepto de ciencia como el saber metódico en general y precisamente de allí es que surge la idea de postular un primer principio. En esta línea, el proyecto filosófico de Reinhold se abre con el intento de completar la filosofía kantiana y convertirla en un sistema, es decir, con la urgencia de unificar a partir de un primer principio que pueda establecer un puente o unión entre sensibilidad, entendimiento y razón en el contexto de una facultad más elemental, como sería la facultad de representación. Sobre este asunto, Fichte considera que la propuesta de Reinhold si bien es importante en lo relativo a una propedéutica de la filosofía en su totalidad, no puede ser el fundamento último de la filosofía:

En la Filosofía de los Elementos lo que Vd. ha declarado repetidamente como “fundamento de toda la filosofía”; según yo, ella no es sino la filosofía de la facultad teórica, la cual puede y debe ser una propedéutica de la filosofía entera, mas nunca su fundamento. [...] Así como estamos de acuerdo, pues, en la cosa misma, discrepamos en lo que se refiere a esto último. A mi modo de entender, la desavenencia consiste en esto: Si ha establecido el fundamento de la filosofía entera, Vd. tiene que derivar el sentimiento y la facultad de deseo como un modo de la facultad de conocimiento. Kant no quiere en absoluto subordinar esas tres facultades en el hombre bajo un principio superior, sino que quedan meramente coordinadas. Estoy totalmente de acuerdo con Vd. en que ellas deben estar subordinadas bajo un principio superior, pero en desacuerdo sobre que ese

principio pueda ser el de la facultad teórica, y en esto coincido con Kant. [...] Yo las subordino al principio de la subjetividad en general. Este camino lo cierra Vd. enteramente por su Filosofía de los Elementos al tener ya un principio supremo que yo considero solo como subordinado; Kant lo deja abierto, pues sólo se ha pronunciado contra la subordinación bajo el principio teórico [...] Yo no he tenido que hacer otra cosa más que unir el descubrimiento de Kant, que señala manifiestamente hacia la subjetividad y el suyo, el de “que toda investigación ha de partir de un principio fundamental. (Fichte, 1970, GA III/2, pp. 314-315)

De lo anterior se puede entender, que, si bien es cierto, Fichte coincide con Reinhold en que existe una necesidad de encontrar un principio superior que unifique a la razón, coordinando y tomando en cuenta la diversidad de los usos de la razón que existe en la filosofía de Kant, no se encuentra de acuerdo con la idea de convertir a la facultad teórica en ese espacio que unifique a la razón, pues eso no sería suficiente, y además sería inconsecuente con el pensamiento de Kant. En consecuencia, Fichte defiende la primacía de la razón práctica sobre la teórica, y sería desde allí donde habría que buscar ese primer principio superior. En este sentido, Fichte defiende su idea de haber realizado una hibridación de Kant y Reinhold: tomar por una parte la primacía de la razón práctica como un pilar fundamental, a la par de la idea de un principio superior que ponga en coordinación a las facultades de la razón.¹⁸ En síntesis, la

¹⁸ Desde el punto de vista de la generación de pensadores situados en la estela de Kant, Reinhold da pasos decisivos desde 1789, con el proyecto sistemático de una filosofía

deficiencia fundamental que le reprocha Fichte a Reinhold consiste en que la facultad teórica, expresada por medio del principio de conciencia, tiene un alcance limitado, que puede ser viable para resolver los problemas heredados por la filosofía teórica de Kant, pero no así con la parte práctica-moral, que además resulta ser la más importante.

1.2.2. Enesidemo de Gottlob Ernst Schulze

Por otra parte, es notable la influencia que tiene el *Enesidemo* de Schulze, lo cual se vuelve visible en la redacción de la reseña del texto (aparecida en febrero de 1794), durante el período de preparación o de formación de Fichte, de cara a exponer la primera formulación de su pensamiento. ¿Qué es lo que plantea el texto de Schulze, a grandes rasgos? De acuerdo con López y Rivera de Rosales (1982), estos serían algunos de los elementos principales que son importantes de tomar en cuenta:

1. Enesidemo es el nombre de un filósofo griego escéptico del siglo I d.C.¹⁹.

En este texto, Schulze sostiene que la filosofía crítica (en las versiones de

basada en un único principio. Por ello, Zöller (2015) señala que la pretensión de este autor consistió en deducir la estructura fundamental del espíritu, presentada en Kant como separada, a partir de una unidad originaria llamada *filosofía elemental*. Así, la filosofía poskantiana queda enfrentada a dos retos importantes: la necesidad de encontrar un primer principio incondicionado, absoluto y, por otro lado, la idea de deducir las formas y los contenidos fundamentales del espíritu en términos controlados desde el primer principio, todo bajo la forma de un sistema de principios científico.

¹⁹ Concretamente se habla de Enesidemo de Cnosos en Creta. En general, los escépticos pueden ser caracterizados como miembros de una tradición de pensamiento relativista, que por lo tanto considera los juicios y opiniones como algo provisorio y temporal. En este sentido, como señala Copleston (1994, p. 388): "...se oponían decididamente al dogmatismo filosófico, no dejaron de reconocer los derechos de la vida práctica y estatuyeron normas según las cuales pudiese actuar el hombre. Esto no era

Reinhold y Kant), ha sido incapaz de superar el escepticismo de Hume. Por lo tanto, las objeciones del filósofo escocés permanecen sin resolver en el seno de la filosofía alemana.

2. La filosofía crítica en su versión teórica tiene clavada una espina que no logra resolver de ninguna manera: la cosa en sí. Además, el principio de conciencia de Reinhold es insuficiente, por cuanto no logra resolver los problemas esenciales de la razón en su uso teórico. Este principio carece de originalidad, al no ser una proposición primera, ya que es un juicio dependiente del principio de no contradicción o de la lógica formal.

3. La parte práctica de la filosofía crítica, de la misma manera, permanece con problemas sin resolver, que se expresan en el carácter de las argumentaciones morales y teológicas de Kant.

En general, Fichte extrae del estudio del *Enesidemo* la estructura que utilizará para su *Doctrina de la Ciencia*: el problema del principio, el saber teórico y, finalmente, la filosofía práctica. Un argumento clave para defender esta postura sería la consideración relativa a que en la *Reseña del Enesidemo* es donde por primera vez aparece el término fundamental en el pensamiento de Fichte, como lo es: *Thathandlung*, concepto que afirma ya la originalidad de este pensador frente a Reinhold y, además, el punto de partida más exacto de la primera filosofía de Fichte. El carácter del primer principio es la del Yo como actividad originaria (*Thathandlung*), la cual expresa la unidad sintética de la

ajeno al espíritu de Pirrón, quien, pese a su escepticismo, había declarado que la costumbre, la tradición y la ley del Estado constituyen unas normas para la vida práctica.”

autoconciencia (Janke en Seidel, 1993) y que como ya se ha señalado, aparece por primera vez expresada en el contexto de la *Reseña al Enesidemo*, pero, además, lo hace en gran medida influenciado por el trabajo del divulgador principal del kantismo y la crítica o recepción que Fichte tiene de este: Reinhold.

1.2.3. Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia

En el prefacio al texto, *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia (Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie) (UBWL)* primer borrador del sistema filosófico fichteano, y habiendo tomado partido acerca de la obra de pensadores como Reinhold y Schulze, Fichte se plantea con firmeza que pese a todos los esfuerzos que se han realizado anteriormente, la filosofía no ha conseguido todavía elevarse al rango de una ciencia evidente. Este asunto se evidencia, por ejemplo, en el trabajo de la filosofía crítica, misma que pese a todo sus esfuerzos, no ha conseguido hacer de la filosofía una ciencia. Al mismo tiempo, Fichte está convencido que ningún intelecto humano podría ir más allá de lo establecido por Kant, es decir, habría que dar por correcta la crítica de la razón pura, lo cual es necesario de tomar en cuenta una vez que se plantea la idea de elevar a la filosofía al rango de ciencia.

Dentro de esta tarea, la ciencia necesita para tener una forma sistemática la presencia de una proposición fundamental. Esta proposición es el inicio de la ciencia, y es solamente a partir de ella que se pueden derivar todos los elementos posteriores de un saber científico. Precisamente, si la proposición es el inicio de la ciencia, no puede ser parte de ella, en cuyo caso sería una

proposición derivada, por lo tanto, debe ser una proposición previa al sistema. Lo anterior quiere decir que el sistema reposa sobre una proposición previa al sistema mismo. En estos términos, la ciencia que se pregunta por la proposición fundamental (con validez previa a la existencia de las ciencias particulares) sería una ciencia de la ciencia, o, en otras palabras, una *Doctrina de la Ciencia*. Ese es el lugar que Fichte le asigna a su sistema filosófico, a saber, el de ser fundamento de los saberes particulares, el momento racional y reflexivo de fundamento de la experiencia humana en su conjunto.

Así pues, la doctrina es una ciencia de la ciencia porque tiene la forma general de todas las ciencias. Por medio de ella se establece la forma para todas las ciencias particulares, pero nunca el contenido. En la propia *Doctrina de la Ciencia*, la forma y el contenido son inseparables. Si aceptamos que la doctrina es una ciencia de las ciencias, entonces cabe preguntarse: ¿cuál es el límite entre ella y las ciencias particulares? Esto puede entenderse de la siguiente manera: la doctrina es finita, mientras que las ciencias particulares son infinitas. Mantener todo objeto de investigación estrictamente bajo el ámbito de la experiencia es una necesidad de las ciencias particulares, de las ciencias naturales, no de una doctrina. Además, la doctrina emerge como un acto de libertad, a saber, como un acto no determinado naturalmente, sino que es eminentemente un bien cultural.

Por otra parte, el propósito de la *Doctrina de la Ciencia* debe ser el proveer certeza: ella no se funda sobre ningún saber, sino que es más bien el fundamento del saber en general, y siendo de esta manera, la ciencia de la ciencia necesita de un primer principio, y ese principio debe ser unidad de forma y contenido. El

principio es verdadero por sí mismo, y necesariamente debe haber un primer principio, no dependiente de nada anterior, caso contrario, habría un regreso al infinito, con lo cual habría múltiples primeros principios y múltiples doctrinas de la ciencia. Llegado a este punto, Fichte se encuentra ya en posesión de su primer sistema filosófico, el cual va a aparecer en el año de 1794 dentro del Fundamento de toda la *Doctrina de la Ciencia (Grundlage der gesammten Wissenschaftlehre)* (GWL)

1.3. Primer principio de la GWL

La búsqueda filosófica de la GWL se inicia cuando Fichte se plantea el problema de encontrar un principio fundamental (*Grundsatz*) que sea absolutamente primero y completamente incondicionado para todo saber humano. Este principio sería el fundamento indispensable de toda la filosofía teórica, pero al mismo tiempo también de la práctica. La característica más importante del primer principio es su capacidad absoluta de autoponerse, esto en el sentido que no puede ser producto de otra cosa y todo su ser originario se encuentra en esta capacidad de autodeterminación.

Siguiendo el criterio de Rivera de Rosales (2016), esta autoposición del Yo es real, pero, al mismo tiempo, ideal o saber, es decir, debe ser autoconsciente, y por lo tanto se ha de entender ese primer acto del Yo o autoposición bajo la forma de una intuición intelectual. Esta afirmación de una absoluta capacidad de autoponerse es estrictamente necesaria en orden a dar inicio al sistema y con ello a la unidad de diversos conocimientos bajo la dirección

de una idea. Si la filosofía pretende elevarse al estatuto de ciencia (en el sentido de saber sistemático), ha de poder ser capaz de arrancar necesariamente de un principio que sea primero absolutamente, es decir, que no se puede demostrar ni sea posible determinar como un hecho bruto de la experiencia. Veamos:

Debemos buscar el principio fundamental absolutamente primero, completamente incondicionado de todo saber humano. Si este principio fundamental debe ser el primero absolutamente, no puede ser ni demostrado, ni determinado. Debe expresar aquella génesis que ni se da ni se puede dar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, sino que más bien es el fundamento de toda conciencia, y sólo ella la hace posible. (Fichte, 1965, GA I/2, p. 255)

El principio tiene que poder expresarse como capacidad de autogénesis, autoposición libre e incondicionada. Una forma de acción capaz de flexionarse sobre sí misma y por ello, no puede aparecer como una donación de existencia, sino como una autoproducción libre y originaria. Esto quiere decir que el principio no se encuentra en medio de lo múltiple (la experiencia), pero tampoco en la conciencia que lo piensa, porque, muy al contrario de esto, es el primer principio el encargado de producir a ambas esferas, a saber: tanto la de la experiencia como la de la conciencia.

En este punto, para establecer el principio fundamental Fichte recurre a las leyes de la lógica formal como camino o *ratio cognoscendi*, pues esas mismas se presentarán como derivadas del primer principio, y advierte a sus lectores de

manera clara el carácter contradictorio de esta propuesta y se pregunta sobre cómo es posible pensar en apoyarse en algo que todavía no ha sido demostrado y que más bien es un resultado de aquello que lo funda. Las leyes de la lógica, según las cuales se puede pensar la génesis de todo saber humano, no pueden estar ubicadas antes del primer principio y, sin embargo, es necesario acudir a ellas en orden a alcanzar lo absolutamente incondicionado. Solo cabe aceptarlas tácitamente como indudables por el momento, hasta que, posteriormente, una vez establecido el primer principio, este demuestre que las leyes son correctas. Se trata de un círculo inevitable donde lo fundante (las leyes lógicas) devienen posteriormente en fundadas (gracias al primer principio), pero no un círculo vicioso, porque usamos las leyes lógicas como camino para conocer (*ratio cognoscendi*) el primer principio, que es su *ratio essendi*:²⁰

Las leyes < (de la lógica general) >, según las cuales se tiene que pensar absolutamente esa génesis como fundamento de todo saber humano, o – lo que es lo mismo– las reglas según las cuales se establece esa reflexión, todavía no están probadas como válidas, sino que se las supone tácitamente como conocidas e indudables. Solamente más tarde se deducirán del principio fundamental, cuyo establecimiento sólo es exacto

²⁰ Este mismo problema se encuentra planteado en la *Crítica de la razón práctica*, cuando Kant afirma la idea de la libertad como condición de la ley moral, en primera instancia, pero luego afirma que la ley moral supone la condición bajo la cual se puede cobrar conciencia de la libertad. ¿Qué es primero, entonces, la libertad o la ley moral? En realidad, ambas cosas se reclaman mutuamente y no pueden separarse: "...quisiera advertir que, si bien es cierto que la libertad constituye la *ratio essendi* de la ley moral, no es menos cierto que la ley moral supone la *ratio cognoscendi* de la libertad. (Kant, 2013, 67)

a condición de la exactitud de estas leyes. Esto es un círculo, pero un círculo inevitable [...] Y puesto que este círculo es inevitable y se admite sin controversia, es lícito, para establecer el principio fundamental supremo, apelar a todas las leyes de la lógica general. (Fichte, 1965, GA I/2, p. 255)

En una búsqueda minuciosa es necesario plantear el problema de un hecho de la conciencia, aquel que pueda ser el más indubitable, no solo para los filósofos, sino también para la conciencia común (no filosófica). Desde este hecho, se pueden ir desprendiendo poco a poco (eliminando) todas las determinaciones empíricas hasta que, finalmente, no quede ninguna. De lo que se trata es de desprender todas las capas de determinaciones a este hecho complejo y una vez que se haya realizado tal procedimiento, lo que quedaría es un principio lógico-formal, conocido por todos (pues de este no puede ser separado nada más), el cual es: "A es A" o dicho de otra manera "A=A". Este principio nadie lo somete a la duda, no hay escepticismo en su postulación y nadie exige pruebas del contenido de validez de esta proposición (es universalmente válido), por lo cual ya estaría resuelto este primer asunto del lugar mediante el cual debe iniciarse la actividad científica, que es el principio de identidad:

Todos conceden el principio: "A es A" (o sea, A=A, porque esto es lo que significa la cópula lógica); [93] y se admite sin vacilación alguna; se le reconoce como proposición completamente cierta e indudable. Si no

obstante alguien pidiera una prueba de esta proposición, nadie se tomaría el trabajo de dársela; y se admitiría que esa proposición es cierta absolutamente, es decir, sin otro fundamento; y haciendo esto, sin duda alguna con el asentimiento general, uno se arroga la facultad de poner algo absolutamente. (Fichte, 1965, GA I/2, p. 256)

El principio $A=A$ no fundamenta el Yo soy yo, sino al contrario, que es aquél el que es fundamentado por éste, pero partimos del principio lógico como camino para llegar hasta el primer principio real. Este principio real de la filosofía, al ser el primero, no puede ser probado por ningún otro, sólo mostrado a través del principio lógico de identidad, como hecho indubitable de la conciencia, como fundamento de este, y que ya no será un simple hecho, sino una acción fundante que produce ese hecho de conciencia. El principio lógico de identidad muestra sólo la forma que vale para cualquier contenido, del que se dice que es idéntico a sí mismo, pues en caso contrario, no sabríamos de qué estamos hablando, de modo que la posición de A como sujeto del juicio coincide con la posición de A como predicado. Entonces la afirmación lógica de identidad es condicional: si A, entonces A, o bien, si ponemos o afirmamos A (el contenido A), entonces afirmamos A (o el contenido A).

Ahora bien, esa necesidad del “entonces”, y que aquí Fichte llama X, ¿en dónde se basa? En el Yo que enuncia, que afirma, que es el contenido que está siempre en ese principio de identidad, a saber, que el Yo que enuncia el A-sujeto es el mismo que el Yo que enuncia el A-predicado, y por tanto el $A=A$ se fundamenta en el acto por el cual el Yo se identifica consigo mismo y se pone

como Yo, o sea, el Yo se pone (sujeto) y se identifica consigo mismo (predicado), acción sin la cual él no sabría de sí ni de lo afirmado y no sería un Yo.

Para Fichte, el principio que reúne todas las exigencias para ser lo primero dentro de una construcción sistemática y científica de la filosofía es la actividad con mayúscula (incondicionada, no empírica, pura), llamada *Thathandlung*, la cual da como resultado la autoafirmación del Yo, en su autoidentificación. Al postular esta acción originaria, Fichte puede sintetizar a Kant y a Reinhold, pues por un lado tiene al Yo kantiano y, por otra parte, tiene la idea de ese Yo como único principio fundante. Al respecto, dicen López y Rivera de Rosales (1982):

Se trata de un actuar en el cual se agota la esencia de la subjetividad, de una autogénesis en la que no hay ningún sustrato anterior a la acción misma, puesto que actuante, resultado y acción coinciden. La esencia del Yo absoluto radica en este curso progresivo de autoafirmación, en un vivir, en el que ser y actividad se identifican. A través de la *Thathandlung*, Fichte logra unificar la sugerencia kantiana de que el centro de la filosofía es el Yo y la de Reinhold sobre la necesidad de un único principio. (p. 20)

En concordancia con los anteriores planteamientos, en el discurrir del primer principio de la GWL, Fichte plantea que lo absolutamente puesto y fundado, en sí mismo, no es el fundamento de una cierta acción del espíritu humano (algo en específico o una cosa), sino que la *Doctrina de la Ciencia* entera se encargará de demostrar que es fundamento de toda acción del espíritu humano, prescindiendo de cualquier condición empírica particular. Este primer

momento es puro, sin embargo, necesita después de todos los otros momentos del sistema que son deducidos como trascendentalmente necesarios para la conciencia. Por lo tanto, aquí hay una tarea imprescindible del sistema filosófico fichteano, a saber, demostrar cómo en el principio de todo se encuentra la acción.

Con arreglo a esto, para el Yo ponerse a sí mismo o autoproducirse resulta un producto de su pura actividad, esto quiere decir que el Yo es capaz por sí mismo de ejecutar una acción que dé como resultado su propia producción. Sin embargo, en el mismo momento este Yo es por tanto actuante y producto de la acción, lo activo y lo producido por la actividad, en donde lo activo (*Handlung*) y lo hecho (*Tat*) se funden como si fueran una sola y la misma cosa (*Tathandlung*). Para el Yo absoluto, el principio de identidad *Yo soy* es igual que afirmar autoproducción; ser causa de él mismo y, siendo así, desde este Yo puro, posteriormente, se producirá el individuo, así como la comunidad. En esta medida se puede afirmar sin error que lo humano se autoproduce no de cualquier manera, sino siempre mediado por la actividad que sienta las condiciones para la propia modelación.

Aquello cuyo ser (esencia) simplemente consiste en ponerse a sí mismo como siendo es el Yo como sujeto absoluto. De la misma manera que él se pone, es; y de la misma manera que es, se pone; y entonces el Yo es necesariamente y absolutamente para el Yo. Aquello que no es para sí mismo no es un yo. (Fichte, 1965, GA, I/2, pp. 259-260)

De esta manera, al ser el Yo absoluto producto de su propia actividad, no cabe la cuestión ociosa de preguntarse qué podría haber sido el Yo antes de llegar a producirse a sí mismo. Fichte rechaza con claridad este cuestionamiento: “La respuesta natural a esto es: Yo no era en absoluto; pues yo no era Yo” (GA, I/2, 260). Pero ¿qué significa esto? Quiere decir que antes de la actividad originaria no se puede hablar del Yo, pues este solamente emerge desde su libre autoproducción. La pregunta característica de la metafísica de por qué es el ser y no la nada carece en términos fichteanos de fundamento, pues tal cosa supondría hacer abstracción del sujeto que es fundante de la experiencia (el Yo kantiano que acompaña todas las representaciones) o, en otros términos, pensar que puede existir una aprehensión comprensiva del mundo sin la concertación epistémico-ontológica del sujeto. Además, una respuesta a ese tipo de pregunta implicaría la posibilidad abierta relativa a la existencia de algún ser trascendente al mundo, dotado de la capacidad de contestar. En síntesis, el Yo puro del primer principio no es, por lo tanto, algo que pueda llamarse temporal, sino que es condición de posibilidad (trascendental) de toda la experiencia, por ello mismo, él no es anterior o posterior a algo. El mundo en estos términos depende de la actividad de lo absoluto:

Nada puede uno pensar, sin pensar además su Yo, como consciente de sí mismo; jamás puede uno hacer abstracción de su autoconciencia: por lo tanto, semejantes preguntas no pueden responderse, porque no pueden ser planteadas cuando uno se entiende bien consigo mismo. (Fichte, 1965, GA I/2, p. 260)

Puede decirse del Yo puro que su ser es igual a su autoproducción y, por ende, el ser y actividad resultan ser lo mismo en el primer principio. A este proceso, Fichte le llamó: “Soy absolutamente porque soy” (Fichte, 1965, GA I/2, p. 260). Un proceso en el cual el Yo es concebido como aquello que se pone a sí mismo, que se autogenera de manera originaria, produciendo su propia existencia. De esta manera, Fichte arriba a una de las concepciones centrales para el idealismo alemán, como lo es la de lo absoluto. Sin embargo, hay que afinar lo anterior señalando que el Yo es absoluto no porque sea todas las cosas (el *hen kai pan* panteísta), sino porque no es efecto de ninguna cosa. Este Yo es la identidad de sujeto y objeto, en el sentido de identidad de realidad y pensamiento o conocimiento de esa realidad sin mediaciones y a eso se le llama precisamente intuición intelectual: “...el Yo es necesariamente identidad de sujeto y objeto: sujeto-objeto: y es tal absolutamente sin ulterior mediación” (Fichte, 1965, GA I/2, p. 261).

La intuición intelectual es el saber de sí mismo sin mediaciones, inmediato y directo, que, como ya se ha dicho, precisa de lo otro de sí para ser y por eso todos los demás elementos del sistema son deducidos como necesarios para que se dé la autoconciencia del Yo y se realice como Yo. Podemos decir que es una inmediatez mediatizada, que necesita de la mediación de todos los otros elementos o momentos del sistema para sostenerse como tal inmediatez y realizarse como Yo. Sin ese momento de inmediatez en el saber no habría saber, pero, a la vez, el saber y la conciencia requieren distinción y, por tanto, pluralidad de elementos o momentos y mediaciones. El saber o el Yo necesitan esos dos momentos, si no hubiera uno inmediato, el Yo se perdería en la multiplicidad sin

saber de sí, sin saberse que es un saber y no algo sin más sabido, sin identificarse consigo mismo. Pero si no hubiera mediaciones y multiplicidad de elementos, si no se hallaran distinción y resistencia, el saber no se conocería como saber y se perdería en el océano de su intuición, si es que eso fuera posible.

1.4. Segundo principio de la GWL

De acuerdo con López y Rivera de Rosales (1982), el No-Yo absoluto es postulado por Fichte como segundo principio fundamental de la GWL, no como un producto teórico, sino como idea práctica o, en otras palabras, como fundamento explicativo del obstáculo a la actividad del sujeto. Este segundo principio está condicionado por el Yo en cuanto al contenido, pero no en cuanto a la forma, lo que significa que no es una producción material de la subjetividad humana. De allí, precisamente, se puede señalar el carácter de indeductible que posee el No-Yo en relación con el Yo, por cuanto la materialidad no es creación del Yo.

El Yo no es un creador del mundo, como si fuera un dios. Por eso, la filosofía de Fichte es parcialmente realista, ello en el sentido que acepta la existencia del mundo como algo que no es producción humana y, además, esto permite, desde el punto de vista de Fichte, que su idealismo se mantenga como una postura crítica, trascendental o práctica, pero no un idealismo dogmático. Al señalar el carácter realista de su filosofía, Fichte es contundente:

La Doctrina de la ciencia es por consiguiente, realista. Ella muestra que la conciencia de las naturalezas finitas no puede en absoluto explicarse, si no se admite una fuerza opuesta totalmente a ellas, que exista con independencia de ellas, y de la que incluso dependan en su existencia empírica. Pero ella afirma solamente una tal fuerza opuesta, la cual es únicamente sentida por el ser finito, pero no es conocida. La Doctrina de la ciencia se compromete a deducir, partiendo de la facultad determinante del Yo, todas las posibles determinaciones de esta fuerza, o de este no-yo, las cuales pueden presentarse en nuestra conciencia hasta el infinito; y tan cierto como que es Doctrina de la ciencia, tiene que poder deducirlas efectivamente. (Fichte, 1965, GA I/2, p. 411)

Se está, por lo tanto, en una posición filosófica clara: el mundo no es de ninguna manera creación material del sujeto, y en esa medida es independiente de su actividad. El sujeto siente al objeto, concretamente logra sentir la limitación a su actividad que es resultado de la existencia del mundo. Con ello, señalan López y Rivera de Rosales (1982), Fichte apuesta por la construcción de una filosofía desde lo finito, capaz de reconocer los límites del ser humano y que lo prepare para no traspasar esos límites de su condición finita. Igualmente, la existencia del No-Yo permite entender un hecho claro: la relación entre el Yo y algo que le es extraño a él y su actividad. En esta relación que no es opcional, el Yo se realiza por cuanto encuentra lo otro de sí y, para poder existir propiamente, para ser consciente, requiere de algo que sea distinto de su actividad. La actividad del Yo requiere de la resistencia que ofrece lo objetivo, el mundo, pues

es solamente gracias a esa resistencia como puede realmente realizarse la subjetividad humana, es gracias a esa resistencia que puede distinguirse de lo otro de sí y ser consciente de sí *como* un Yo.

En su relación con el No-Yo, el sujeto le imprime a este sus fines, es decir, le coloca fines prácticos a lo material, lo transforma y lo llena de contenido propio y racional. De esta manera, se consume un proceso fundamental en la historia de la humanidad, como lo es la subjetivación de todo lo objetivo (gracias a la actividad moral y sus fines) y el resultado de todo ese proceso de transformación y de trabajo es la cultura. Sin cultura no hay humanidad, empezando por el hecho que sin ella no es posible la sobrevivencia (alimentos y defensa del exterior y sus amenazas), pero, además, porque los seres humanos la usan para su desarrollo (arte, religión filosofía). En síntesis, lo importante de todo este proceso es que termina por reafirmar la capacidad de autodeterminación de la subjetividad situada en el mundo.

Desde Fichte, la conversión absoluta del mundo a elementos subjetivos y la reducción de este a la voluntad humana es imposible de realizarse. Si bien es cierto, esto puede constituir un ideal de la actividad humana, tarde o temprano, se muestra como una pretensión inútil. Precisamente por eso, nuestro destino no es la perfección sino el perfeccionamiento continuo, dice Fichte al final de la primera de sus *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*.²¹ Claro está, el ideal

²¹ “El último fin final del hombre es someter a sí mismo todo lo irracional, dominarlo libremente y según su propia ley. Este fin final es completamente inalcanzable y tiene que permanecer eternamente inalcanzable, si el hombre no deja de ser hombre y convertirse en Dios. En el concepto de hombre reside que su última meta sea inalcanzable y que el camino que a ella conduce sea infinitamente largo. Por

es alcanzar la máxima armonía entre sujeto y mundo, donde todo sea resultado de la intervención cultural, pero el mundo siempre se escapa a la dominación completa y definitiva. Por otra parte, el proyecto de reducción de todo lo existente a la subjetividad carece de sentido, pues, como ya se señaló, el sujeto requiere que su actividad sea limitada por algo externo para ser capaz de autoafirmarse.

Ahora bien, al igual que el primer principio, el segundo principio de la GWL no puede ser demostrado ni derivado en lo que se refiere a la forma, a que se da (porque en lo que se refiere a la materia habrá de ser un No-Yo), y de esta manera, no habría otro camino más que recurrir a un hecho [*Tatsache*] de la conciencia empírica y elevarse hacia él. Ese hecho de la conciencia es la idea lógica del principio de oposición: $\neg A$ no es A . Para Fichte, esto no admite discusión alguna, de la misma manera en que tampoco lo podría admitir el principio de identidad del primer principio: $A=A$. Siendo así, se puede partir de estos hechos de la conciencia empírica, con la idea de, a partir de ellos, desarrollar una propuesta concreta:

Por la misma razón que el primer principio fundamental no podía ser demostrado ni derivado, tampoco puede serlo el segundo. Partiremos, pues, como antes, de un hecho de la conciencia empírica y le aplicaremos, con la misma autoridad, un método idéntico. (Fichte, 1965, GA I/2, p. 264)

consiguiente, no es el destino del hombre alcanzar esta meta.” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 32)

En el origen del sistema, bien se sabe que lo único que tiene capacidad de autoproducción libre es el Yo absoluto o infinito. Y gracias a esta capacidad del Yo, es que se puede suponer que existe un objeto o mundo que se le opone. Lo que se opone lo hace únicamente a aquello que tiene una actividad libre: “Originariamente nada hay puesto sino el yo; y sólo éste es absolutamente puesto (§ I). En consecuencia, sólo al yo se le puede oponer absolutamente. Pero lo opuesto al yo es = no-yo” (Fichte, 1965, GA I/2, p. 266) Mientras que el primer principio o Yo puro es el origen de la libertad; el segundo, el No-Yo, es el origen de la limitación real. La explicación de este segundo principio fundamental es la más corta de los tres que componen la GWL y en él, Fichte se abocará a la tarea de deducir parcialmente al No-Yo a partir del Yo. ¿Cuál es el sentido de esta idea? ¿En qué sentido la deducción es parcial y por qué no con carácter completo o total? Aquí es conveniente aclarar que el No-Yo es parcialmente incondicionado y, por tanto, no derivable del Yo. El No-Yo no resulta ser *materialiter* una creación del Yo, por la simple razón que el Yo no es un dios con la capacidad de crear desde la nada el mundo y, en este sentido, el mundo y su existencia en el sentido óntico no dependen de la actividad del Yo. Al respecto Fichte menciona:

Igual que es cierto que el reconocimiento incondicionado de la certeza absoluta del principio: “-A no = A” se cuenta entre los hechos de la conciencia empírica, es cierto también que al Yo se opone absolutamente un no-yo. Entonces todo lo que acabamos de decir referente a la oposición en general se deriva de esta oposición originaria; y por tanto vale para

ésta originariamente: es incondicionada absolutamente según su forma, pero es condicionada según su materia. (Fichte, 1965, GA I/2, p. 266-267)

El Yo pone idealmente (*Ideal-Grund*) al No-Yo, porque lo necesita, necesita el límite y porque es condición necesaria sin la cual no puede desplegarse en su actividad. En esta medida, el Yo no es autosuficiente, sino que requiere de lo otro de sí, es decir, del mundo que se le cruza en su actividad. Fichte se mantiene aquí en el ámbito de la filosofía trascendental porque este segundo principio de la GWL es incondicionado según su forma (ese es el límite trascendental, que Kant ponía en la cosa en sí) pero condicionado en su contenido, y por eso el sistema conserva su unidad. El ser—opuesto o la materia en general son puestos por el Yo idealmente, pero no realmente. Idealmente significa que no es puesto *materialiter* ópticamente, más bien como supuesto de su acción, como exigencia trascendental del Yo, que sin oposición real no llegaría a ser un Yo, y elaborado idealmente por él para que sea para él. Por eso el choque o resistencia que experimenta el Yo con el objeto no es una ilusión; sino que es en todo sentido muy real. De acuerdo con Zöllner (2015), para el Yo, la forma residual de la determinación externa se da como un “tope” o límite, al que el Yo está sujeto y que lo motiva por primera vez hacia el mundo:

La resistencia misma no es entendida por Fichte en sentido objetivista como impulso exterior, sino como experiencia del límite del Yo, que se topa con los confines de su efectividad en el determinar y para lo cual

objetiviza el propio toparse con algo (*Anstoßen-an-etwas*) en un ser topado por algo (*Angestoßenwerden-von-etwas*). (p. 50)

Por lo dicho antes, si el mundo fuese una producción antojadiza o caprichosa del Yo, entonces no habría manera de entender posteriormente la confrontación entre el Yo y el No-Yo. En este sentido, de acuerdo con el segundo principio de la GWL, la forma del No-Yo es condicionada en su contenido o incondicionada en su forma, que aquí quiere decir que el No-Yo se da al sujeto como una forma no decidida previamente, porque se da y que es incondicionado en el hecho de que se da, es decir, en el *dass*. Dicho de otra manera, no es una decisión del sujeto que se le dé un mundo, pero sí es decisión libre el contenido final de dicho mundo, una vez que se actúa en este.

Al aceptar que originariamente no hay nada autoproducido, sino el Yo, esto significa aceptar que solo al Yo se le puede oponer algo y ese algo que se le opone al Yo es el No—Yo, lo cual es una elaboración fundamental para comprender toda la epistemología fichteana. El No-Yo o lo objetivo/la materia solo puede aparecer y debe hacerlo como obstáculo (ideal), para un sujeto humano que se posiciona frente a ello, pues solo los sujetos humanos se encuentran en la capacidad de dar cuenta del obstáculo y reconocer a este como suyo, aunque siendo para él y reconociendo que el objeto no es creación (real) material de la subjetividad. Es en el choque entre lo subjetivo y lo objetivo, donde se constituye lo humano, en tanto que fuera de esta oposición trazada no existe capacidad de devenir un ser libre.

1.5. Tercer principio de la GWL

En su exposición del tercer principio fundamental de la GWL, Fichte inicia señalando que este principio es demostrable casi por completo, aunque es incondicionado en su contenido. Se determina, además, mediante el concurso de dos proposiciones o de los primeros dos principios de su exposición. Como se observa a continuación:

El tercer principio fundamental es demostrable casi por completo: porque no es, como el segundo principio, condicionado en su contenido, sino más bien en su forma; y porque, a diferencia del segundo principio, no es determinado por una sola proposición, sino por dos. Este principio es condicionado en su forma y sólo es incondicionado en su contenido; esto significa que la tarea para la acción, establecida por este principio, es determinada por los dos principios precedentes, pero que su solución no lo es. Ésta sólo puede ser dada incondicional y absolutamente por un decreto de la razón. (Fichte, 1965, GA I/2, p. 268)

De esta manera, el tercer principio es condicionado en la forma, o sea, en la tarea que tiene, que es la de conciliar o sintetizar el Yo y el No-Yo limitándolos; pero es incondicionado en cuanto al contenido, es decir, en el sentido de cómo irá haciendo esa síntesis, que se hará mediante la imaginación trascendental y la razón, o sea, creando esa síntesis, que no es algo que ya estuviera dado por el Yo y el No-Yo, y aún mucho más, el postular la necesidad que sean

conciliados, sin anularse mutuamente. Conciliación no debe ser entendida como sinónimo de igualdad. El Yo y No-Yo finitos no son idénticos, porque, si lo fuesen, entonces la síntesis no sería necesaria ni habría oposición y el sistema propuesto por Fichte quedaría sin dinámica. Siendo entonces opuestos, pueden conciliarse sin anularse. Es por esta razón, que, a partir del tercer principio de la GWL, el Yo y el No-Yo deben ser acogidos en la identidad de la conciencia única:

La forma de esta acción está completamente determinada por la tarea precedente. Por medio de esta acción el yo y el no-yo, como opuestos, deben conciliarse, ser puestos como idénticos, sin anularse mutuamente. Los anteriores contrarios deben ser acogidos en la identidad de la conciencia única. (Fichte, 1965, GA I/2, p. 264)

Aclarado lo anterior, Fichte lleva a su lector a pensar experimentalmente, en este punto, el tema de la pensabilidad de los opuestos, en concreto: ¿cómo pueden pensarse juntos el Yo y el No-Yo, sin anularse ni suprimirse? ¿Cómo puede pensarse ser y no ser, realidad y negación? De plano, se puede advertir que, en términos de la lógica formal configurada por la tradición filosófica aristotélica, resulta imposible captar estas determinaciones opuestas. Por ello, habría que acudir a un método novedoso y original, capaz de ayudar a pensar los opuestos sin anularlos. La respuesta desde la GWL es que estos elementos deben limitarse mutuamente. Al dar el paso anterior, Fichte ha conseguido moverse hacia una forma de pensamiento inédita en la historia de la filosofía moderna, como es la de conciliar bajo una forma unitaria aquello que se

considera contradictorio o excluyente. Se trata nada más y nada menos aquí, que del nacimiento del método dialéctico, de tanta resonancia en todas las filosofías posteriores, llámese desde el idealismo alemán, hasta las mejores corrientes del marxismo. Al respecto, Fichte menciona lo siguiente:

No hay que esperar que alguien pueda dar otra respuesta que ésta: deben limitarse mutuamente. Por consiguiente, si esta respuesta es exacta, la acción Y sería una limitación de ambos opuestos entre sí; y X designaría los límites” (Fichte, 1965, GA I/2, p. 270)

En este contexto, para Fichte limitar algo significa anular parcialmente la realidad del elemento mismo por vía de la negación. El concepto mismo de límite contiene la divisibilidad que permite conciliar al Yo con el No-Yo (capacidad de cantidad en general) y este concepto es el X buscado de la acción Y. El Yo y el No-Yo se oponen mutuamente y de manera recíproca, son divisibles, pero pueden unirse sin perder sus respectivas diferencias, como se menciona seguidamente:

...Limitar algo significa: anular no total, sino sólo parcialmente, la realidad del mismo por negación. Por consiguiente, el concepto de límite contiene, además de los conceptos de realidad y de negación, el de la divisibilidad (es decir, el concepto de capacidad de cantidad en general, y no precisamente el concepto de una cantidad determinada). Este concepto es el X buscado; y entonces, por la acción Y, tanto el yo como el no-yo

son puestos absolutamente como divisibles. [...] Así, se produce inmediatamente en y con la acción de oponer; ambas acciones son una y la misma cosa, y sólo se distinguen en la reflexión. Por lo mismo que al yo se opone un no-yo, también el yo al que se opone un no-yo, y el no-yo que se opone, son puestos como divisibles. (Fichte, 1965, GA I/2, p. 270)

Los elementos anteriores conllevan dos consecuencias importantes:

1. La existencia de los opuestos está dada por el carácter del primer y segundo principio fundamental, en el sentido que el Yo y el No-Yo como realidades que se oponen están originadas en este sustento epistémico. No salen de la nada, sino del resultado del primer y segundo principio fundamental. Y, sin embargo, la necesidad de la identidad entre los opuestos proviene únicamente del primer principio.

2. La forma en que se realice la conciliación de los opuestos no es una cuestión que esté dada por ellos mismos, sino que está dada en el espíritu, es decir, es una tarea de los seres humanos y no de las cosas. Las cosas en sí mismas no tienen conciencia de la oposición con el yo, pero mucho menos están interesadas en una eventual conciliación por medio de la limitación o de la divisibilidad.

Desde lo anterior, se infiere que la finalidad de todo este proceso es que los elementos contrarios puedan quedar debidamente conciliados, si bien es cierto, como se dijo antes, ello no signifique dentro de este proceso una vía de cancelación o eliminación de las diferencias. Es la unidad de lo que permanece

siendo diferente: una unidad dialéctica y negativa. Identidad de lo que es diferente, pero que debe y puede conciliarse: “Y, así pues, todos los contrarios quedan conciliados, sin que la unidad de la conciencia sea negada; esto es al mismo tiempo la prueba de que el concepto establecido era exacto.” (Fichte, 1965, GA I/2, p. 271) En consecuencia, al haber alcanzado la consumación de la capacidad de establecer la conciliación del Yo y el No-Yo como realidades distintas, pero al mismo tiempo limitadas o divisibles, es que, por lo tanto, aparece en escena el Yo divisible y el No-Yo divisible. Desde la perspectiva fichteana, ninguna filosofía ha podido ir más allá de esta concepción del Yo y el No-Yo como diferentes, pero conciliados dentro de una unidad y cualquier pensamiento que lo haga merece el nombre de una *Doctrina de la Ciencia*. Esto quiere decir que cualquier desarrollo posterior debe tomarse como un derivado, a partir de lo establecido hasta este punto. Por ello mismo, Fichte sostiene que la esencia de la filosofía crítica consiste en establecer un primer principio absolutamente incondicionado (Yo absoluto), nunca determinado por algo más allá de él mismo (que lo destruiría como algo libre y originario); posteriormente, un segundo principio determinado en su contenido (No-Yo) y un tercer principio condicionado en su forma (identidad y diferencia del Yo y del No-Yo). Cualquier sistema filosófico que proceda de esta manera merecerá dignamente el ser llamado *Doctrina de la Ciencia*:

Ninguna filosofía supera este conocimiento; pero toda filosofía seria debe llegar hasta aquí; y si lo hace, llega a ser una Doctrina de la Ciencia. Todo lo que en adelante deba presentarse en el sistema del espíritu humano

tiene que poder derivarse de lo que ha sido establecido. (Fichte, 1965, GA I/2, p. 272)

Por el contrario, una filosofía que pone algo idéntico y opuesto al Yo, es dogmática en sí misma o fatalista desde su propio núcleo especulativo. La cosa, en el sistema crítico, se pone como segunda y el yo como su productor (ideal), mientras que, para el dogmatismo, siempre se coloca la cosa como lo primero y el yo como su producto, de manera tal que la conciencia humana sería el resultado de lo que los objetos imprimen en cada individuo. De esta manera, el criticismo es inmanente, porque todo lo pone en el yo; mientras que el dogmatismo es trascendente, porque se coloca más allá del yo.

De acuerdo con Rivera de Rosales (2016), una de las ventajas del idealismo sobre el dogmatismo es que en este sistema filosófico el Yo tiene inmediata conciencia de sí: una intuición intelectual; mientras que en la cosa en sí del dogmatismo está más allá de toda experiencia y es un mero pensamiento. Así, el idealista exige de su lector que este sea capaz de atender a su propia actividad y que piense en ella de manera reflexiva, para que no termine pensando que el yo es una actividad producto del mundo. Por esta razón esencial, es que la configuración filosófica primordial del idealismo fichteano es la libertad y no la heteronomía (primacía de la razón práctica), en tanto se le da un papel preponderante al yo y a la labor que este realiza ordenando y produciendo el mundo con el deseo (siempre en el sentido ideal); realizando objetos siempre adecuados a sí mismo. Por ello, no cabría pensar en un sistema

de la libertad que renuncie a la centralidad activa del sujeto. Esto es fundamental al pensar en términos de un sujeto autodeterminado:

En el sistema crítico la cosa es aquello que es puesto en el yo; en el sistema dogmático, es aquello en que el mismo yo es puesto: el criticismo es por tanto inmanente, porque lo pone todo en el yo; el dogmatismo es trascendente, porque incluso sobrepasa al yo. (Fichte, 1965, GA I/2, pp. 279-280)

Una vez que se ha dado el paso anterior, con mucha finura explicativa, Fichte distingue dos maneras de entender este proceso de relación entre los opuestos. Primero, el Yo y el No-Yo en cuantos principios conciliados por medio de la noción de divisibilidad, se desprende de esto el principio de fundamento; mientras al momento de la distinción, se le puede llamar fundamento de distinción. Uno de los principios acentúa las diferencias entre los elementos, aquello en lo que se distinguen, mientras que el otro de los principios rescata la similitud o aquello en lo que se asemejan los elementos relacionados. A partir de esta idea, Fichte señala dos clases de procedimientos esenciales que se deben tener claros. Primero, el método antitético o analítico, consistente en la acción por la cual en las cosas comparadas se busca el elemento que las distingue. Por otra parte, se tiene el método sintético, que consiste, a la inversa de lo anterior, en encontrar los elementos comunes dentro de las diferencias. En este sentido, existirían dos clases de juicios: los analítico-negativos y los sintético-positivos, no obstante, estos juicios no son excluyentes, sino que se complementan en su

esfuerzo por captar la naturaleza de las relaciones entre el Yo y el No-Yo. No es posible una antítesis sin una síntesis y viceversa. Así pues, la contribución fundamental de este tercer principio es la concepción de la identidad y la diferencia de los opuestos como algo que se puede dar al mismo tiempo o, en palabras de Fichte, la legitimidad de esta distinción. Al respecto, dice el autor:

No obstante, hemos visto en la descripción de este principio que la acción originaria por él expresada, a saber, la conexión de los dos términos opuestos en un tercero, no era posible sin la acción de oponer; y hemos visto igualmente que ésta no era posible sin la acción de conectar; dicho de otro modo: estas dos acciones están en realidad inseparablemente unidas y sólo se distinguen en la reflexión. De aquí se deduce que las acciones lógicas que se fundan en esas acciones originarias, y que sólo son, propiamente hablando, determinaciones más particulares y precisas de las mismas, no pueden igualmente ser posibles la una sin la otra. (Fichte, 1965, GA I/2, p. 274)

Llegado a este punto, para Fichte, la célebre cuestión planteada por Kant al comienzo de la *Crítica de la Razón Pura*: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? queda ahora resuelta de la manera más universal y satisfactoria, gracias a la síntesis realizada entre los opuestos, el Yo y el No-Yo, por medio del concepto de divisibilidad puesto en ambos. De esto no se puede dudar, puesto que es completamente posible y debe ser admitido sin necesidad de otro fundamento ulterior. Dicho de otra manera, las condiciones de posibilidad

de la experiencia (las cuales Kant había habilitado para la organización del material empírico proveniente de los sentidos) ahora forman parte de la misma experiencia, pues han sido formadas como producto de la acción originaria del yo. Es esta concreta síntesis de la identidad (precedida de una antítesis), entre el Yo y el No-Yo, la que ahora posibilita la superación de la falta de génesis en Kant. Génesis o historia de la conciencia remite aquí a la narración del surgimiento del sujeto y el mundo, a su surgimiento conjunto y al saber de esa procedencia. No a la historia de América Latina o de Costa Rica, tampoco a la historia de los seres humanos en el mundo, sino siempre en el sentido de génesis, método genético, deducción genética y transcendental de la subjetividad y de su mundo en general.

Ahora bien, en su exposición del tercer principio, Fichte remarca una vez más el hecho concerniente a que sin la antítesis no puede existir la síntesis y viceversa, pues una solo tiene sentido en relación con la otra, pero, además, es necesario tomar en cuenta la importancia de la tesis, a saber, ese momento donde el Yo se coloca como algo no idéntico a otra cosa, pero tampoco opuesto. Esto parece garantizar el marco general del sistema filosófico, su consistencia y coherencia, así como su carácter sistémico:

Esta tesis confiere a todo, en nuestro sistema, su coherencia y su perfección; es preciso que haya un sistema y un sistema único; lo opuesto tiene que ser enlazado, mientras haya todavía algo opuesto, hasta que se produzca la unidad absoluta; como veremos, a decir verdad, sólo podrá

alcanzarse esta unidad por una aproximación completa a lo infinito, la cual es en sí imposible... (Fichte, 1965, GA I/2, p. 276)

En este punto termina la presentación del tercer principio fundamental de la GWL y se da paso al fundamento del saber teórico (parágrafo 4) y, posteriormente, al fundamento del saber práctico (parágrafo 5). Para efectos del presente trabajo, interesa únicamente lo relativo al saber práctico, siendo que el ámbito de este estudio lo constituye el derecho y la política, que se sitúan en el ámbito de lo práctico. Claro está, la distinción entre lo teórico y lo práctico es propia de la GWL, pues en la WLnm ya no se hace esa división, sino que la explicación genética del yo va describiendo tanto lo teórico como lo práctico.

1.6. Fundamento del saber práctico en la GWL

Como se ha visto, la GWL parte de la suposición de la existencia de un Yo para un No-Yo y viceversa, lo cual quiere decir que la *Doctrina de la Ciencia*, como ciencia trascendental (en la estela del kantismo), no puede ni debe ir más allá del Yo. Lo que es un hecho, resultado de los principios fundamentales del sistema fichteano, es que el Yo puede ser concebido como determinando al No-Yo y, a su vez, el Yo puede ser concebido bajo la forma de estar determinado por el No-Yo. La facultad práctica del Yo en la GWL se presenta como la posibilidad de conciliar el Yo como inteligencia, divisible o teórico, y por otra parte el Yo originario, que representa una esencia ilimitada.

De esta manera, al inicio del párrafo 6, Fichte aborda la cuestión de las cosas en sí, lo cual desde luego recuerda el planteamiento de Kant en la *Crítica de la razón pura*. Al respecto, bien podría decirse que, con la lectura de los principios fundamentales, está claro que no hay espacio alguno para las “cosas en sí” en el pensamiento de Fichte y en efecto, así lo recuerda el filósofo: “...y si se debiera interrogar a la *Doctrina de la ciencia*: ¿cómo están, pues, constituidas las cosas en sí?, sólo podría responder lo siguiente: tal como debemos hacerlas” (Fichte, 1965, GA I/2, p. 416). Esto quiere decir que las cosas en sí han quedado borradas por la marca de la actividad libre y originaria del Yo absoluto, el cual en su posterior interacción con el mundo no deja pendiente algún “resto metafísico” intocado o sin poder acceder a este, tal y como sucedía en el desarrollo de la epistemología kantiana. Ahora, desde este nuevo punto de vista, las cosas en sí desaparecen en cuanto son cognoscibles, ello en el sentido de estar configuradas por el deber ser o por la actividad libre de los sujetos. En esto se muestra con claridad el idealismo moral de Fichte.

En este sentido, no es la intención de la *Doctrina de la Ciencia* resolver el problema de la cosa en sí, apelando a una nueva restauración de la metafísica (en el sentido prekantiano), es decir, al postular una nueva trascendencia. Para resolver eso, Fichte apela a un expediente conocido: los individuos deben buscar la respuesta a los problemas heredados por el kantismo en sí mismos, siendo que en ellos mismos se encuentra algo que solo tiene explicación por algo externo a sí mismos. Ese algo no es más que el efecto de la acción originaria y autoprodutiva del Yo. Al ser así, solamente sería necesario que se reflexione sobre la propia libertad y ello les haría saber el inicio de todo:

Pero no por esto la Doctrina de la ciencia se hace en modo alguno trascendente, pues todo cuanto aquí mostraremos, lo encontramos en nosotros mismos, lo sacamos de nosotros mismos, porque en nosotros se encuentra algo que sólo puede ser completamente explicado por algo exterior a nosotros. Sabemos que lo pensamos, que lo pensamos según las leyes de nuestro espíritu, que por consiguiente no salimos nunca de nosotros mismos y que no podemos hablar nunca de la existencia de un objeto sin un sujeto. (Fichte, 1965, GA I/2, p. 416)

En este punto, Fichte introduce la noción de tendencia en el Yo, que debe necesariamente involucrar, de igual forma, la idea de una contratendencia en el No-Yo. La fuerza de la tendencia y la contratendencia deben ser equivalentes y poseer el mismo nivel de causalidad. Cuando una tendencia se vuelve consciente, y esto es fundamental en el desarrollo del discurso fichteano, se puede llamar un impulso: “Pero una tendencia que se produce a sí misma y que es fija, determinada, un algo, se llama un impulso” (Fichte, 1965, GA I/2, p. 418) Además, el impulso es una fuerza interna que produce causalidad por su propia naturaleza: “El impulso es una fuerza interna que se determina a sí misma a la causalidad.” (Fichte, 1965, GA I/2, p. 422)

Por otra parte, la exteriorización de un no-poder en el Yo se llama sentimiento. El sentimiento es subjetivo y se presenta como el límite natural del impulso. No puede existir un impulso sin algún tipo de contratendencia, de ahí precisamente nace la necesidad del sentimiento. El movimiento del impulso tiene dos vías: un movimiento hacia afuera del Yo que busca producir una causalidad,

pero de la misma forma un movimiento reflexivo que recae sobre el sujeto. Fichte señala que existe una dialéctica entre estos dos momentos, en el sentido de la imposibilidad de la existencia de uno sin el otro. La tendencia requiere la reflexión y viceversa, es decir, existe una acción recíproca entre ellos:

La exteriorización del no-poder en el yo se llama un sentimiento. En éste se concilian íntimamente la actividad –yo siento, yo soy el que tiene sentimiento, y esta actividad es la de la reflexión– y la limitación –yo siento, yo soy paciente y no soy agente; existe un constreñimiento–. Esta limitación, empero, presupone necesariamente un impulso a proseguir hacia delante. (Fichte, 1965, GA I/2, p. 419)

La tendencia originaria del Yo que deviene impulso es al mismo tiempo ideal y real. Se dirige hacia afuera del Yo, pero de la misma manera hacia adentro de este. Por ello es que la idealidad y la realidad se reclaman mutuamente. La actividad ideal es actividad de representación: impulso a la representación. Se trata de la primera y más importante forma de exteriorización del impulso, gracias al cual el Yo se hace inteligencia. De este asunto, Fichte desprende la primacía de la razón práctica sobre la teórica, pues todas las leyes teóricas se fundan en la práctica, concretamente en una sola ley práctica: la ley moral. Gracias al impulso de representación que constituye al Yo inteligente, es posible que se realice la moral. Nuestras acciones y nuestro querer como seres humanos no responden al sistema de nuestras representaciones, porque más bien este sistema depende de nuestro impulso y de nuestro querer. Lo primero es el

impulso, lo segundo, el sistema de nuestras representaciones del mundo. De lo anterior, se colige un ataque a cualquier forma de pensamiento fatalista que niegue la independencia de las acciones y voluntad humana. Esto se encuentra asociado a la idea de la subordinación de la teoría a la práctica, ya que todas las leyes teóricas se fundan en la práctica, siendo la ley práctica la única ley. En este asunto fundamental, el sistema de Fichte se asemeja notablemente a los principios que se vierten en el *Fausto* de Goethe, siendo que en el principio no es la palabra, sino que es la acción:

De aquí resulta, pues, del modo más patente la subordinación de la teoría a la práctica; resulta que todas las leyes teóricas se fundan en la práctica; y como en verdad debe haber una sola ley práctica, se fundan en una sola y misma ley; por consiguiente, se sigue el sistema más completo en toda su esencia... (Fichte, 1965, GA I/2, p. 424)

En consecuencia, dentro de la elaboración de las representaciones sobre el mundo o, en otras palabras, el establecimiento de relaciones cognitivas con las cosas, lo primero que debe ser pensado desde el punto de vista filosófico es el impulso y el querer. En otras palabras, no es a partir del conocimiento de las cosas donde se establece el impulso y el querer, sino a la inversa, es gracias al impulso y el querer que, posteriormente, puede hablarse de una relación cognitiva con la realidad. Para Fichte, colocar de primero al impulso es la mejor manera de evitar cualquier postura con una deriva fatalista o pesimista. Por otra parte, en las reflexiones que realiza el Yo sobre sí mismo, este no llega a la

conciencia de manera inmediata, por cuanto el Yo no es consciente de manera directa de su actuar. El Yo como ser vivo se diferencia de un ser muerto porque tiene un aparato de impulsos que lo acompañan y lo separan de la muerte. Además, la vida es sinónimo de fuerza o su principio fundamental. Sin fuerza o sin energía, los deseos, la vida estaría consumida y terminaría convertida en su opuesto: la muerte.

Ahora bien, el movimiento desde la naturaleza hacia la cultura no es un tránsito uniforme y progresivo, sino más bien un salto. En algún momento de la historia evolutiva, la especie humana dio un salto cualitativo que la separó más allá del resto de las especies animales. Ese salto está relacionado con la capacidad para la acción o, mejor dicho: la acción como esencia de su condición humana. Sin este salto de calidad no habría diferencia entre los animales no humanos y los humanos en términos de libertad y comprensión del mundo.

De esta manera, la conciencia del Yo está asociada a una espontaneidad absoluta, en concreto: a la libertad absoluta, a la acción sin más. El Yo es solamente porque tiene actividad o porque es pura actividad. Como consecuencia de lo anterior, Fichte desprende una consecuencia fundamental, no se puede derivar al Yo (intento filosófico del realismo), pues más bien habría que partir de este como inicio absoluto. He aquí la divergencia con el materialismo filosófico que quiere concebir a la conciencia y a la libertad como instancias derivadas de la naturaleza o, en otras palabras, entender a la razón a partir de las leyes de la naturaleza. Esto no es posible, porque el tránsito de lo humano desde la naturaleza hacia la cultura es acumulativo, pero luego toma la forma de un salto sin mediaciones.

Se ve aquí de una manera clara como el día, lo que tantos filósofos no pueden comprender, porque a pesar de su pretendido criticismo no se han desprendido todavía del dogmatismo trascendente: no pueden comprender que el yo pueda y cómo pueda desplegar únicamente desde sí mismo todo cuanto debe sobrevenir en él, sin salir nunca de sí, ni romper su círculo; ahora bien, tiene que ser así necesariamente, si es que el yo debe ser un yo. (Fichte, 1965, GA I/2, p. 419)

Asociado a lo anterior, dentro del saber práctico de la GWL, Fichte nos plantea el asunto referido a la cuestión sobre lo que el Yo siente en sí mismo, a saber, un anhelo (*Sehnen*), algo así como un sentimiento de necesidad o menesterosidad. El Yo quiere algo, pero no sabe qué pueda ser aquello que desea, por eso no tiene capacidad de representarse un objeto que se adapte a su anhelo o necesidad. En su forma básica, el deseo o anhelo del Yo es dirigido directamente hacia algo desconocido, es decir, hacia algo que no se sabe que pueda ser. De esto, se puede concluir que lo fundamental del sentimiento de anhelo es que impulsa al Yo a salir de sí y hacia afuera, a encontrarse con el mundo. Como ya fue señalado antes, esto no es una cuestión baladí en el sistema de Fichte, por cuanto, sin la presencia de un mundo, la libertad sería incompleta e imposible de realizarse. Siendo aún más preciso, el anhelo no solamente tiene pertinencia en el ámbito del uso de la relación cognitiva que puede establecer el ser humano con el mundo, sino de la misma manera en la realización de los fines morales en la realidad. Esto es uno de los puntos en los que Fichte se alejará definitivamente de Kant, puesto que el anhelo sería una

pieza esencial tanto de lo epistémico como de lo práctico o moral, como se menciona a continuación:

Este anhelo es importante no solamente para la parte práctica de la Doctrina de la ciencia, sino para la Doctrina de la ciencia entera. Solamente por este anhelo el yo es en sí mismo empujado fuera de sí; únicamente por este anhelo se revela en el yo un mundo exterior. (Fichte, 1965, GA I/2, p. 431)

En este sentido, Fichte señala que el anhelo y la limitación se relacionan dialécticamente dentro de la *Doctrina de la Ciencia*. Sin uno no puede existir el otro, realizándose una acción recíproca entre ambos, es decir, de contradicción, pero de complemento, al mismo tiempo. En el sentimiento de anhelo, el Yo se puede representar como un agente activo, mientras que, desde el punto de vista de la limitación, el Yo es un paciente. El Yo deberá ser ambas cosas, paciente y agente, todo depende de la manera en que se observe la cuestión. Al respecto, se puede decir lo siguiente:

Y ese querer ir más allá frente a la limitación real sentida es a su vez un sentimiento, que Fichte calificó de anhelo (*Sehnen*). No se daría lo uno sin lo otro: el ser racional se siente limitado porque quiere ir más allá y quiere ir más allá porque se siente limitado. De nuevo surge la contraposición necesaria y sin la cual no se daría la conciencia ni, por tanto, el Yo o la subjetividad. El Yo se comprende como realidad originariamente infinita o

ilimitada en el anhelo de ir superando todos los límites, pero se sabe finito en el sentimiento de limitación, en virtud del cual capta que el mundo es real. (Rivera de Rosales, 2016, p. 42)

En síntesis, en el mismo momento en que el Yo sabe que no tiene un poder causal infinito se convierte en una aspiración o esfuerzo (*Streben*), así como en impulso (*Trieb*), que anhela la plenitud de la que carece y que el mundo le recuerda a cada paso. El esfuerzo y el impulso tienen como objetivo alcanzar la infinitud, la cual no se logra nunca, pero se busca de manera incesante. Se trata en el fondo de una tarea de naturaleza moral, porque su sentido es realizar la libertad en el mundo. El Yo no sabe con certeza qué cosa debe hacer o cómo debe hacerlo, pero sabe que tiene trabajo por delante y lo sabe porque siente un malestar adentro de sí mismo. Todas estas dudas se podrán aclarar en un punto: el cumplimiento de la ley moral de inspiración kantiana.

1.7. El yo y la intersubjetividad

De acuerdo con Zöller (2015) en el origen de la filosofía sistemática de Fichte se encuentra la constatación de una vivencia cognoscitiva fundamental: la realización de la consciencia de sí solo puede tener lugar en relación con los semejantes (seres racionales y finitos), capaces de pensamiento y acción racional. De esta manera, el Yo no existe al margen de la relación con otros seres racionales, finitos y libres, sino necesariamente debe interactuar con estos. En

este sentido, el mayor acto de libertad moral es aceptar las premisas de la revolución práctica kantiana que se encuentran necesariamente de la mano del respeto, es decir, en la estrecha relación con los otros. Al decir esto, hay que acentuar el hecho que el Yo no lo es sin la relación con los otros, no en tanto que realidad meramente fenoménica, "...que no es simple útil para mí, sino que cuenta con una realidad ontológica originaria como un ser para sí" (Rivera de Rosales, 1996, p. 73).

Es evidente que esto tiene consecuencias muy importantes en el ámbito del derecho, que es propiamente el espacio donde la libertad del sujeto debe poder armonizarse con la de los otros, por medio de la autolimitación en un primer sentido, pero, después, por el acuerdo social aceptado colectivamente que la libertad de cada uno no puede dañar el ámbito de acción de los demás. Contrario a lo que pueda pensarse, el yo fichteano no refiere únicamente al yo individual. Esto constituye una mala lectura del filósofo. Pero, ni siquiera tampoco el yo kantiano es un individuo aislado, aunque cabría señalar que el desarrollo de este tema en la obra del segundo pensador es bastante endeble. Como sea, podrían rescatarse elementos tales como la universalidad de la ley moral (la que requiere una pluralidad de individuos) o la libertad de la comunicación de las ideas en el seno de la Ilustración. Sobre esto último, Fichte reflexionó hondamente, al señalar que, para que existan seres humanos, debe necesariamente existir una pluralidad, porque el individuo solo se realiza en el seno de la comunidad.

Al respecto, se pueden citar dos textos: primero, la lección número dos de Algunas lecciones sobre el destino del sabio (*Einige Vorlesungen über die*

Bestimmung des Gelehrten) (BG) y con mucha más riqueza en los párrafos del tres al seis del GNR. Seguidamente, se verá qué se afirma exactamente en el primer texto, puesto que el segundo será estudiado ampliamente en los márgenes del capítulo dos de esta investigación. Fichte señala que previo a la constitución de un derecho natural bien fundado, es necesario cuestionarse por dos asuntos: 1. ¿Cuál es el fundamento con que los hombres llaman a una determinada parte del cuerpo o del mundo físico, su cuerpo? y, por otra parte, ¿cómo llegan los hombres a admitir y a reconocer seres racionales de su misma especie fuera de él, cuando, sin embargo, tales seres no están en absoluto dados en su autoconciencia pura? Responder a estas cuestiones es responder sobre el lugar o destino del ser humano en la sociedad. Es importante señalar que la noción de sociedad y de racionalidad se entrelazan con total claridad en el texto fichteano. Como se observa a continuación:

Llamo “sociedad” a la relación de los seres racionales entre sí. El concepto de sociedad, no es posible sin presuponer que hay realmente seres racionales fuera de nosotros y que existen rasgos característicos que nos permiten distinguirlos de todos los demás seres que no son racionales y que, por consiguiente, no son miembros de la sociedad. (Fichte, 1966, GA I/3, p. 34)

Para el sujeto fichteano, los conceptos de razón, de acción y el pensamiento racional son asuntos que no deben realizarse únicamente en el plano individual. Si esto fuese así, primaría el egoísmo sobre cualquier

posibilidad de construcción de intersubjetividad. Siendo así, el sujeto quiere ver estos conceptos realizados afuera de sí y para ello es necesario que existan sujetos racionales afuera de él. No obstante, la aparición de estos seres racionales no es un acto de creación espontánea del yo, sino que estos se ubican en el mundo dado. ¿Pero cómo se puede saber que detrás de una acción cualquiera hay racionalidad? La respuesta es sencilla: necesariamente debe existir una actividad según fines: “Lo que porta el carácter de la finalidad puede tener un autor racional; mientras que aquello a lo cual es absolutamente inaplicable el concepto de finalidad no tiene ciertamente un autor racional.” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 36)

A lo anterior, el joven Fichte añadirá elementos esenciales. Uno de los impulsos fundamentales del hombre le permite admitir afuera de él la existencia de seres racionales que son sus pares. Y lo hace en el sentido de entrar en sociedad con los otros seres racionales. Esto no es opcional o un criterio discutible, por cuanto solo se puede dar la realización de lo humano en el seno de la sociedad. Se trata de un imperativo moral que debe realizarse. “El hombre está destinado a vivir en sociedad; debe vivir en sociedad. Si vive aislado, no es un hombre completo, perfectamente acabado, y se contradice a sí mismo.” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 37)

Sin embargo, la consideración posterior del texto no deja de ser sorprendente y en ella se nota claramente una primera postura del joven Fichte respecto al papel social del Estado, lo cual será muy diferente en su período de madurez (en el marco del GNR o el gHS), donde le dará una importancia mucho mayor a esta

institución.²² Concretamente, Fichte señala que no es conveniente confundir sociedad con un tipo particular de sociedad como sería el Estado. En el marco de estas lecciones, la vida en el Estado no se considera uno de los fines absolutos del hombre, sino simplemente un medio que se puede llegar a dar bajo ciertas circunstancias. Más sorprendente resulta ser el cierre de toda esta idea, con una especie de propuesta de disolución del Estado, que se encuentra llena de un optimismo ilustrado, por cuanto el ser humano no necesita el aparato estatal para realizarse plenamente. La convivencia humana podría elevarse a un nivel de moralidad en el cual el aparato estatal carezca finalmente de sentido o de utilidad: El Estado, como todas las instituciones humanas que son meros medios, tiende a su propia abolición. El fin de todo gobierno es hacer superfluo el gobierno. (Fichte, 1966, GA I/3, p. 37)

En concordancia con lo anterior, un fenómeno histórico como el esclavismo, carece absolutamente de sentido alguno. Primero, porque el impulso fundamental de vivir en sociedad desea encontrar seres racionales y libres con los cuales se pueda interactuar. En segundo lugar, porque las relaciones entre los hombres deben realizarse no en términos de subordinación, sino de coordinación. Admitir la libertad de los hombres que están alrededor es aceptar

²² Claramente esta es una postura que Fichte abandonará en el Fundamento del Derecho Natural, su gran obra de filosofía política en Jena. Este asunto será abordado en el capítulo de la presente investigación. En esta obra su postura es radical: cualquier relación humana es una relación jurídica y como tal debe estar acompañada de la fundación de un Estado, pues de otra manera no pueden existir relaciones sociales. El Estado garantiza la existencia, por ejemplo, de los contratos sociales en sus diferentes expresiones, una de ellas es el contrato de ciudadanía, a saber, sólo podemos realizarnos como ciudadanos con deberes y derechos en el marco social y político de un Estado.

su libre racionalidad práctica y la primacía de esta. No se puede entrar en sociedad dominando a los demás, es decir, convirtiéndolos en cosas, como si de animales no humanos se estuviera hablando. Aquel que desea lo anterior prueba con ello que no está listo realmente para el sentimiento de su propia libertad y de la autoactividad, pues, si lo estuviese, querría ver seres que son semejantes, es decir, libres.

En una sentencia que recuerda a Rousseau, Fichte señala que, aquel que se tiene por amo de otros, es él mismo en el fondo un esclavo. Desear tener esclavos es tener un alma de esclavo y no importa si se es amo temporalmente, porque en la primera oportunidad que sea posible, ese sujeto se arrastrará literalmente ante el primero que tenga más fuerza y quiera juzgarlo. Esto ya prefigura la famosa dialéctica del amo y del siervo de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel:

Sólo es libre quien quiere liberar a todos los que le rodean, y los hace realmente libres por un cierto influjo, en cuya causa no siempre se ha reparado. Bajo su mirada respiramos más libremente; no nos sentimos ni intimidados ni reprimidos ni oprimidos por nada; sentimos un deseo poco común de ser y de hacer todo lo que el respeto a nosotros mismos no nos prohíbe. (Fichte, 1966, GA I/3, p. 39)

Todas estas reflexiones sobre la intersubjetividad se cierran con una idea muy hermosa y llena de optimismo ilustrado. Lo mejor que se puede esperar de la convivencia social es la acción del mutuo perfeccionamiento como meta o fin

de la existencia. Se trata de una situación donde cada uno da lo mejor de sí para los demás y, a su vez, estos le devuelven lo mismo. Fichte llama a este proceso la unificación y requiere de dos habilidades como condiciones necesarias: hay que estar dispuesto a dar, es decir, para actuar sobre los demás seres libres y racionales, así como tener la capacidad para recibir, sacando lo mejor de lo que los demás hacen sobre cada individuo. Esto implica reconocer, por otra parte, la condición de posibilidad de perfeccionarse paulatinamente en el tiempo, hacerse mejores. Nadie es tan perfecto como para que no pueda eventualmente recibir o aprender de los demás, nadie es tan autosuficiente que no pueda ser educado al menos en algún aspecto. Ciertamente, esto involucra un ejercicio de reconocimiento de las propias carencias y eso no siempre es una tarea sencilla. Ni en la época de Fichte ni tampoco en la actual, la humildad es una virtud que sea predominante:

Conozco pocas ideas más sublimes que la idea de esta influencia universal de todo el género humano sobre sí mismo, de esta vida y de este esfuerzo incesantes, de esta afanosa rivalidad en dar y recibir lo más noble de lo que pueda ser partícipe el hombre, de este engranaje universal de incontables ruedas, cuyo motor común es la libertad, y de la bella armonía que resulta de todo ello. (Fichte, 1966, GA I/3, p. 41)

1.8. La *Doctrina de la Ciencia*: nova methodo (WLnm)

Toda la discusión sobre el Yo absoluto, la libertad y su relación con el No-Yo, en el marco del pensamiento filosófico de Fichte, debe tener en cuenta la segunda formulación de la *Doctrina de la Ciencia* durante el período de Jena (1794-1800), a saber, la inconclusa y lamentablemente truncada (debido a la polémica del ateísmo) *Doctrina de la Ciencia nova methodo* (*Wissenschaftslehre nova methodo*) (WLnm). En esta obra determinante, como se mencionó antes, Fichte deja claro el estar insatisfecho frente a la imperfecta muestra de la primera presentación de su *Doctrina de la Ciencia*, ello por cuanto el autor no tenía, de acuerdo con Rivera de Rosales (2012a), bien pensado todavía el desarrollo completo de su sistema filosófico, además que la exposición era aún muy dependiente de la forma en la que Kant y Reinhold presentaban la filosofía y su respectiva división en teórica y práctica. En la WLnm esta división entre lo teórico y lo práctico desaparece en tanto ha sido planteada en la GWL, pero, además, es interesante observar el fundamental desarrollo de la intuición intelectual, ausente todavía en la primera formulación del sistema de Fichte.

Como sea, más allá de las diferencias que puedan establecerse entre las dos primeras formulaciones de la filosofía de Fichte, está muy claro que *Doctrina de la Ciencia* es sinónimo de filosofía. No hay ninguna diferencia entre estas dos categorías, puesto que solamente puede elevarse al plano de la filosofía quien haya llegado a los principios que plantea la *Doctrina de la Ciencia*. En este sentido, aprender filosofía es aprender una cierta forma de pensar en cada individuo, una revolución en el pensamiento, que lo acompaña a intentar una

mirada distinta de las cosas. De esta manera, la filosofía parte del hecho del ser humano como consciente y eso no necesita prueba o demostración alguna.

De las representaciones que la conciencia de los seres humanos puede elaborar, existen dos grandes tipos: las que vienen acompañadas por el sentimiento de necesidad y otras que son producidas de manera arbitraria. Por otra parte, argumenta Fichte, se puede ser conscientes meramente de los objetos de la conciencia (si no estuviesen en la conciencia sería imposible entonces saber de ellos), por lo cual habría que preguntarse de manera inevitable por el fundamento de las representaciones necesarias. He aquí el asunto esencial de la empresa fichteana: buscar el fundamento de todas las representaciones cognitivas, en suma, de la experiencia en su conjunto. Si hay un fundamento, dicho fundamento no puede tener el ser de las cosas, es decir, ser un objeto más en el mundo, sino que, por el contrario, es gracias a ese fundamento que existen cosas en el sentido ideal. Es la tarea de la filosofía el dedicarse a la indagación sobre algo que solo puede residir en la razón o en la interioridad humana, pero no afuera de ella.

Frente a la pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia, Fichte ubica dos posturas enfrentadas entre sí: la posibilidad de optar por las ideas dogmáticas o la opción del idealismo, que es la suya. Para el dogmático, las representaciones de las cosas son producto de cosas en sí existentes, no dependientes en absoluto de la actividad subjetiva. Por otra parte, el idealista rehúsa esta postura y sostiene que las representaciones del mundo no son un producto derivado de las cosas, sino que son una actividad libre desde el sujeto. El idealismo busca, además, lograr una reflexión sobre aquel que es la base de

la reflexión. El principal problema del realismo es que, al concebir la formación de las representaciones como una cuestión meramente pasiva, termina derivando en una negación de libertad humana. Si se es consistente con las premisas del realismo (como en el caso de Spinoza), no es posible postular la existencia de seres libres, sino, lo contrario, sujetos al determinismo. Sin embargo, el dogmatismo consecuente al ser fatalista debería de llevar, tarde o temprano, a la concepción sobre que la negación de la libertad no es una postura aceptable, desde el punto de vista práctico o moral, por lo cual necesariamente el dogmático deberá derivar en una conversión hacia el idealismo, que es un sistema para pensadores independientes y que conduce a un pensamiento independiente. Por lo tanto, el idealista parte de la libertad como el primer principio, una filosofía trascendental: el mundo es conocido en y por la consciencia, de manera tal que sin la presencia de la consciencia no habría mundo en el sentido ideal. El idealista parte, por lo tanto, de la idea de la primacía de la razón práctica. La pretensión de Fichte, más allá de Kant, es lograr demostrar que no existen dos razones con sus propias lógicas, sino que en realidad la razón es una sola: práctica o moral.

En la argumentación que desarrolla Fichte, la ventaja de la postulación de un primer principio es que desde este se puede derivar con carácter sistemático, ordenado y riguroso un sistema filosófico entero. En efecto, en este punto preciso se coloca una buena parte de las apuestas filosóficas del idealismo como corriente histórica, a diferencia de otras corrientes en la historia de la filosofía. Para los autores del idealismo, la filosofía deber ser ciencia y la mejor manera de alcanzar esta meta es por medio de la postulación de un primer principio. En

este sentido, el carácter del primer principio es el de ser un substrato definitivo, sin ser sostenido por otro fundamento anterior. Evidentemente, esto resuelve la problemática del regreso al infinito, donde el fundamento siempre tiene algo que lo fundamenta y este, a su vez, tiene otro fundamento. El primer principio es absoluto por cuanto no tiene nada que lo anteceda, es incondicionado y libre:

El Yo se pone a sí mismo; es decir, su esencia es una actividad que regresa a sí, originando el concepto de Yo. El Yo es todo lo que es solo porque se pone a sí mismo. (Fichte, 1978, GA IV/2, p. 24)

A partir de lo anterior, los hechos y la acción originaria deben distinguirse. Los primeros son algo dado, encontrado en la conciencia desde el punto de vista real; mientras que lo segundo es el origen de toda representación de los hechos o cosas del mundo; así como de la conciencia misma que piensa o se representa las cosas del mundo. La conciencia no es una instancia que tiene otra detrás de ella y sucesivamente hasta el infinito. Es necesario que haya un momento donde ese presuponer tenga un límite y para ello precisamente la idea de la acción originaria. Como consecuencia esto, para Fichte es necesario pensar en la identidad de sujeto-objeto como algo fundante y originario. Nada hay detrás y antes de esta identidad. El Yo (con mayúscula) es precisamente la identidad de sujeto y objeto. Este Yo no es una esencia, sino que más bien su esencia es una sola: autoproducirse. El Yo sabe de sí mismo en su movimiento de autoproducción de manera inmediata. Esto conduce a la idea de la intuición intelectual, siendo que el Yo sabe de sí mismo de manera inmediata, en el mismo

momento en que ve la luz de su nacimiento:

Una vez que sabemos esto, podemos preguntar. ¿Cómo lo hemos encontrado? Obviamente, porque intuimos la intuición del Yo que actúa sobre sí. Tal intuición es intelectual. Lo cual no contradice el sistema kantiano; Kant negó sólo la intuición sensible intelectual, y con razón. La intuición del Yo, sin embargo, no es algo fijo, en reposo, sino la de un Yo actuante. Kant no reflexionó en su sistema acerca de esta forma de intuición intelectual, pero su resultado, a saber, que nuestras representaciones son productos de nuestro ánimo espontáneo, lo tiene Kant ya en su sistema. (Fichte, 1978, IV/2, p. 31)

En el párrafo 1 de la WLnm, manuscrito de Halle, Fichte se pregunta por la cuestión de las relaciones que puedan existir entre la *Doctrina de la Ciencia* en su primera formulación (GWL) y la relación que pueda guardar esta con la segunda formulación de su sistema. Al respecto, como fue señalado anteriormente, en el mejor espíritu del planteamiento trascendental, el comienzo de la WLnm es el Yo absoluto, al igual que dentro de la primera formulación del sistema, a saber, la GWL. Así pues, Fichte no abandonó nunca la primera formulación de 1794 en relación con la posición central del Yo. Su deseo es que la filosofía permanezca siendo una ciencia sistemática, ordenada y rigurosa que no puede encontrar inicio por el ser o las cosas, porque eso sería una expresión de dogmatismo realista.

De acuerdo con Rivera de Rosales (2012b), la exposición de la WLnm

comienza con la génesis del Yo en sus diversos momentos, en la serie de sus diversas acciones, gracias a las cuales el Yo emerge como tal, siendo que sin el contenido de estas acciones no existe el Yo. En este sentido, el Yo no puede ser derivado de la experiencia, porque en dicho caso entonces ya no sería propiamente el fundamento por excelencia detrás del cual está Fichte. Por otra parte, tampoco es función del Yo derivar los elementos empíricos de la experiencia, es decir, que desde él se pueda hablar de las cosas del mundo. Al contrario, en el mismo sentido de Kant, Fichte está detrás de los momentos transcendentales *a priori*, es decir, aquellos que estructuran toda la experiencia del mundo, el saber de los seres racionales y finitos. En este sentido, habría que tener muy claro que el Yo absoluto de Fichte no es un yo empírico e individual. No se trata de una persona o de varias, tal y como se podría pensar en términos del sentido común. Por ello, en el contexto de la WLNm, el Yo se entiende así:

Aquí se utiliza para designar la esencial autoreferencia a sí (o el para-sí) que caracteriza al Yo como realidad-idealidad y que hace posible la autoconciencia y con ello también la conciencia de lo otro de sí. Fichte no deduce el mundo, toda nuestra experiencia, a partir del individuo, más bien al contrario, pues esas acciones transcendentales dan lugar tanto al individuo como a la comunidad, así como a la experiencia objetiva del mundo, y nos explica cómo todo eso es para el Yo, cómo el Yo sabe de la realidad. (Rivera de Rosales, 2012b, p. 50)

Sobre la naturaleza del Yo, igualmente habría que añadir al hablar de este

que no se trata de una substancia, en el sentido de algo que es dado antes de la acción, pues el ser del Yo es la acción, la agilidad, esto en el sentido del Yo como resultado de sus acciones. De esta manera, uno puede decir que la realidad es acción, trabajo, transformación permanente de lo dado en términos reales. Por otra parte, es por medio de las acciones que el Yo sabe de sí, en dos sentidos: la acción le permite tomar paulatinamente consciencia de sí mismo, pero, además, porque esa autoconsciencia necesariamente pasa por la relación del Yo con algo distinto y que se le contrapone, a saber, el mundo o el No-Yo. Ahora bien, a diferencia de la GWL, para el Fichte de la WLnm, de acuerdo con Turró (2012), el Yo es ahora una fuerza centrífuga y centrípeta al mismo tiempo. Es creador y creado en el mismo movimiento. La libertad y la necesidad no son dos cosas que se reúnen por medio de un tercer momento, sino que son al mismo tiempo. Libres en la necesidad y sin cancelar la necesidad. “Aplicado lo anterior al poner de sí mismo, o al actuar en sí del YO, llegamos al intuir interno del reposo y al mismo tiempo de su actividad –como ACTUADO Y ACTUANTE-; ambos coinciden en uno.” (Fichte, 1978, GA IV/2, p. 31)

Siendo así, el esquema de la WLnm es circular en la medida en que el Yo se autoproduce, se desdobla y sale de sí para encontrarse con lo otro de sí, el objeto o la materia, para luego regresar a sí mismo. Y esto se puede prolongar hasta el infinito. La intuición intelectual es el órgano que permite el saber de este proceso o de su génesis. Se trata entonces de un esquema de síntesis y de escisiones continuas. De acciones acompañadas del padecer respectivo. No hay un padecer absoluto, pues eso sería dogmatismo fatalista. En este sentido, no puede darse un Yo sin la existencia al mismo tiempo de un No-Yo (segundo

principio fundamental de la GWL). Ciertamente, el Yo es actividad, pero no puede dejar de ser al mismo tiempo pasividad. Creador y creado, esa es la naturaleza del Yo. Una necesaria identidad entre sujeto y objeto. El Yo no puede adquirir la consciencia mediante un acto solipscista, sino que necesita de la interacción con aquello que lo limita o le hace sentir su lado ausente o negativo. Por eso, puede decirse que el Yo como objeto: "...es mera idea y nunca llega a la conciencia. Solo [llega a la conciencia] en la relación recíproca de las actividades opuestas donde es sujeto y objeto a un tiempo." (Fichte, 1978, GA IV/2, p. 36)

Aunado a lo anterior, la construcción de la filosofía implica necesariamente elevarse al punto de vista científico, dejando de lado las meras representaciones de lo inmediato, puesto que el ser humano no se contenta meramente con la existencia natural, sino que desea hacer el tránsito hacia la cultura y el saber. El ser humano quiere encontrar el fundamento de cuanto lo rodea y se pregunta por el basamento de lo existente. En otras palabras:

...el hombre no se contenta con las certezas inmediatas, sino que se pregunta por su estatuto y validez. Con ello rompe el curso ordinario de la existencia, pero lo hace obedeciendo al impulso, esencial en él, de dar razón de cuanto articula su existencia en el mundo... (Turró, 2012, p. 35)

Por esta razón, la especulación filosófica está en función de la vida, y no a la inversa. Hacer filosofía o constituir una *Doctrina de la Ciencia* tiene sentido en cuanto intento por superar la mera *doxa* o mejor aún: "justificar la *doxa*" para salir de sus ilusiones. En este sentido, si especular es aprehender la vida, filosofar es

perder la inocencia, salir de la minoría de edad (como lo había planteado el kantismo) y emprender la tarea de los seres humanos de asumirse como seres que saben. No hay inocencia en la modernidad. No hay tragedia. Al justificar la opinión por medio de la investigación filosófica, la vida humana puede llegar a una plenitud consciente de sí misma, desde una “apariencia de vida” (*Scheinleben*) en “vida verdadera” (*wahrhaftiges Leben*).

Vivir verdaderamente sería el fin de las indagaciones filosóficas y, por ello, se puede interpretar en el discurso fichteano un gran relato filosófico. El conocimiento filosófico y la vida no se apartan, porque en el fondo las dos cosas discurren con un objeto en común: el Yo. La experiencia acontece en el ser humano y, al mismo tiempo, la WLnM aspira a ser el conocimiento de la autoproducción humana. En este sentido, conocer el mundo es conocerse a sí mismo y viceversa. En el fondo de la subjetividad reside la vida y por eso socráticamente cada uno debe conocerse a sí mismo. Siendo el Yo el fundamento de la filosofía, entonces ella es trascendental, en la medida en que no interesan las cosas en sí mismas, sino la manera en que se pueden conocer. La filosofía permite establecer el fundamento de la experiencia, es decir, se eleva por encima de esta. Filosofía no es un *factum*, sino que es el camino para llegar al fundamento del *factum*. Y eso es el espíritu humano. Hacer una *Doctrina de la Ciencia* es recorrer ese camino. Por esta razón, la acción originaria no se presenta en la conciencia real, sino que es condición de posibilidad de toda conciencia. El fundamento de la experiencia no puede estar en la experiencia, sino afuera de ella. La consecuencia de todo esto: conocer a la conciencia es conocer al mundo y viceversa. ¿Cómo se sabe de todo esto? Sencillamente es

solo posible por medio de la intuición intelectual.

1.9. La identificación del Yo consigo mismo: la intuición intelectual

Pero ¿cuál es el propósito del principio de identidad desarrollado por Fichte? Se trata, nada más y nada menos, que de la manera en la que el Yo se logra identificar consigo mismo o lo que en el contexto de la WLnm se entiende como intuición intelectual.²³ ¿Cómo se puede entender esta intuición intelectual? Se trata del originario saber de sí, donde: "...gracias a ella soy consciente de mí en cuanto sujeto cognoscente y pensante [...] pero también y fundamentalmente soy consciente de mí en cuanto sujeto actuante en general." (Rivera, 1996, p. 69).

El asunto de la intuición intelectual, de acuerdo con López Domínguez y Rosales (1982) le surge a Fichte con la cuestión del trascender el plano de la conciencia, o sea, en lo referido al intento de captación del Yo absoluto. Al respecto, habría que señalar que el ejercicio de captación del Yo no debe ser dado por medio de una constatación mediada (si lo fuera entonces sería una derivación de la experiencia), cosa sin sentido, puesto que, al contrario, lo que se busca es el acceso al momento fundacional de la experiencia o a la acción originaria. Al hacerlo de esta manera, Fichte ciertamente vuelve a poner en la

²³ Al respecto, señala el traductor de la GWL: "Por intuición intelectual entiende Fichte la visión que el sujeto tiene de sí mismo en la ejecución del acto por el que le nace el yo. Y esa intuición intelectual es, para Fichte, el único punto firme; de modo que a partir de él –y sólo a partir de él– se puede explicar todo lo que existe en la conciencia" (Cruz, 2005, p. 13).

palestra filosófica la noción de intuición intelectual, misma que había sido desterrada por Kant, pero ahora con un sentido distinto. Intuición intelectual es la constatación inmediata y constitutiva de lo absoluto en el sujeto: Yo nouménico, libre, fundamento que permite explicar la vida moral y su naturaleza. En este sentido, la intuición intelectual es un ejercicio que no se dirige más allá del sujeto, sino que le permite ponerse en contacto con su Yo o con la actividad de autoderminación que es lo mismo.

Desde el punto de vista de Zöller (2015) la intuición intelectual de Fichte significa que el Yo figura como el objeto de una comprensión inmediata, no mediada conceptualmente, es decir, no dada sensiblemente. Así, se trataría de una comprensión activa, directa y puramente intelectual. Para Fichte, el Yo es comprensible de manera primera y única por medio de la intuición intelectual, puesto que se compone como puramente intelectual. No hay que olvidar, por otra parte, que el Yo originario (*Prinzip-Ich*) está designado por Fichte con el término fundamental de *Thathandlung*, vocablo que es aplicado por Fichte en lugar del término “hecho” (*Tatsache*) para mostrar o enfatizar concretamente el carácter activo, productivo, y concretamente, autoproduktivo del Yo originario. Desde este punto de vista, habría que comprender al Yo como un hacerse a sí mismo, y sólo es en la medida en que se pone a sí mismo, o sea, el Yo es el resultado de su propio hacer o praxis. Por otra parte, esta intuición intelectual debe ser incuestionable porque de ella se desprende la absoluta espontaneidad del Yo, su libertad pura. Por eso, puede señalarse que el primer principio de alguna manera se inicia allí donde nos había dejado el imperativo categórico de Kant, siendo que el Yo es espontaneidad y libertad al mismo tiempo. El Yo es

capacidad completa de autodeterminación y espontaneidad, y a su acción originaria accedemos gracias a la constatación que se abre con la intuición, único punto inamovible para la filosofía: "...el único punto (*Standpunkt*) fijo para toda la filosofía. A partir de él puede explicarse todo lo que aparece en la conciencia, y sólo a partir de él." (Fichte en Rivera, 1996, pg. 69)

Es importante aclarar que no existe razón alguna para pensar que el proceso de la espontaneidad del Yo o su libertad pura, conocida gracias a la intuición intelectual es un proceso de aislamiento del mundo. Fichte siempre deja muy claro el hecho de que el autoconocimiento implica siempre la otredad, esto quiere decir que la acción que el Yo realiza sobre sí mismo de autopoición sólo puede estar completa en el momento en que éste Yo se contrapone a lo otro y reconoce su límite. Ciertamente, el límite no es la condición suficiente para el despliegue de la actividad práctica del Yo (eso lo dejaría en el materialismo o el fatalismo), pero sí es condición necesaria.

La infinitud del Yo trascendental se une con la finitud que presenta el mundo. A favor de Kant, que había establecido la prohibición de una intuición intelectual (en el sentido de la capacidad de intuir objetos en sí; como Dios), Fichte considera en efecto que no puede haber intuición intelectual de dichos objetos, sin embargo, sí puede existir una intuición intelectual de la autopoición del Yo y de su obrar originario/libre (*Thathandlung*) y solo en este sentido es que la intuición intelectual es procedente. De esta manera, la intuición intelectual es, por lo tanto, una conciencia inmediata o una simple captación de la forma y el contenido de la acción y, por lo que, no cabe la posibilidad de demostrar algo que no es conceptual o sacarlo del mundo de los conceptos siendo que nunca

existió allí. Por lo tanto, la única vía posible es que cada uno encuentre la intuición intelectual de manera inmediata dentro de sí mismo. La intuición es el saber inmediato que tiene la conciencia o el Yo de su acción, así como del contenido de dicha acción y este saber es de cada uno, no realizado de manera general, sino de manera individual.

Nadie puede enseñar a otro cómo encontrar la intuición intelectual del Yo originario, sino que cada uno debe hacerlo por sí mismo, porque no se puede demostrar mediante el recurso de los conceptos. Sin embargo, cabe la posibilidad de demostrar que, sin el concurso de esta intuición, no habría posibilidad de garantizar la unidad de la conciencia. Cualquier actividad del Yo remite a la intuición, porque, caso contrario, no habría ninguna manera de saber lo que se hace, además que es el individuo quien lo hace: “Todo aquel que se atribuya una actividad se apoya en esa intuición. En ella está la fuente de la vida sin ella hay muerte.” (Fichte, 1970, GA I/4, 217)

En este punto, conviene advertir que Fichte concibe a la intuición intelectual y a la intuición sensible como acciones que nunca se dan aisladas o como acciones completas de la conciencia. ¿En qué sentido? La intuición intelectual siempre está ligada con una sensible en la medida en que el Yo no puede actuar sin encontrar un objeto o sin al menos esbozarse una idea de este. No hay manera entonces de separar la intuición intelectual de la sensible. Eso es precisamente lo que se explica en la segunda introducción a la *Doctrina de la Ciencia*:

¿Cómo sé lo que quiero producir, y cómo podría saberlo, si no es

contemplándome a mí directamente en el acto de esbozar el concepto de fin para un actuar? Es únicamente en este estado en su totalidad, en unión con la multiplicidad indicada, donde la conciencia está completa. Sólo me hago consciente de los conceptos, el del objeto y el del fin, pero no de las dos intuiciones que se hallan a la base de ambos. (Fichte, 1970, GA I/4, p. 217)

Antes que el Yo pueda actuar, por lo menos es necesario saber cuál es el objeto de la acción y con ello colocar una finalidad en el mundo. Por lo tanto, las dos formas de intuición se reclaman mutuamente, no hay una sin la otra y el filósofo es capaz de encontrar la intuición intelectual como un hecho de la conciencia (no aislado) que permite discernir el todo en sus partes integrantes:

En consecuencia, el filósofo encuentra esa intuición intelectual como un *factum* de la conciencia (para él es un hecho, para el Yo originario es una acción originaria)²⁴, no inmediatamente, como un *factum* aislado de su conciencia, sino al distinguir lo que aparece unido en la conciencia común y descomponer el todo en sus partes constitutivas. (Fichte, 1970, GA I/4, p. 219) (

²⁴ No está de más recordar el juego de palabras alemanas, imposible de traducir literalmente al castellano, que Fichte realiza con “Hecho” = *Tatsache*, un objeto del cual la conciencia sabe de su existencia, y por otra parte la “Acción originaria” = *Tathandlung*, del primer principio de la GWL, que significa una acción que se produce a sí misma, autoconciencia y libertad sin la cual no existe el Yo.

En consecuencia, para la filosofía el partir de la intuición intelectual es la única posición sólida, porque es únicamente a partir de ella que se puede explicar todo aquello que se presenta en la conciencia. La conciencia del sí mismo es en general la conciencia. Según Fichte, todo esto se une con la idea de una filosofía idealista y consecuente, producto de la necesidad práctica, pues pensar desde este punto de vista es sinónimo de la capacidad de reunir la especulación y la ley moral. “En mi pensar *debo* partir del Yo puro y pensarlo absolutamente activo desde sí, no como determinado por las cosas, sino como determinando las cosas” (Fichte, 1970, GA I/4, p. 220)

1.10. Inserción del Yo en el ámbito de la comunidad o mundo de los seres racionales: WLnm

El párrafo 18 de la WLnm-H, resulta importante de tomar en cuenta por los resultados o conclusiones planteadas por Fichte. En primer lugar, la cuestión de la relación entre el reino de los seres racionales y el individuo. Estas relaciones entre comunidad e individuo son de naturaleza dialéctica en el sentido de un reclamo mutuo entre ambos términos, no podrían darse unas sin las otras. De esta manera, para la existencia del individuo (en un sentido pleno) este debe necesariamente realizar una separación de la comunidad de los seres racionales (darse un lugar o espacio para el ejercicio de su actividad causa libre), lo cual quiere decir que sin la presencia de los individuos no podría existir la comunidad, pero al mismo tiempo y en un sentido inverso, habría que remarcar que sólo

puede haber individuos en el seno de la comunidad, a partir del reconocimiento concreto que los otros individuos hacen de mí. Sin este reconocimiento social no podrían existir individuos, o sólo serían un mero espejismo, una falsa ilusión temporal que está destinada a fracasar.

Por ello, precisamente, la ilusión epistémica y ética de las corrientes filosóficas que conciben al ser humano como un ser con capacidad de aislarse y de existir por sí mismo en ausencia de los lazos sociales. De aquí se desprende, por otra parte, la inutilidad desde la perspectiva del idealismo, de una concepción de la libertad como algo realizable de manera individual sin considerar a los demás seres racionales que me rodean. Sólo puedo ser libre en el marco de la libertad de los demás, y por ende, es mi obligación moral luchar por la libertad de los demás.

En este sentido, un tema que se analizará en el segundo capítulo de esta investigación, es el de cómo la injusticia cometida contra un individuo no es considerada por Fichte como un asunto privado, sino como un tema que atañe a la comunidad entera, lo cual es un problema central para el posterior análisis del gHS. Así pues, cuando alguien ve lesionados sus derechos básicos sería una obligación de todos los demás semejantes auxiliarme para restituir mis derechos. Esto, como puede verse, nada tiene de relaciones con la ideología liberal o neoliberal del siglo XXI que se despreocupa por el bienestar común.

Sólo se puede ser individuo con toda la plenitud y potencia de los derechos en el marco de una sociedad o comunidad dispuesta a reconocermé

como tal.²⁵ Desde luego, no es importante pensar en términos lineales o mecánicos que antecede a qué, si la comunidad al individuo o a la inversa, porque en realidad comunidad e individuo se producen al mismo tiempo en tanto que se mantienen unidos pero diferenciados en el mismo momento. En este sentido, identidad y diferencia son cruciales, porque un término no cancela al otro. Para decirlo de otra manera: el todo está compuesto por las partes; no puede existir sin las partes, pero las partes sólo son en la medida en que se encuentran relacionadas al todo. En palabras de Fichte, esto puede expresarse de la siguiente manera:

Es la determinación cuyo determinable es el reino de los seres racionales: la INDIVIDUALIDAD, un poner de mí como un particular entre varios, un poner de mí como un particular conectado con el poner de otros. Pero esto no nos interesa para el mero pensar del poner, sino para la perceptibilidad del mismo. (Fichte, 1978, GA IV/2, p. 247)

Así pues, soy individuo mientras me mantengo en relación con otros, y la comunidad existe gracias a que pueden desarrollarse libremente los individuos. El asunto de la libertad es crucial porque debo desear libertad plena para los

²⁵ Si la comunidad no me reconoce como tal, es decir, como individuo particular y diferente de la totalidad, entonces lo que se avecina es un choque frontal entre la comunidad y el individuo. En la historia de la filosofía, como bien lo sugiere Hegel, ese es el caso de Sócrates: un individuo diferenciado y particular en el marco de una sociedad que no reconoce individuos, y que por ende no puede darse el “lujo” de abrirle espacio. Reconocer a un individuo para la *polis* griega hubiese sido sinónimo de muerte para la comunidad.

demás con la misma fuerza en que lo deseo para mí mismo. No puedo desear que los demás tengan una libertad limitada o tutelada, sino una libertad completa para que eso brinde las condiciones de una convivencia social sana y posible.

En términos kantianos, es mi obligación moral tratar a los demás como fines de mi acción, nunca como instrumentos. Los seres humanos con los que habito en un espacio determinado merecen todo mi respeto porque tienen una dignidad (natural) que es irremplazable o inalienable, misma que estoy en la necesidad de aceptar sin restricciones, con el fin final de poder garantizar la convivencia. Esta convivencia implica que el Yo debe salir de sí mismo y ser capaz de reconocer al otro, es decir, al tú, que no es lo mismo que el Yo.

En la comunidad de seres racionales hay un yo y hay un tú, y debe reconocerse la identidad que nos une (en tanto seres humanos llenos de dignidad), pero al mismo tiempo distintos o diferentes. En términos kantianos, Fichte expresa este asunto de la siguiente manera: el Yo es un noúmeno que actúa sensiblemente, porque ejerce su libertad en el mundo. En principio, los demás o los otros no aparecen como noúmenos sino como fenómenos, pero posteriormente cabe la posibilidad de concebir a los demás como noúmenos, lo cual es un resultado, pero no una premisa en el trato con los otros seres racionales. Lo anterior constituye un rasgo muy importante del análisis fichteano, el cual conlleva a un par de asuntos fundamentales: reconocer a los otros no es un acto instantáneo; sino que es un proceso paulatino. Por otra parte, el reconocimiento implica la necesidad que Yo como sujeto salga de mí mismo, o me aliene momentáneamente para poder ver a los demás, y regresar a mí

mismo.²⁶

Aunado a lo anterior, es necesario tomar en cuenta que en el uso de mi libertad siempre debo limitarme; caso contrario, no sería posible la convivencia con los otros. El ser humano es capaz de limitar su libertad como parte de un acto de autodeterminación y nunca de heteronomía. Se trata de la posibilidad de tener conciencia de la existencia de seres libres sobre los que se puede pensar su presencia (ejerciendo influencia sobre mí), pero además de ello se debe estar sensibilizado sobre su existencia, o sea, no basta con la necesidad de pensar en los otros. La relación de los seres racionales y libres entre sí (autolimitados en sus acciones), que piensan y se encuentran sensibilizados sobre la presencia de los otros, sería lo que termina determinando finalmente la existencia de la comunidad. Un individuo realiza una obra que luego es prolongada por otro y así sucesivamente. La comunidad es una construcción colectiva, cotidiana y no una tarea individual. Fichte lo señala con mucha claridad y de una manera muy elegante:

Por otra parte, el actuar de muchos seres racionales en el mundo sensible es una única y gran cadena que se determina por la libertad. La razón completa tiene sólo un único actuar, un individuo la comienza y otro la continúa, y así hasta el Fin racional completo es elaborado por un número infinito de INDIVIDUOS, y es el resultado de la operación de

²⁶ Desde luego, este salir de sí que realiza el sujeto, siempre conlleva implícitamente un riesgo. El riesgo que los otros me interpreten de una manera que no deseo, o que no corresponde con mis expectativas. Aquí se abre un proceso de lucha de interpretaciones: lo que yo digo de mí, así como lo que los otros dicen de mí.

muchos. (Fichte, 1978, GA IV/2, p. 253)

CAPÍTULO 2. EL DERECHO COMO ÁMBITO DE REALIZACIÓN DE LA LIBERTAD HUMANA

El hombre (y todos los seres finitos en general) sólo será hombre entre los hombres; y no puede ser nada distinto a un hombre, ni sería en absoluto si no fuera un hombre. Si debe ser el hombre, entonces tienen que existir muchos. J.G Fichte

2.1. Introducción

El propósito fundamental de este capítulo consiste en realizar una exploración detallada de los diferentes elementos filosóficos que constituyen la propuesta del derecho natural fichteano²⁷, a partir de la obra determinante en el desarrollo de su sistema filosófico en la etapa de Jena: *Fundamento del Derecho Natural según los principios de la doctrina de la ciencia (Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftlehre)* (GNR). Esta obra es

²⁷ Al respecto, cabe señalar que la noción de derecho natural tiene sentido en el tanto y en el cuanto se afirma la existencia de un conjunto de derechos que son consustanciales a la existencia del ser humano por el solo hecho de su existencia. En este sentido, no es necesario que ningún Estado reconozca de manera positiva en un cuerpo ordenado, aquello que es derecho natural de los seres humanos. Al respecto, señala Villacañas (1994): “En una primera aproximación podríamos definir el fundamento de todo derecho natural como la estructura de exigencias y reclamaciones que un individuo porta ante el conjunto de seres racionales, encaminadas a garantizar el disfrute de su dignidad como sujeto moral efectivamente operativo en el mundo sensible; esta estructura de reclamaciones sociales, por tanto, apunta al conjunto de *acciones en el mundo sensible* que le permiten llegar a ser un individuo racional y moral, autoconsciente y operativo”. (pg. 16)

fundamental dentro del contexto de la presente investigación, toda vez que habría que tener en cuenta que los principios filosóficos que gobiernan *El Estado Comercial Cerrado* (desarrollados en el capítulo tres de la investigación) son directamente extraídos desde el GNR, y Fichte consideraba esta obra una extensión de los elementos fundamentales contenidos en el derecho natural y, en menor medida, de su sistema de las costumbres o *Ética*. Para efectos de una mayor sistematicidad en el recorrido de los planteamientos filosóficos de Fichte, se sigue el orden propuesto por el autor en el mismo GNR, pero desarrollando o poniendo el acento en aquellas ideas esenciales para comprender los fundamentos de las tesis principales que sostiene Fichte en *gHS*.

Se inicia el análisis a partir de la introducción y deducción del concepto de derecho, primeros momentos del texto (tratados de manera conjunta), para luego continuar con la deducción de la aplicabilidad del concepto de derecho y la aplicación sistemática del concepto de derecho o la doctrina del derecho. Posteriormente, se realiza una revisión minuciosa de los presupuestos filosóficos del derecho natural aplicado, en lo concerniente al contrato de ciudadanía, la doctrina del derecho del Estado y la doctrina del derecho político. A continuación, debido a la importancia que puede presentar (en el contexto de la filosofía política fichteana), se analizan los elementos que constituyen las bases de la propuesta fichteana sobre el derecho de gentes y del derecho cosmopolita. Desde luego, esto tiene relevancia en relación con el tema esencial de la presente investigación, a saber, el carácter o concepto del Estado fichteano en el marco de la propuesta de *El Estado Comercial Cerrado*.

2.2. Ciencia filosófica y no una mera filosofía de fórmulas

En la introducción del GNR, Fichte sostiene la idea que las relaciones intersubjetivas o de la comunidad de seres humanos están regidas por dos esferas altamente interrelacionadas: el derecho y la moral, siendo el derecho la cara externa de la libertad (en la cual es posible la coacción) y donde se abre el espacio del reconocimiento de la libertad de los sujetos. Como se ha planteado en el primer capítulo de esta investigación, desde la postura filosófica fichteana, la libertad humana no es una abstracción, puesto que no es una substancia o actividad transcendente, que pudiera ser sin mundo, sino que necesita de la materialidad del propio cuerpo y del mundo, sin lo cual no sería posible la realización como seres libres.

De esta manera, la deducción del concepto de derecho se inicia en la constatación epistémica de agente o actor y actuado como uno y lo mismo o, en otras palabras, sujeto y objeto. Sin lugar a duda, esto es importante de remarcar porque denota la íntima conexión entre la *Doctrina de la Ciencia* (en sus primeras dos formulaciones de la etapa de Jena) y la filosofía del derecho natural de Fichte. El derecho se abre con la idea de la racionalidad como identidad entre sujeto y objeto. “El carácter de la racionalidad consiste en que el agente [*das Handende*] y lo actuado [*das Behandelte*] son uno y lo mismo; y con esta descripción se ha agotado el ámbito de la razón como tal” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 313). Lo racional existe únicamente como condición en el ser racional y no afuera de este, es decir, bajo el entendido de que cualquier cosa que se encuentre en un ser racional es fruto de su actuar sobre sí mismo y, por lo tanto,

habría que concebir al Yo como un resultado de la acción originaria. La intuición intelectual, como ya se ha visto, es la manera en la que el Yo tiene la capacidad de intuirse a sí mismo en su actividad y el contenido de tal intuición siempre será la acción real e ideal. No hay otra cosa. No se trata de una intuición de objetos (intuición intelectual en el sentido kantiano), sino de acciones que el Yo realiza sobre sí mismo. De esta manera, Fichte ha resemantizado la idea de la intuición intelectual kantiana.

En este sentido, la condición del Yo como un actuar sobre sí mismo resulta necesaria para que pueda existir pensamiento filosófico. De acuerdo con Fichte, en esto se encuentra el rasgo esencial de cualquier madurez a la hora de hacer filosofía, pues se trata de una condición necesaria que puede darse conscientemente o no, pero que es esencial. Según Fichte, todos los auténticos filósofos han logrado siempre remontar a la intuición intelectual, misma que permite superar cualquier barrera colocada por el escepticismo. Y en el fondo, este es uno de los enemigos por vencer: la condición escéptica que había sido representada en la época por la posición de G.E. Schulze.²⁸

De esta manera, para los seres humanos racionalidad es sinónimo de capacidad autoproduktiva, es decir, la posibilidad de tomar consciencia de su propia actividad o de la intuición de dicha actividad. Por lo tanto, se puede advertir que la racionalidad es fruto de la naturaleza activa del ser humano, la cual le permite tomar conciencia de sí mismo en un primer momento. La

²⁸ En los márgenes del primer capítulo de esta investigación ya se ha analizado la cuestión del escepticismo, en concreto de la obra de Schulze y la influencia de la obra de este pensador en el desarrollo filosófico de Fichte, así como de su primera formulación de la doctrina de la ciencia.

racionalidad se construye desde el inicio, desde la primera acción, que es la intuición intelectual, la cual es la base de todas las demás acciones transcendentales, gracias a la cual el Yo se construye²⁹. En un segundo momento, la conciencia debe ser entendida como diferencial o relacional, ello en la medida en que necesariamente esta pasa por un reconocimiento de la situación incondicionada (en la parte formal) del mundo, al no ser este una creación humana. Además, porque para haber una conciencia completa solo puede haberlo cuando ella se relaciona con la materia o el ser de las cosas en el mundo. En otras palabras, la conciencia se relaciona con lo otro, con aquello que es distinto a ella. En consecuencia, la mera acción es sinónimo inmediato de conciencia en el actuar. El Yo es acción y saber de sí, ya sea de manera prerreflexiva en la intuición intelectual y en el sentimiento o además de manera reflexiva mediante el concepto del fin, del fin que quiere alcanzar.

El ser racional que actúa es simplemente el actuar y nada más, pero, para adquirir conciencia completa, debe ir más allá de su propia acción y enfrentarse con aquello que no es su acción, enajenarse y colocarse idealmente como objeto; que es lo contrario de la acción³⁰. Con esto se puede deducir que la acción no es capaz en sí misma de dar luz a la conciencia, sino que ella está urgida de salir de sí y relacionarse con un objeto en parte incondicionado: el No-Yo, es decir, se impone la necesidad de las relaciones entre conceptos y objetos.

²⁹ A un momento concreto de esa génesis la podríamos llamar racionalidad o razón. La racionalidad es la conciencia reflexiva o conceptual del Yo puro y de sus exigencias.

³⁰ La conciencia del Yo requiere la conciencia de lo otro, del mundo, no como fundamento, pero sí como *conditio sine qua non*.

Por esta razón, el saber de sí mismo es la intuición intelectual que está acompañada al mismo tiempo por una intuición sensible, porque en ella se trata de una combinación del saber de una actividad y una objetividad o de una mezcla de intuición/concepto y objeto. No habría objeto sin intuición ni concepto, ni estos sin aquel, o sea, no habría subjetividad sin objetividad ni a la inversa. El sujeto y el objeto no pueden encontrarse separados, en los términos fichteanos que superan la tradición kantiana. De manera dialéctica, el objeto es en relación con el concepto teórico y a la inversa, el concepto teórico solo puede ser en relación con el objeto (el concepto teórico, pues el concepto práctico es la conciencia que la libertad tiene de sí misma). Ambas cosas son una y la misma, que pueden considerarse de distintas maneras y separarse en términos analíticos.

El Yo puede ser visto como concepto si se repara en su capacidad para actuar (según su forma), pero al mismo tiempo, puede ser visto como objeto si se piensa (según su contenido) en la acción misma, que es material.³¹ Por esta razón, Fichte les reprocha a los kantianos, no tanto al maestro Kant en sí mismo, que no haya podido darse cuenta de la absurda existencia de conceptos *a priori* como “cajas vacías” a la espera de que la experiencia introduzca algo en ellas. Esto desde luego lleva más allá del kantismo, por cuanto los conceptos se forman en la experiencia y a partir de ella, no afuera de ella.

³¹ El Yo puede ser visto como real desde dos perspectivas o dos niveles. El Yo puro es real (*Realität*) e ideal, y esa unión primaria es a lo que Fichte denomina intuición intelectual. Pero el Yo enfrentándose al No-Yo se finitiza, se convierte en real fenoménico, en yo empírico, en un yo real (*wirklich*) finito. Esa diferencia en el Yo mismo, que es realidad (*Realität*) absoluta y a la vez realidad (*Wirklichkeit*) finita, limitada, dependiente del mundo, es lo que mete al Yo en contradicción consigo mismo y le impulsa a la acción, a transformar el mundo según sus necesidades racionales]

Cuando se oye hablar a algunos kantianos de los conceptos a priori se debería creer que estos conceptos existen en el espíritu humano antes de la experiencia, como cajas vacías a la espera de que esta última introduzca algo en ellas. ¿Qué tipo de cosa puede ser un concepto para esta gente y cómo pueden haber llegado a aceptar como verdadera la doctrina kantiana a si entendida?. (Fichte, 1966, GA I/3, p. 316)

En este punto, Fichte se pregunta por el hecho de cómo se pudo arribar a la conclusión anterior, a saber, ¿cómo fue posible comprender lo formal y el contenido (sujeto/objeto, concepto/objeto) en el mismo movimiento? Esto, señala Fichte, depende de un genio filosófico, pues es este talento el que se da cuenta de la interrelación entre acciones y objetos, es decir, aquel que construye una ontología donde el pensamiento es en el ser y el ser en el pensamiento.³²

El genio filosófico -esto es, el talento de encontrar en y durante el actuar mismo, no sólo lo que surge en él, sino también el actuar como tal; el talento de reunir estas direcciones completamente contrapuestas en una aprehensión [Auffsassung] y captar así su propio espíritu sobre el hecho-, fue el primero en descubrir el concepto en el objeto, y el ámbito de la conciencia consiguió así un nuevo dominio. (Fichte, 1966, GA 1/3, p. 316)

³² En el caso del objeto del mundo, su realidad no está sólo en el concepto, sino más originariamente en el sentimiento, que es doble: sentimiento de limitación y sentimiento del anhelo (*Sehnen*). Toda conciencia empírica de la realidad del mundo y del Yo reside en ese sentimiento doble.

De esta manera, no se trata solamente de aprehender (*Auffassung*) la forma de la acción, sino además el contenido, y al hacer ambas cosas, se está en la posibilidad completa de saber que el concepto está en el objeto y viceversa, con lo cual la conciencia humana adquiere un nuevo nivel.³³ Por esta razón, Fichte dirige una fuerte crítica contra las filosofías formalistas, a saber, aquellas que piensan, pero no intuyen el objeto de su pensar. Al contrario de estas filosofías, es necesario seguir con la intuición de aquello de lo que se está hablando y eso sería la actividad del Yo.

En este sentido, Fichte invitaba a sus estudiantes a que pensarán, por ejemplo, primero en la pared y después en esa actividad de pensar la pared, a fin de captar en la viva intuición la realidad sobre la cual él quería reflexionar y pudiesen ver que no eran meros conceptos vacíos los que él pronunciaba, sino que estaba hablando sobre una realidad que los mismos alumnos podían producir en ellos mismos. El pensamiento que no fuera capaz de hacer eso, sería entonces visto para la filosofía de Fichte como una mera *Formular-Philosophie*. Al contrario de la filosofía formal, una filosofía real avanza poniendo al mismo tiempo el concepto y el objeto (identidad del ser y del pensar), mas nunca tratando del uno sin el otro. Si bien es cierto, Fichte reconoce que este es el fin de los escritos kantianos, como se dijo antes, se puede ver que este pensador no fue capaz de alcanzar a plenitud dicho propósito. A propósito de este asunto,

³³ La primera conciencia es la del sentimiento. Sobre ella reflexiona el Yo teóricamente y surgen las sensaciones, después la intuición empírica al reflexionar u objetivar las sensaciones, y por último el concepto, que objetiva la intuición. Todos esos momentos son para Fichte etapas del proceso o elaboración del No-Yo en el ámbito ideal de la conciencia.

habría que señalar que este pensamiento formal es altamente dañino en el campo de la matemática, de filosofía y de las ciencias de la naturaleza, por cuanto invita a pensar haciendo abstracción de la historia, de la sociedad y de la cultura, es decir, haciendo abstracción de la experiencia que esas acciones subjetivo-transcendentales configuran. Este no es el modelo que quisiera un filósofo como Fichte, para el cual un punto fundamental dentro de toda esta discusión consiste en señalar que los conceptos no pueden existir en la estructura cognitiva humana como si se tratase de una especie de cajas vacías, que esperan a llenarse con el material proveniente de la experiencia. Esta especie de “epistemología bancaria” no sirve para pensar en las complejas relaciones que existen entre el pensamiento y el mundo, o entre concepto y objeto, donde habría que acudir más bien a la idea de dos seres que se modifican recíprocamente en su interacción constante, pero que no son nunca fijos o estáticos.

2.3. El Derecho natural como ciencia filosófica real

Para Fichte, en concordancia con Kant, el concepto de derecho puede ser pensado de manera *a priori*, como un: “concepto originario de la razón pura” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 319) Para la constitución de un ser racional (libre) como autoconsciente, es necesario que este se coloque como individuo, uno entre muchos seres racionales (racionalidad y autoconciencia coinciden con el acto de reconocimiento de los otros y de mí mismo). No existe un individuo afuera del establecimiento de relaciones con otros, de manera tal que lo individual lleva la

marca de las relaciones y de la comunidad intersubjetiva. Respecto del concepto de derecho, puede decirse lo siguiente:

Respecto de este concepto, se encuentra que deviene necesario porque el ser racional no puede ponerse 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. (Fichte, 1966, GA I/3, p. 319)

Siendo así, la libertad es una esfera que debe ser dividida entre los sujetos y por ello ninguno puede apropiarse de toda la esfera de la libertad o acapararla como si fuera solo posesión de uno. Tal cosa sería un absurdo o contrasentido, siendo que nadie puede ser libre en el marco de unas relaciones sociales donde rige lo opuesto de la libertad. La libertad tiene un modo de ser comunitario positivo: sólo soy libre si el otro es reconocido y tratado como tal. Ese reconocimiento y ese trato forma parte esencial de mi propia libertad. Es cierto que, si yo poseo algo, otro no lo posee y limito al otro, pero ese reconocimiento de mi ámbito material de libertad lleva aparejado el reconocimiento del ámbito material de la libertad del otro. Ese momento positivo y afirmativo del otro es esencial dentro de esta investigación, a saber, la libertad no es algo que yo pueda tener (o ser) sin que la tenga también el otro.

De esta manera, soy libre porque los demás son libres. Mi libertad no es una abstracción sino una relación con los otros, por lo cual debo pensar en la libertad de los demás: “No me atribuyo a mí mismo toda la libertad que he puesto,

porque también tengo que poner otros seres libres y atribuirles una parte de la misma.” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 319) Lo que procede en términos del derecho moderno es una limitación, donde a cada uno le corresponderá una parte de esa libertad socialmente expresada y realizada. Por tanto, el derecho implica la necesidad de entrar en relaciones con otras personas, y esto no se puede abstraer o negar. El derecho implica la necesidad de una comunidad de seres libres y racionales que se relacionan entre sí, de hecho, este sería su objeto concreto.

En estas relaciones que los individuos establecen con otros es un hecho que mi libertad podría colisionar con la de otros, razón por la cual es necesario que sea capaz de darme cuenta de la necesidad de coordinar mi libertad con los demás. Esto surge como un acto en el cual cada uno de los que forma parte de las relaciones sociales pone límites a su propia libertad como un acto de autonomía y de potencia propia. Necesito que los demás se realicen como libres sin interrumpirlos porque solo así yo mismo puedo alcanzar la libertad necesaria: “...todos deberían ponerse estos límites mediante la libertad misma; esto es, todos deberían haberse dado como ley no perturbar la libertad de aquellos con los que están en una relación de acción recíproca.” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 320)

En la modernidad filosófica, las tensiones entre los individuos no pueden ser resueltas si no es dentro de los necesarios principios del derecho y no meramente de la moral.³⁴ En el fondo, el problema es el de regular las relaciones

³⁴ Fichte concibe al derecho y a la moral como esferas distinguibles y claramente distintas. En este sentido, aboga por una ciencia del derecho como una esfera independiente de la moral. “La regla del derecho: -limita tu libertad mediante el concepto de la libertad de todas las demás personas con las que entras en relación”, recibe una nueva sanción, para la conciencia [*Gewissen*], mediante la ley de la absoluta

entre seres libres, asunto que se resuelve mediante un ejercicio donde cada uno de los individuos se deja limitar en su libertad externa, mediante un ejercicio autónomo (interior) y esto permite que todos puedan convivir bajo el signo de la libertad. La convivencia implica el acto de la limitación de la libertad, pues, en caso contrario, las libertades de los individuos se destruirían recíprocamente. Tal acto de limitación debe ser entendido como un acto esencial de libertad. Limito mi libertad porque así lo deseo (quiero y debo), no porque alguien más me lo impone (ámbito de la moral), sin embargo, una vez que ingreso a las relaciones sociales en el ámbito del derecho, cabe la coacción y esta siempre es constitutiva del derecho, es decir, cuando el individuo ha aceptado vivir en la comunidad, se está, por lo tanto, ante un ejercicio de autonomía y posteriormente de coerción. El derecho y su objeto son condiciones de posibilidad de la autoconciencia.

En consecuencia, racionalidad y libertad en el Yo no son meras formas trascendentales u originarias, sino que solamente existen materializadas en el seno de una comunidad de seres racionales y libres. Estos seres deben pasar a la comunidad, lugar donde encuentran un mundo completo de relaciones sociales y por ello el objeto del derecho es el de una comunidad de seres libres y racionales, donde cada uno debe admitir a otros de su especie, obligados a vivir unos junto a otros y aceptando los elementos de coacción que introduce el derecho. La clave de este asunto reside en el concepto de arbitrio. La vida en comunidad no puede ser impuesta como una obligación forzosa (desde el punto

concordancia consigo mismo (la ley moral); y el tratamiento filosófico de esta última constituye un capítulo de la moral, pero en modo alguno la doctrina filosófica del derecho, que debe ser una ciencia propia, autónoma. (Fichte, 1966, GA I/3, p. 320)

de vista moral), así como tampoco puede imaginarse que la libertad (absoluta e infinita) sea coaccionada (de manera totalmente heterónoma), desde afuera de la subjetividad. Lo único que puede resultar compatible con esta libertad es un ejercicio en el cual la persona se impone a sí misma sus límites. Una autolimitación es necesaria porque, de lo contrario, la autonomía del sujeto se lesionaría al ser condicionada desde afuera del seno de la propia conciencia. No obstante, cabe preguntarse: ¿cómo se piensa el arbitrio? El arbitrio se piensa como el ejercicio de limitación de la actividad propia, con el fin de poder instituir las relaciones de cooperación entre los sujetos y de convivencia. Se trata, por lo tanto, de un acto en donde la libertad exterior (visible en el mundo) se constriñe por medio de la libertad interior. El concepto de arbitrio sirve para pensar estas autolimitaciones de la libertad, lo cual es una cuestión meramente formal, puesto que, posterior a ello, habría que definir cuál es el contenido específico de la sociedad. Eso no está definido *a priori*, sino que es una tarea abierta para los sujetos.

De esta manera, la sociedad es y puede ser lo que los sujetos quieren que sea, dentro, claro está, del concepto de derecho y este concepto implica de manera obligatoria la constitución de una comunidad de seres libres y racionales. Derecho significa comunidad de sujetos que deciden entrar en una convivencia o espacio común, pues no tiene sentido pensar en individuos desligados o en la ausencia de contactos.

Como consecuencia de lo anterior, el concepto de individualidad pasa a ser un concepto recíproco que debe pensarse solo en relación con otro, un concepto por el cual se reúnen dos conciencias en una sola: la mía y la de otro, la de otro

y la mía. Al ser así y al entrar en una relación de convivencia social, sucede que las consecuencias de tal modo de vivir ya no dependen enteramente de un sujeto o persona, sino también de quien ha decidido entrar en la relación, por lo tanto, todo esto tiene un carácter dual. Esto tiene una repercusión fundamental: las dos partes o voluntades que deciden ingresar en la relación social se deben mutuamente obligaciones jurídicas, y solo mediante estas obligaciones es posible la existencia social. No es posible, bajo ninguna forma, que solo una parte tenga obligaciones, sino que estas deben ser distribuidas con equidad. De la misma manera, la ley es una obligación para todas las partes comprometidas en el pacto social. La existencia humana requiere de este tipo de acuerdos para superar la fragilidad que quedaría al mantenerse al margen de las relaciones con los otros.

2.4. Relaciones de la teoría del GNR con la teoría de Kant

En este punto de la introducción al GNR, Fichte sostiene la idea de que su teoría del derecho coincide perfectamente con la kantiana en lo referido a que el estado de derecho, entre los seres humanos, no es un estado natural sino una tarea, construcción, proceso por conquistar. De esto se deriva por tanto que el estado de naturaleza entre los seres humanos es un estado de lucha y de tensiones permanentes que posteriormente son aplacadas en la transición hacia el fundamento de una existencia ordenada que nos provee el derecho. Sin el sometimiento de todos al derecho no puede existir una sociedad, y esto debe ser entendido como un acto de fuerza:

...y que se tiene el derecho a forzar [nothigen], incluso al que aún no nos ha atacado, a garantizarnos, mediante el sometimiento al poder de la autoridad, la seguridad necesaria. Estas proposiciones se demuestran aquí de la misma manera que Kant las ha demostrado. (Fichte, 1966, GA I/3, p. 325)

En este sentido, Fichte considera la vida aislada como una opción posible de ser realizada, lo que implica la existencia de seres que no se relacionan y por ello dejan de establecer un mundo o una comunidad, con lo cual tendrían que alejarse por completo de la sociedad³⁵. No obstante, el precio de alejarse de toda forma de vida civilizada es demasiado alto y por ello nadie está dispuesto a pagarlo.³⁶ La vida aislada y en soledad es posible de ser pensada, pero imposible de ser realizada en la práctica. Como sea, la decisión de ingresar a la vida social (libre arbitrio) y con ello aceptar las leyes de un Estado determinado no es una decisión forzada. Lo que si constituye una decisión respecto de la cual no cabe ninguna posibilidad o alternativa variable es que una vez se ha tomado la

³⁵ El ingreso a la comunidad de seres libres y racionales que aceptan de manera autónoma regular o limitar el uso de su libertad no es una decisión forzada, sino que está motivada por el arbitrio individual. No obstante, la decisión de ingresar a la comunidad genera una serie de deberes y de derechos que son inherentes y que no pueden negarse una vez se ha tomado una decisión de convivir con otros seres humanos: "Cada uno está obligado [*verbunden*] a vivir con otros en sociedad sólo mediante una decisión arbitraria, y si alguien no quiere limitar en absoluto su arbitrio, en el ámbito del derecho natural no se le puede oponer nada, salvo que entonces tendría que alejarse de toda sociedad humana." (Fichte, 1966, GA I/3, p. 322)

³⁶ De hecho, la especie humana probablemente debe su éxito de supervivencia, a lo largo de los miles de años, al deseo de convivir con otros y trabajar en cooperación. El aislamiento de los otros no es factible y por ello no cabe más que recurrir a las herramientas/principios del derecho, una vez que se han establecido las relaciones intersubjetivas.

decisión de ingresar de vivir en una sociedad se renuncia con ello a la posibilidad de vivir con una libertad sin limitaciones, porque lo propio de vivir en un Estado es aceptar las leyes de dicho Estado. A todas luces, sería una inconsecuencia afirmar el deseo de vivir en un Estado determinado X o Y, pero al mismo tiempo intentar desconocer las leyes de ese aparato político. Como consecuencia de lo anterior, mi libertad debe quedar restringida, así como también se encuentra bajo restricción la libertad de los demás.

Ahora bien, Fichte sostiene que no basta con la afirmación de limitar mi libertad por la libertad de todos. Los individuos deben pactar necesariamente con el Estado un cierto ámbito para las acciones libres, y una vez que esto se ha pactado, entonces queda un camino determinado en el cual moverse, y al salirse de ese camino se estaría incurriendo en una acción que perturba a lo demás. De esta forma, quién se sale de su ruta trazada con el Estado me perturba a mi o a los demás. Siendo de esta manera, es importante tener en claro que esta restricción de la libertad no surge como una imposición heterónoma, sino como la propia autolimitación de mi libertad, modelo que es seguido por los demás. Aquel que se olvida de las restricciones sobre el uso de su libertad y termina invadiendo el espacio de libertad de los demás debe ser “llamado al orden” mediante la coacción, o el ejercicio de la fuerza. Una cosa necesariamente enlazada con lo anterior, es el tema de la coacción o de la fuerza allí donde alguien se olvide de las restricciones sobre el uso de su libertad. En el fondo, se trata de la pregunta sobre quién o quienes deberían de hacer uso de su fuerza para reestablecer el orden que se ha eventualmente quebrantado por parte de

algún individuo. En este punto, la respuesta de Fichte es todo menos populista, porque no es la multitud la encargada de proclamar la voluntad común:

Pero, ¿quién debe proclamar la voluntad común, perfectamente determinada por la naturaleza de la cosa, en relación con los derechos de los individuos, y con el castigo de aquéllos que los conculquen? ¿Quién debe aclarar e interpretar aquella necesaria disposición de la naturaleza y de la ley jurídica? Para esto nada sería menos apropiado que la multitud. (Fichte, 1966, GA I/3, p. 327)

De esta manera, si no es a la multitud, se trata más bien del administrador del poder ejecutivo que esta enlazado con el poder legislativo, quien debe realizar la tarea previamente mencionada. Es el administrador del poder ejecutivo a quién le corresponde afirmar la voluntad de la multitud, el deseo de vivir en conjunto y hacer respetar dicho deseo. Tan pronto como alguien irrespete este deseo irrespetando la esfera de libertad de los demás, necesariamente es labor del administrador tomar acciones para restaurar el orden. Se trata en el fondo de una correcta administración de la justicia³⁷. Totalmente distinto lo anterior, sería en el caso de la constitución política, para lo cual debe existir imprescindiblemente una votación de la multitud hacia este máximo cuerpo jurídico. Cada uno de los ciudadanos debe necesariamente votar a favor o en

³⁷ Este administrador de la justicia en el caso del poder ejecutivo sería el presidente.

contra de la constitución, siendo que de esta se desprende todo el orden de la vida social: “Completamente diferente es la Constitución, o ley sobre la manera en que debe ponerse en práctica la ley. A la Constitución tiene que darle su voto todo ciudadano y sólo puede ser establecida por la unanimidad absoluta.” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 328)

2.5. Deducción del concepto de derecho

El párrafo uno de la primera sección del GNR inicia con la afirmación contundente de que un ser racional finito no puede ponerse a sí mismo sin atribuirse una actividad efectual libre. En el lenguaje de Fichte, esto quiere decir que racionalidad es sinónimo de la capacidad que tiene un sujeto para actuar y al mismo tiempo intuir su actividad en el mundo, saberse como activo y como constructor ideal de la realidad, libre, autodeterminado, lo cual es precisamente el primer acto del Yo en la *Doctrina de la Ciencia*: “Si un ser racional debe ponerse como tal, entonces tiene que atribuirse una actividad [...] cuyo último fundamento reside absolutamente en él mismo.” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 329)

En el acto de saberse como activo, el sujeto reflexiona sobre sí mismo, en un primer momento, para inmediatamente pasar a reflexionar sobre algo objetivo, que es el mundo, la materia o el ser de las cosas. En este sentido, consiste la finitud del ser racional, en que debe reflexionar sobre sí mismo y sobre algo que es limitado y que se le contrapone a su actividad: el mundo. El Yo tiene que saber de sí para ser Yo, pero saber de sí implica contraponerse a lo otro y saberse *como* Yo. Por tanto, implica contraposición real, y en consecuencia finitud y

mundo. Finitud y racionalidad son conceptos que son equiparables en la medida en que no puede darse el uno sin el otro. Un ser finito sólo puede reflexionar sobre algo limitado como son precisamente los objetos del mundo, y no sobre aquello que rebasa la experiencia que pueda tener el sujeto en el mundo. Por otra parte, el mundo y los objetos son concebidos en estos términos de la filosofía trascendental nada más que como el Yo en sus límites originarios.

De esta manera, caracterizar al ser humano como racional y finito tendría un doble sentido. Por un lado, el componente racional devela la naturaleza intuitiva y activa de su inteligencia (el filosofar en sí mismo es expresión de esto), capaz de volcarse sobre sí mismo e inferir su actividad originaria, concretamente, el Yo puro. Por otra parte, el componente finito es el complemento dialéctico imprescindible, ello porque señala el carácter pasivo de la inteligencia del sujeto, que debe ir hacia las cosas y estas le aparecen como el límite natural de su actividad originaria. En consecuencia, la libertad es el Yo puro y originario (*Thathandlung*), es decir, una forma activa, autoposicionada y autoderminada, capaz de la reflexión sobre sí misma, en primera instancia. No obstante, como ha sido señalado, este Yo práctico tiene la necesidad o urgencia de una representación o del contacto con algo opuesto de la actividad. En este sentido, para Fichte, querer y representar se acompañan mutuamente, por cuanto el querer es actividad desplegada y consciente de sí misma, mientras que el representar sería el espacio o contenido hacia el cual se dirige el querer.

Respecto al carácter del Yo práctico, Fichte insiste (como lo hace siempre), en que nada precede o antecede la actividad de este. Por ejemplo, el querer y el intuir no son fenómenos antecedentes del Yo práctico o de la libertad, sino que

son el mismo Yo en su despliegue activo. Desde luego, el conocer tampoco antecede al Yo práctico, porque para que exista la inteligencia primero debe necesariamente existir la acción libre. El Yo es su acto y nada más que esto. De manera lacónica y contundente, si el Yo no actúa, no es nada, porque solo puede ser aquello que resulta de su acción. Esta es la radicalización de la razón práctica: “La facultad [Vermögen] práctica es la raíz más íntima del Yo, sobre ella se apoyan todas y están prendidas a ella.” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 332)

En consecuencia, la acción libre del Yo, que es su esencia, se funde en una sola cosa con el ser actuado, no como cosas ajenas, sino en una identidad completa. Libertad y mundo vienen a confluir en este escenario, lo cual es el punto de inicio y de vista de toda la filosofía trascendental. No obstante, desde la perspectiva de Fichte, no todos los seres humanos pueden elevarse al plano de la filosofía trascendental, habiendo algunos que no son capaces de entender la identidad de actividad y pasividad, sujeto y objeto, concepto y objeto. Fichte piensa que algunos seres humanos son incapaces de entender la identidad entre Yo y mundo cuando reflexionan filosóficamente sobre esta relación, pero cuando actúan (como yoes) lo hacen según los principios que ponen a la luz la *Doctrina de la Ciencia*, es decir, en la acción de manera inconsciente terminan actuando como lo establece la Doctrina. Ahora la reflexión y la comprensión son el terreno propio de la filosofía.

Este talento parece estar completamente negado a algunos. Quien sólo puede considerar unilateralmente aquellas dimensiones por separado, aunque se esfuerce por concebir los pensamientos indicados, sólo capta

siempre cómo se encuentra lo activo o el objeto de la actividad, y obtiene de ambos, en su separación, resultados por completo contradictorios, que sólo aparentemente podrían reunirse, porque no lo estaban desde un principio. (Fichte, 1966, GA I/3, p. 334)

Precisamente, el caso anterior es el de los defensores del realismo filosófico o dogmatismo, tal y como los llama Fichte. Los realistas defienden la existencia de un mundo material y objetivo (aislado o separado) del Yo o de su actividad. En este sentido, mundo y Yo serían cosas de una naturaleza distinta e irreconciliable. “El entendimiento humano común, por el contrario, otorga a ambos una existencia independiente, y afirma que el mundo existiría siempre, aunque él no existiera.” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 335) Teniendo presente lo anterior, Fichte sostiene que la síntesis entre Yo práctico/libre y mundo sensible no significa que este segundo sea una creación espontánea o caprichosa del primero. Este error básico ya ha sido aclarado por medio de la lectura del segundo principio incondicional de la GWL, la cual ha llevado a entender que el No-Yo es incondicional en su forma, pero condicionado en su contenido, al ser este formado por la actividad libre del Yo práctico. El Yo interpreta y objetiva al mundo (teoría) y lo transforma según sus fines (yo práctico): “La filosofía tiene que deducir nuestra convicción de la existencia de un mundo fuera de nosotros” (Fichte, 1966, GA I/3, p.335).

Una vez más se hace referencia en lo anterior a la necesaria presencia de un mundo material que limita la actividad del Yo. El Yo no puede estar completo sin esta barrera/límite que representa el mundo. Como ya fuese mencionado, la

actividad es esencial al Yo y nada podría darse en términos filosóficos sin la comprensión de este carácter actuante del Yo, no obstante, es necesario así mismo comprender la importancia de la presencia de lo objetivo como límite de las acciones del Yo. Se trata de un doble movimiento de carácter dialéctico: un Yo incondicionado y condicionado. De la misma manera, el mundo también es incondicionado y condicionado al mismo tiempo. Incondicionado en su forma que no ha sido puesta por ningún Yo, pero condicionado en su contenido en la medida en que el Yo le imprime al mundo sus exigencias y deseos.

2.6. El ser racional finito: su actividad libre y la de los otros

Desde este punto referido a la existencia de un mundo sensible y externo al Yo, Fichte avanza en el párrafo tres, segundo teorema, a una crucial deducción de la intersubjetividad, pues como lo afirma en el mismo título de esta sección del GNR: “El ser racional finito no puede atribuirse a sí mismo una actividad causal libre en el mundo sensible sin atribuiría también a otros, y, por tanto, sin admitir otros seres racionales finitos fuera de él.” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 339) El punto crucial de toda la explicación desarrollada en este apartado es que necesariamente un ser racional depende de la existencia de otros seres racionales en el mundo. Los seres humanos se exhortan los unos a los otros a las acciones libres, y esto es crucial porque de ello depende la posibilidad de la racionalidad en su sentido completo:

Ahora está demostrado lo que debía demostrarse. El ser racional no puede ponerse como tal a menos que tenga lugar sobre él mismo una exhortación al actuar libre [...] Pero si sobre el mismo tiene lugar tal exhortación a actuar, entonces tiene que poner fuera de él necesariamente un ser racional como la causa de dicha exhortación y, por tanto, tiene que poner un ser racional en general fuera de él... (Fichte, 1966, GA I/3, p. 347)

Esto quiere decir, que el ser racional (activo) y finito (limitado por el mundo) llega a la conciencia a que existen, además de él mismo, otros seres en su misma condición, con la capacidad de ser activos o productivos en el mundo; con lo cual se conformaría una comunidad de seres racionales finitos. El individuo llega a la conciencia de su modo de ser libre viendo las acciones libres de los otros y en virtud de la sollicitación (*Aufforderung*) de los otros para que se comporte como ser libre. Es aquí precisamente en donde entra en juego, como un componente esencial, el funcionamiento de la educación. Su libertad ciertamente se puede autodeterminar, pero necesita del “empuje” de otros seres racionales y finitos que la afirman. En este sentido, la comunidad no es una opción más, sino un requisito para la acción propia. Todo esto lleva a la siguiente afirmación:

El hombre (y todos los seres finitos en general) sólo será hombre entre los hombres; y no puede ser nada distinto a un hombre, ni sería en absoluto si no fuera un hombre. Si debe ser el hombre, entonces tienen que existir muchos. (Fichte, 1966, GA I/3, p. 347)

En este sentido, hombre no es sinónimo de individuo (como una parte aislada sin relaciones), sino que más bien hombre es un género (una parte que no existe sin relaciones con los otros. La necesaria exhortación de unos hombres hacia otros para que se determinen a sí mismos y se den una actividad en el mundo se llama educación, sin la cual no existe humanidad. Solo hay humanidad porque los hombres se educan mutuamente en el sentido de incorporarse a la cultura y al saber, por medio de un ascenso progresivo se han apropiado del saber del mundo, o se han formado como ciudadanos.

2.5. El ser racional finito y su relación determinada con los otros

El párrafo cuatro, tercer teorema del GNR, aborda el problema de la relación y diferencia que se establece entre el ser racional finito y los otros seres. Si bien es cierto que los otros aparecen bajo la forma, anteriormente mencionada, de exhortarme a la actividad causal libre, también es necesario que el sujeto pueda distinguirse de ellos, es decir, saber que tiene algo en común con los otros, pero al mismo tiempo es diferente o un individuo distinto. Al respecto de este asunto, resulta importante lo señalado por Arrese Igor (2007): “Fichte describe a esta acción como una exhortación (Aufforderung) a realizar la propia libre eficacia. Esto significa que el sujeto exige del otro sujeto que se ponga fines propios y determinados. [...] La primera acción del sujeto exhortado es la comprensión de la exhortación misma. En tanto que el sujeto ha entendido la exhortación, ha desarrollado también un concepto determinado de la propia capacidad para la libre eficacia. Pero a la vez también que este concepto le ha

sido dado desde fuera de sí, “por medio de un impulso externo”, esto es, por un ser que existe con independencia de su acción” (p. 120). De esta manera, se puede entender que la exhortación cumple un rol fundamental entre los seres humanos, toda vez que implica la idea de que los otros invitan a darse a sí mismo la ley moral; a convertirse en un ser autónomo que se gobierna a sí mismo y que puede ser libre en el mundo. No es una obligación que los demás imponen (la libertad se cancelaría), pues se da un reconocimiento mutuo entre los seres humanos, en tanto que son seres capaces de ser libres y racionales. En lenguaje kantiano, la relación con los otros invita a salir de la minoría de edad.

En esta relación existente con los otros, Fichte señala que se constituyen dos esferas de libertad y de acción que confluyen, a saber, la mía y la del otro. Esta es la esfera de los caminos distintos que se pueden tomar y de las diferentes elecciones que, desde luego, son factibles de ser llevadas a cabo. La exhortación es una relación de reconocimiento, en el sentido concerniente a que la relación entre los seres libres es una relación de reciprocidad. Se trata de una relación determinada, donde cada uno limita su libertad por influencia de la libertad de los demás, pero, además, es una relación donde ambas partes reconocen en la otra un ser capaz de racionalidad. Solo se puede exhortar a un ser racional, nunca a un ser irracional. En otras palabras: “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.” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 351)

De lo anterior se puede entender, por ejemplo, que, en la relación educativa, el maestro solo busca en el discípulo el despertar las ansias de conocimiento o de saber, lo conduce por el camino del propio autodescubrimiento y de

aprendizaje, pero no puede imponer de manera dogmática sus propios principios, pues debe estar en capacidad de respetar la autonomía y libertad de quienes están bajo su influencia. Se exhorta para que los individuos aprendan a pensar por sí mismos, a tomar sus propias decisiones, pero no tendría sentido una pedagogía dogmática: "...sino más bien centrada en el ejercicio de la autonomía y el sentido crítico. De otra manera, no podrá siquiera poder lograr el sujeto racional adquirir la conciencia de sí y constituirse como tal." (Arrese Igor, 2007, p. 122).

Ahora bien, no tiene sentido, y esto es central para toda la teoría del derecho, el reconocimiento de un ser humano como ser racional y libre, si este otro ser al mismo tiempo no me reconoce de manera completa a mí. De esta manera, cada uno puede exigir solo aquello que está en condición de dar a los demás. Por lo cual, necesariamente debe existir una reciprocidad en el trato con los otros. En este espacio, las conciencias de dos seres humanos se unifican sintéticamente, para que exista una relación caracterizada por el mutuo reconocimiento de la libertad y la racionalidad. Todo esto es fundamental porque una de las condiciones de la autoconciencia es el reconocimiento por parte de los otros, es decir, no basta con ser consciente de sí mismo o del mundo, sino que, además, se necesita el reconocimiento de los otros que desde luego son distintos a mí mismo.³⁸ Siendo así, el ser humano tiene todo el derecho de exigir a los demás

³⁸ Por esta razón, resulta lógico y comprensible que el ser humano no sea bueno en una vida solitaria, sino que debe acompañarse de otros. Por ejemplo, se puede pensar en el ejemplo de un náufrago que viva en una isla desierta. Su urgencia de contacto con otros seres humanos, así como la urgencia de comunicación es casi equiparable con la necesidad de obtener alimentos básicos para su subsistencia física. Una cosa viene acompañada de la otra.

seres racionales afuera de él que le den un trato de ser racional; así como está enteramente dispuesto a entregar el mismo contenido a cambio. También, debería tener en cuenta que cada uno de los seres racionales tiene su esfera de acción y que estas no se invaden las unas a las otras, es decir, no se impiden de forma recíproca porque pueden perfectamente coexistir. Se tiene así, entonces, una unidad de los opuestos, donde surgen obligaciones para ambos lados partícipes: reconocimiento mutuo y recíproco como seres libres y racionales.

Así pues, el individuo fichteano surge en virtud del reconocimiento recíproco que establece con otros semejantes, porque en el aislamiento no sería capaz de acceder a una forma de autoconsciencia completa ni tampoco a una realización plena en el mundo. El concepto de individualidad, según Fichte, es un concepto recíproco en tanto solo puede pensarse en relación con otro pensar y está condicionado según la forma por este, de manera tal que al decir lo mío habría que pensar en lo suyo y de manera inversa: lo suyo y lo mío, con lo cual se puede entender la reunión de dos conciencias en una sola.

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. (Fichte, 1966, GA I/3, p. 354)

De lo anterior se deriva necesariamente la existencia de la comunidad, sobre la cual el individuo no puede ser enteramente responsable en su totalidad, puesto que está conformada por seres humanos distintos a él, y por ende sus acciones no están enteramente bajo su control, aunque pueda eventualmente influenciar a los demás y sus acciones desde luego han de tener en cuenta a los otros. La comunidad no se trata de una serie de relaciones caprichosas o azarosas, sino que los individuos en sus relaciones terminan enlazados firmemente: "...los dos estamos vinculados y obligados el uno al otro por nuestra propia existencia. Tiene que haber una ley que nos sea común, y que tengamos que reconocer necesariamente en común" (Fichte, 1966, GA I/3, p. 354). Si se decide entrar en la comunidad de seres libres y racionales, condición necesaria para la realización como seres humanos racionales, se hace entonces bajo el supuesto de aceptar una ley común, una serie de reglas que les son compartidas a todos y que aceptan de manera indiscutible.³⁹

La comunidad implica el acto de ponerse como individuo en oposición/relación con otros individuos, lo cual implica darse a sí mismo una esfera para su libertad (espacio de exclusividad para ejercer una acción causal libre que no se encuentre obstaculizada); al mismo tiempo que se atribuye a los demás exactamente lo mismo, esferas distintas de acción donde ellos pueden ejercer su libertad (espacios de los cuales los otros se encuentran excluidos). Al

³⁹ Por cierto, dentro de estas reflexiones, cabría preguntarse: ¿qué sucedería en el caso hipotético de que uno de los individuos que ingresa en la comunidad acepta en primera instancia esa ley común que les rige, pero posteriormente no lo hace? En dicho caso, la comunidad misma se pone en riesgo y su estabilidad se complica al grado máximo, siendo solo posible rescatar el lazo comunitario restableciendo el orden inicial compartido por los individuos.

hacer esto, el individuo se puede realizar como un sujeto libre a la par de otros sujetos libres, sin que nadie lo dañe a él o que él pueda dañar a otros: “Me pongo como individuo en oposición con otro individuo determinado en tanto que me atribuyo a mí una esfera para mi libertad de la que excluyo al otro, y atribuyo al otro una esfera de la que me excluyo...” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 357)

Para que esto pueda realizarse tanto la libertad del individuo como la de los otros tiene que autolimitarse, es decir, imponerse a sí misma una serie de restricciones o, de lo contrario, no se podría cumplir la realización de la comunidad, en tanto se terminaría en la destrucción de los que participan en la sociedad. Además, el individuo se ve en la obligación de tratar a los demás como seres racionales, en la misma manera en que ellos lo tratan a él. Siempre y cuando esta condición se realice, la comunidad estará bien firme y sólidamente estructurada. Esta relación entre las personas se llama una relación jurídica y es el principio del derecho. Individuo es sinónimo de relación con los demás, lo cual es condición de la autoconciencia; así como el derecho también lo es. Sobre este asunto, Fichte presta atención especial a delimitar la relación existente entre el derecho y la ley moral. En el mismo registro kantiano, Fichte parte del hecho de que el concepto de derecho no es dependiente de la moral y puede entenderse al margen de esta. No obstante, en los dos ámbitos es la libertad la que se da a sí misma la ley, puesto que los seres libres son autónomos. En el ámbito moral no hay coacción, mientras que en el del derecho sí, por medio de un contrato, pues el derecho determina las reglas de la libertad externa. Al respecto de este asunto, Schwember Augier (2012) señala correctamente lo siguiente:

En el caso del derecho, la deducción se lleva a cabo en los §§1-4 de la GNR y una de sus particularidades más llamativas, es que tiene lugar sin apelar en ningún momento a la moral. El hecho de que la deducción se realice con completa prescindencia de la moral y de determinaciones morales es para Fichte una prueba inequívoca de que el derecho natural es una disciplina independiente y diferente de la moral.” (pg. 99)

De esta manera habría que reafirmar que en el derecho la coacción es un elemento fundamental, mientras que no lo es en absoluto en la esfera de la libertad. El derecho es la herramienta básica que permite la vida en conjunto de los seres humanos, una vida regida por leyes. Por lo tanto, en el derecho se ponen en juego las condiciones para el ejercicio externo de la libertad. En la deducción del concepto de derecho, se afirma lo siguiente:

El concepto deducido no tiene nada que ver con la ley moral, está deducido sin ella y, puesto que no es posible más que una deducción del mismo concepto, es ya una prueba fáctica de que no hay que deducirlo desde la ley moral. Todas las tentativas de tal deducción han fracasado completamente. (Fichte, 1966, GA I/3, p. 359)

En consecuencia, podemos inferir que el derecho es un asunto que sirve para mediar únicamente las relaciones entre los seres humanos; no entre los seres humanos y las cosas, puesto que las cosas no son ni racionales ni libres, sino que están en principio para ser construidas idealmente por la acción

humana. Solamente para los seres libres, racionales y autoconscientes es que el derecho tiene un propósito y un sentido: regular las relaciones entre estos, toda vez que la esfera de acción de uno podría terminar invadiendo la de otro, asunto que debe evitarse a toda costa. Así pues, el derecho existe como medio de regulación de las relaciones sociales y al mismo tiempo como medio de establecimiento de la coacción a la que se someten los seres humanos, toda vez que entran en dichas relaciones. El derecho debe ser predicado en relación a acciones libres de los seres humanos. Por eso, se puede afirmar lo siguiente: “Es absurdo hablar de un derecho sobre la naturaleza, sobre un suelo o una tierra, sobre animales, etcétera, tomados simplemente como tales, considerando sólo la relación entre ellos y los hombres” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 360).

En este sentido, Fichte se encarga de aclarar que solo se habla del derecho sobre la cosa en un sentido figurado, por ejemplo, cuando dos sujetos colocan su deseo sobre el mismo objeto, con lo cual habría que dilucidar el derecho que tiene un sujeto para excluir al otro del uso de una cosa. El derecho tendría, por lo tanto, que dilucidar la cuestión relativa a la esfera de la libertad de los individuos y hasta donde llega cada uno de esos espacios: solamente así se podría saber a quién le corresponde el goce de un objeto determinado.

¿Hasta dónde tengo derecho de excluir a los otros del uso o disfrute de un objeto? El derecho solo tiene la función específica de establecer los límites y capacidades del uso de mi libertad (sin ello la libertad y mi individualidad/autoconciencia no serían posibles), así como de la libertad de los que cohabitan en una sociedad. Esto no tiene relación alguna con establecer derechos sobre la posesión de las cosas del mundo material ante las cuales no

se ejerce derecho sino fuerza. Por esa razón, sería absurdo hablar de un derecho a la libertad de pensamiento o creencias religiosas, porque esto remite al orden interno del sujeto; a su conciencia, respecto de la cual se puede hablar en términos de deberes, pero no de derechos. En cambio, el derecho no tiene relación alguna con lo interno en el sujeto, sino con aquello que le es externo o ajeno. En este punto, Fichte razona contra el sentido común, porque respecto del espacio interno al sujeto (la conciencia) lo que le puede ser establecido al ser humano es el deber, pero nunca una serie de obligaciones jurídicas. En este sentido, por ejemplo, tengo el deber de la expresión, tengo el deber del libre pensamiento, etc. De todo esto se desprende que sin el establecimiento de fronteras entre las esferas de libertad sería imposible la realización de una sociedad con armonía entre sus miembros. Se trata de elementos que finalmente van todos enlazados en conjunto:

Pero mi libertad sólo es posible en la medida en que el otro permanece en el interior de su esfera; así pues, de la misma manera que exijo esta libertad para todo el futuro, exijo también la limitación del otro y, como debe ser libre, su autolimitación para todo el futuro: y todo esto inmediatamente, en tanto que me pongo como individuo. (Fichte, 1966, GA I/3, p. 357)

Para Fichte, cuando los seres humanos han logrado limitar sus libertades por medio del concepto de la posibilidad de la libertad del otro, es decir, cuando cada uno de los individuos se compromete a limitar su libertad por efecto del

otro, esto se llama relación jurídica, y esta fórmula de relación entre los individuos en el principio del derecho.

2.6. La aparición del cuerpo en el ámbito del mundo⁴⁰

En términos del derecho natural fichteano, el ser racional no puede ponerse como individuo operante sin atribuirse a sí mismo un cuerpo (*Leib*) y sin por ello determinarlo, es decir, darle un contenido específico. El ser racional es persona solo porque tiene un espacio exclusivo para el ejercicio de su libertad, caso contrario no puede ser considerado persona. Dentro de ese espacio (el cuerpo) nadie tiene porque alterar o suprimir el ejercicio de libertad de una persona. Se trata de un ámbito inexpugnable y de carácter privado que no puede ser cancelado por ninguna persona, organización o institución. La persona necesita un cuerpo orgánico porque este es el espacio o ámbito de la acción de la libertad trascendental. En este punto, desde nuestra perspectiva, se advierte una postura filosófica que recupera la importancia del cuerpo como espacio básico para la realización de la libertad. Frente a tradiciones culturales que desprecian el cuerpo, como el cristianismo, en el pensamiento político de Fichte el cuerpo es esencial para la persona y sin este no se puede ser o hacer

Además, el cuerpo es fundamental en la esfera del derecho natural toda

⁴⁰ Cabe resaltar que el tema del cuerpo no estaba presente en la primera formulación de la Doctrina de la Ciencia (1794) donde realmente no se aborda la realización del Yo como un cuerpo dentro del mundo. De acuerdo a López-Domínguez (1996) este tema aparece por primera vez en el pensamiento de Fichte a lo interno de *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (1794), no obstante, el tema no se desarrolla completamente hasta la aplicación de los principios de la doctrina de la ciencia al ámbito del derecho. De esta manera, lo señalado por Fichte en el GNR es la primera exposición completa del tema del cuerpo en la obra de Fichte.

vez que: "...además de servir como instrumento de concreción de la acción en el mundo y como medio para la conciencia de la individualidad, el cuerpo se convierte en punto de encuentro y medio de reconocimiento entre los seres racionales" (López-Domínguez, 1996, p.127). Los anteriores desarrollos no se dan al margen de los principios fundamentales de la *Doctrina de la Ciencia*, particularmente la idea de un Yo que puede autodeterminarse a sí mismo y que, mediante el instrumento de la intuición intelectual/sensible, es capaz de saber de su actividad originaria. De esta manera, la libertad no es solamente un acto unido al sujeto trascendental, primer principio del sistema fichteano (un momento óntico fundacional), sino que se realiza en el cuerpo material, que es concretamente el ámbito de todas las acciones libres de la persona.

En este sentido, hablamos del cuerpo teniendo una triple función: 1. libertad realizada en el mundo, ello en el sentido de una libertad encarnada o materializada. 2. Conciencia de la propia acción (¿si no fuese en el cuerpo donde se da este reconocimiento de la acción, en qué otro espacio, entonces?). 3. Punto de encuentro y reconocimiento con los otros seres racionales que también poseen un cuerpo (contacto con los otros). En concordancia con lo anterior, sin el cuerpo carece de sentido o es absurdo pensar el acto de la libertad, puesto que no habría manera alguna de iniciar una serie de efectos causales que puedan incidir sobre el mundo (libertad), así como tampoco podría existir conciencia de estas acciones (intuición).

La corporalidad es, así claramente, la primera forma de propiedad que puede tener la persona o sujeto en el mundo, o la única manera en que puede

llevarse concretamente la libertad al mundo.⁴¹ De esta manera, en el espacio de realización o materialización de la libertad que es la corporalidad, no cabe la posibilidad de que otro decida por mí, pues si esto fuese así, entonces tendría que aceptarse la situación inverosímil de que alguien me suplante como persona.⁴² Esto no es posible porque nadie puede realizar lo que solo es mi actividad, es decir, yo soy solo yo y nadie más. Además de que nadie puede ni debe invadir legítimamente mi espacio de libertad o entrometerse en la esfera de mi libertad, en cuyo caso no sería posible la convivencia entre los seres humanos. En el ámbito del cuerpo, la persona debería tener total plenitud de tomar decisiones y nada ni nadie debería interrumpir en este ámbito privado y exclusivo. Ser persona es sinónimo de tener un cuerpo material y, a partir de ahí, iniciar la actividad en el contexto del mundo sensible. Desde luego, no se puede ser activo en el mundo si no hay un soporte material como lo es el cuerpo para poder realizar lo que se desea y lo que se debe. ¿Al respecto, cabe preguntarse cómo se entiende el sujeto en este contexto del GNR?:

¿Qué es aquí ante todo el sujeto? Evidentemente, lo exclusivamente activo en sí y sobre sí mismo, lo que se autodetermina a pensar un objeto o a

⁴¹ Esto es una idea fundamental que recorre el hilo entero del derecho natural y que, además, se verá ampliamente ratificada dentro del análisis posterior que se hará sobre *gHS*, a saber, en la necesidad de que el Estado debe dar trabajo a todos y cuidar el mercado para que todos tengan propiedad.

⁴² Las implicaciones éticas y políticas de estas ideas son enormes toda vez que se piense, por ejemplo, en temas centrales como el aborto. Desde una matriz fichteana de pensamiento se puede afirmar que sobre el cuerpo de una mujer nadie tendría derecho a decidir nada o a tomar algún tipo de acción. Solo ella misma es la que puede decidir en relación a llevar adelante o interrumpir un proceso de gestación, porque cualquier otra cosa distinta sería violencia contra la esfera íntima de la libertad de esa persona.

querer un fin, lo espiritual, la mera Yoidad. A él se le contrapone una esfera limitada de sus acciones libres posibles, pero exclusivamente perteneciente a él. (En tanto que se la atribuye, se limita, y de un Yo absolutamente formal se convierte en un Yo material determinado, dicho de otro modo, en una persona (Fichte, 1966, GA I/3, p. 361).

Atendiendo a lo señalado por Fichte, desde un Yo absolutamente formal (sin contenidos) se puede hablar de un Yo materialmente determinado, es decir, de una persona que es concretamente un cuerpo y que debe tener dicho cuerpo como el primer ámbito de materialización/realización de su libertad en el mundo. Si no fuese de esta manera no habría posibilidad, como fue señalado antes, la realización de una individuación exitosa, así como una conciencia concreta de la misma individualidad. Desde luego, habría que reparar en el hecho fundamental de que el mundo ofrece límites reales a la acción ideal del sujeto (Yo), y por ello el cuerpo aporta una noticia fundamental: los límites de dicha actividad ideal.

Cabe preguntarse qué sucedería si en algún momento la actividad ideal del sujeto no tuviese límites. Frente a esto, habría que señalar que una libertad no puede carecer de concreciones porque entonces no tendría realidad, y quedaría anulada como una tendencia abstracta. Por lo tanto, el cuerpo pertenece al No-Yo, y por eso está abierto o dispuesto para la modelación racional y libre del Yo. Asumir el propio cuerpo es una tarea esencial que implica necesariamente la idea de educar/construir al cuerpo, puesto que este naturalmente no es nada sino una forma vacía. Nuestro cuerpo siempre será el resultado del modelamiento que la cultura realice sobre él.

De esta manera, habría una cierta dualidad con el cuerpo: soy el cuerpo y tengo un cuerpo. Soy un cuerpo y entonces mi cuerpo y mi voluntad son lo mismo, soy voluntad desde el punto de vista de la acción, del concepto de fin y soy cuerpo desde el punto de vista objetivo o de la intuición (sensible). O bien, tengo mi cuerpo y este es mi primer instrumento, en cuanto que es articulado y lo puedo mover a voluntad. En todo caso, lo que nos queda absolutamente claro es que sin cuerpo la persona no puede ser concebida como libre, porque la libertad se ejerce por medio o mediante la existencia del cuerpo:

Fuera del cuerpo, la persona no puede ser causa absolutamente libre, esto es, causa operante inmediatamente por la voluntad. Si es dado un querer determinado, entonces se puede concluir con certeza que un cambio determinado y correspondiente a él se produce en el cuerpo. A la inversa, en él no puede aparecer ninguna determinación excepto a consecuencia de una actividad causal de la persona, y desde un cambio dado en él se puede concluir con igual certeza que un concepto determinado de la persona le corresponde al mismo. Esta última proposición obtendrá en el futuro la determinación que le es propia y su plena significación (Fichte, 1966, GA I/3, p. 363).

De esto se desprende que la libertad es sinónimo de un cuerpo que opera por medio de la voluntad en el mundo material. Sin cuerpo no es posible pensar ninguna acción de la persona en el mundo. Llenar el mundo de contenido (en tanto que este es condicionado), requiere de una libertad humana materializada

por medio de una voluntad. Y para todo esto, hay que insistir en la necesidad de un cuerpo como espacio, desde el cual se realiza la persona como libre. Ahora bien, cabe preguntarse: ¿qué es el cuerpo?: “El cuerpo es materia. La materia es divisible al infinito. El cuerpo, esto es, las partes materiales permanecerían en él, y sin embargo sería alterado si las partes cambiaran su relación entre sí y su posición respecto a otras” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 364). No hay duda alguna de que el cuerpo pertenece al mundo (No-Yo), pero la persona es un ser activo en el mundo y por esta razón puede dejar de ser algo vacío para llenarse de determinaciones. En el momento en que los seres humanos toman conciencia de su propia actividad o de su cuerpo saben por ende intuir su propia materialidad. De esta manera, el cuerpo material es el ámbito de todas las acciones libres de la persona y de la conciencia de estos actos, así como también lo es del saber de los límites de mi propia acción. Igualmente, el cuerpo es concebido como materia (No-Yo), y ella es divisible al infinito, en tanto no es creada ni destruida. La materia es en el aspecto real (óptico) independiente de la actividad ideal del Yo, incondicionada en su forma, tal como se estipula en la *Doctrina de la Ciencia*.

El cuerpo humano es material, pero no un tipo de materia que se pueda describir como una “máquina” o mera unión de partes. El cuerpo, tal y como lo concibe Fichte, aparece como una relación de miembros orgánicos que están interconectados y no puestos (como podría ser en cualquier ser artificial o robótico), diríase en el siglo XXI. La materia corporal es una unidad de miembros, interrelacionados y coordinados: “Algo concebido como una parte individual en esta relación se llama un miembro, en éste tiene que haber de nuevo miembros

y en cada uno de nuevo otros miembros y así sucesivamente al infinito” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 364). Finalmente, Fichte entiende al cuerpo como un conjunto de miembros, a partir del cual pueden existir otros miembros y así hasta el infinito. Los miembros están relacionados entre sí de manera no mecánica sino articulada. Una especie de red de miembros que se enlazan en sus funciones: “Esta propiedad de un cuerpo se llama articulación. El cuerpo deducido es necesariamente articulado y tiene que ser puesto como tal” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 365).

2.6. La persona y su cuerpo bajo influencia de otros

De manera contundente, el párrafo 6 del GNR afirma que la persona necesita del influjo de otras personas o seres racionales que tienen un cuerpo material. Esto es condición de posibilidad básica para la existencia de la conciencia y para la constitución del sujeto en el ámbito del derecho natural. Cada persona tiene su espacio de libertad en el cual se puede mover y ejercer su actividad (el cuerpo), pero es necesario reconocer que ese espacio puede recibir múltiples influencias externas de otras personas, es decir, de los cuerpos de otros. Siendo así, la persona no puede atribuirse un cuerpo sin ponerlo bajo el influjo de una persona afuera de él, es decir, de otros cuerpos determinados que lo rodean. No hay ser racional individualizado sino en medio de la influencia que se recibe de otros seres racionales e individuales que finalizan construyendo la comunidad como consecuencia de su necesidad de una existencia individual. Se impone, por lo tanto, el tema de la comunidad de seres racionales, de la cual

evidentemente no es posible abstraerse. Tener un cuerpo y utilizarlo como espacio de actividad para la causalidad libre es tan necesario como aceptar la influencia que ejercen los otros sobre mi actividad. La influencia que tienen unos sobre los otros es determinante en términos del derecho:

Esta influencia es puesta como ejercida sobre la persona determinada, el individuo como tal, pues el ser racional, como se ha demostrado, no puede ponerse como un ser racional en general, sino sólo como individuo. Si pone una influencia ejercida sobre sí mismo es necesariamente, por eso, una [influencia] sobre el individuo, porque para sí mismo no es ni puede ser otra cosa que un individuo (Fichte, 1966, GA I/3, p. 365).

Para Fichte, este sentido de la influencia de los otros sobre el individuo presenta otra faceta adicional, por cuanto que dicha acción no puede tener la forma de una presión heterónoma/externa a la persona, sino que es el propio sujeto por medio de su voluntad autónoma que decide aceptar la presencia e influencia de los otros, toda vez que es consciente de la necesidad de los otros para individualizarse y poder existir como persona. De manera recíproca, los otros sujetos estarían en la misma condición: aceptar el influjo de la influencia no bajo la forma de una agresión, sino como parte de una aceptación libre. Por ende, el cuerpo es visto en este momento desde dos perspectivas. Primero como un ser orgánico, es algo enteramente natural, un producto de la naturaleza, del

No-Yo⁴³;

La segunda perspectiva desde la que Fichte contempla el cuerpo (*Leib*) es como cuerpo articulado, y solo en cuanto tal, es dominable a voluntad como un instrumento de la misma. A continuación, se desarrolla mejor esta idea. El cuerpo es un producto organizado de la naturaleza, es decir, un todo que no puede ser desmembrado en partes y desde allí no puede entenderse como un conjunto de fragmentos. Al contrario, el cuerpo es una totalidad de relaciones que no emerge desconectado, sino de manera orgánica, es decir, como conjunto continuo de relaciones. En este asunto, el cuerpo humano se diferencia de la materia bruta; como puede ser un trozo de madera o una piedra que sí pueden ser deshechos y desmembrados. Una analogía entre el cuerpo humano (como síntesis o unidad orgánica de una multiplicidad) puede establecerse, desde este punto de vista, con la obra de arte en la cual no existen partes separadas que tengan un sentido de manera individual y aislada. Una obra de arte solo puede tener sentido si se entiende en su conjunto, en su mirada completa, pues, de lo contrario, lo único que se tendría es un conjunto de pedazos; pero no una obra. Tal asunto se puede ver claramente en el contexto de la literatura, desde la cual el lector debe aproximarse a la obra en sí misma y nunca a una parte desprendida del conjunto.⁴⁴

⁴³ Contra esto es lo que se revela Schelling en su *Filosofía de la Naturaleza* desde 1797, considerando la naturaleza como producto también del Yo, pero de un Yo no meramente humano, sino cosmogónico, pues ese Yo da lugar tanto a la naturaleza (en cuanto que es *natura naturans*) como a los hombres.

⁴⁴ Piénsese, por ejemplo, en las consecuencias que tendría una lectura fragmentaria, por partes de una obra como *El Quijote*. De un proceder de este tipo, el lector solo podría obtener una visión completamente parcial y distorsionada de lo que sería el conjunto de la obra de arte. No se puede, en este sentido, realizar una lectura con este procedimiento

Ahora bien, la influencia que recibe el sujeto de los otros no es la de seres privados de conciencia o de individualidad; sino que se trata de seres racionales que me reconocen en el mismo nivel que lo puedo hacer a ellos. Lo cual quiere decir que para los otros seres racionales mi cuerpo no aparece bajo la forma de ser un objeto más o una cosa más entre todas las del mundo sensible, sino que se trata de un ser vivo y con racionalidad. Así, por ejemplo, Fichte presta atención especial a la cara (en concreto a los ojos y la boca) como elemento que caracteriza de una manera puntual al ser humano lleno de cultura: “Lo que caracteriza de la manera más expresiva al hombre ya civilizado son el ojo del espíritu y la boca que reproduce las más íntimas emociones del corazón” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 382). El ojo humano tiene la capacidad de crear realidades espirituales antes de que existan en la materia. Este el caso, por ejemplo, de los pintores, que con su ojo pueden percibir una realidad que no está dada en el lienzo en blanco. La mirada puede, por lo tanto, ver algo que no está dado en el mundo. Sobre la boca, señala Fichte, esta tiene en principio una finalidad muy básica: la alimentación, no obstante, más allá de esta función básica, la boca puede ser entendida de una manera más compleja cuando tomamos en cuenta su función esencial para la comunicación entre los seres humanos. De esta manera, los ojos y la boca son rasgos esenciales de la cara que podemos apreciar en los otros seres humanos que se relacionan con nosotros.

disgregador. Nótese, que este mismo criterio podría aplicarse a la lectura de la obra de Fichte. No se puede leer una obra suya como una pieza descolocada, sino que debería tenerse en cuenta la relación que existe entre la doctrina de la ciencia y, posteriormente, el desarrollo de la doctrina jurídico-política o ética.

Con esto se establece el criterio de la relación de acción recíproca de los seres racionales en cuanto tales. Estos influyen necesariamente unos sobre otros bajo el supuesto de que el objeto de la influencia tiene un sentido, no como si fueran meras cosas a modificar mediante la fuerza física con vistas a sus fines. (Fichte, 1966, GA I/3, p. 371)

Por lo tanto, la determinación del cuerpo y del mundo sensible se deriva desde la idea rectora de la comunidad de seres racionales y libres. Como se decía antes, en el mundo deben existir seres que viven en comunidad; y esto es una construcción histórica colocada por los sujetos en orden a poder existir. No se trata de una opción dentro de otras, sino de una exigencia básica para que pueda existir subjetividad. No es parte del orden de la naturaleza que exista una comunidad de seres libres y racionales (perfectamente podría darse lo opuesto), sino solamente una posibilidad, pero en orden de poder alcanzar la plenitud material de la libertad, y si ha de existir sujeto autoconsciente y racional entonces debe necesariamente existir una comunidad tal como la mencionada. Veamos:

La ulterior determinación del cuerpo, y a través de ésta, la del mundo sensible, se han derivado desde la comunidad necesaria de seres libres que, a su vez, es condición de posibilidad de la autoconciencia y así enlaza con nuestro punto de partida. Porque en el mundo debe haber seres libres como tales en comunidad, el mundo debe estar constituido así. Pero hay una comunidad de seres libres sólo en tanto es puesta por ellos; por consiguiente, el mundo es así únicamente en tanto que ellos lo ponen así:

-de ninguna manera con libertad, sino con absoluta necesidad; y algo puesto de esta manera tiene realidad para nosotros. (Fichte, 1966, GA I/3, p. 374)

En concordancia con lo anterior, Fichte plantea un tema fundamental, a saber, si la racionalidad y la conciencia depende del reconocimiento que otro hace de mí entonces necesariamente la racionalidad depende de la buena voluntad de otro, de la suerte, con lo cual la racionalidad misma dependería del azar y se encontraría siempre pendiendo de un hilo. Si mi racionalidad siempre depende de otro entonces esto tendría como consecuencia la pérdida de mi autonomía, y en consecuencia el sujeto estaría convertido en un accidente de otro, o sea, sería un ser heterónomo. La solución que Fichte propone a esta paradoja es que, desde el punto de vista de la génesis, o de la influencia originaria de la subjetividad, ya se encontraba presente en ese momento la obligación forzosa de considerar a los otros y de que se me considere a mí como ser racional, que no es una mera opción más entre otra. Definitivamente, esta obligación a considerar a los demás como seres racionales no puede ser electiva porque si lo fuese entonces el sujeto sería causa opcional por parte de otros y no una presencia necesaria. En síntesis, la única manera de romper esta paradoja es que entre los sujetos se produzca una acción recíproca en la cual los otros están forzados a reconocermelo como sujeto, y a su vez el Yo se encuentra en la necesidad de reconocer como sujeto a los que lo rodean. Así se elimina este asunto tan espinoso, por la vía de establecer el carácter forzoso o necesario del reconocimiento entre los sujetos en medio del mundo:

Esta contradicción no se puede superar sino por el supuesto de que el otro, ya en aquella influencia originaria, esté necesariamente forzado -forzado necesariamente en tanto ser racional, esto es, obligado por la coherencia-, a tratarme a mí como un ser racional y en verdad que él está forzado a esto por mí; por consiguiente, que ya en aquella primera influencia originaria, en la que dependo de él, él depende al mismo tiempo de mí; por consiguiente, que aquella relación originaria es ya una acción recíproca (Fichte, 1966, GA I/3, p. 375).

2.7. Los seres humanos y los animales no humanos

Paralelo a las reflexiones sobre el cuerpo propio y el influjo que recibe de los otros, el derecho natural fichteano desarrolla una concepción antropológica del cuerpo humano bajo la forma de una especie de “dibujo” que se encuentra en permanente proceso de construcción o modelamiento. La forma humana no es fija o inmutable y precisamente de allí nace la importancia de la formación cultural o la *bildung*. “El hombre está sólo indicado [angedeutet] y esbozado” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 379). El ser humano es, en este punto, lo inverso de los animales no humanos, puesto que lo humano es un proyecto y nunca un proceso definitivo. Por ello mismo, se encuentra permanentemente abierto a la formación y a la construcción de nuevos contenidos. El ser humano es el resultado de su acción en el mundo, de una actividad práctica, no de algo determinado previo a su posición en el mundo. La humanidad es una naturaleza inacabada y en permanente proceso de modificación. Se trata de un trabajo en proceso, al

considerar que la naturaleza completa sus obras (en el caso de las especies animales), pero no lo hace con el ser humano. Desde luego, en este punto existe una clara perspectiva antropocéntrica de lo humano en Fichte. Quizás, en el siglo XXI, sea imposible seguir sosteniendo esta idea de la naturaleza como algo terminado, o completamente acabado. En realidad, desde una perspectiva de biología evolucionista (desconocida para Fichte) los animales no humanos también están en proceso de constante cambio. La diferencia entre estos y los seres humanos no está en este punto, sino más bien en una fundamental: por el momento sólo los seres humanos son los únicos animales que tienen conciencia de su existencia y pueden construir reflexiones artísticas, religiosas o filosóficas de la misma.

Así pues, entre un animal no humano y un humano pueden ser establecidas varias diferencias concretas. En el primero, se dan una serie de instintos o pulsiones naturales que le permiten su rápida ambientación al entorno natural, para el cual está bien preparado para sobrevivir. No sucede así en la especie humana que debe necesariamente depender de la relación con otros semejantes para poder sobrevivir. Por otra parte, los animales no humanos están determinados a ser una sólo cosa, aquella que naturalmente puedan ser. Tienen una dotación orgánica muy bien preparada para resistir ante las amenazas de la naturaleza, un enorme nivel de riqueza instintiva, no obstante, no son libres o capaces de hacerse a sí mismos en el mismo sentido de los humanos. Son lo que son y no tienen la capacidad de modelarse a sí mismos y de hacerse algo distinto a lo que su biología les ha impuesto como frontera. Se encuentran determinados y no meramente condicionados por las circunstancias biológicas.

En este sentido, Fichte defiende la postura de que el ser humano no es nada en sí mismo, pensando de una manera determinada o predestinada. Se trata de un ser cuya naturaleza esencial es construirse a sí mismo de manera permanente, razón por la cual sería únicamente el resultado de sus acciones en el mundo. El ser humano construye cultura porque se encuentra mal adaptado a la naturaleza y allí tiene enormes problemas para sobrevivir. Pero el aparato cultural lo dota de una capacidad para sobrevivir y darse a sí mismo sus fines en la historia. Siendo que la diferencia principal entre los animales no humanos y los seres humanos es la capacidad o posibilidad que tienen estos últimos para formarse, darse a sí mismos sus fines, e imponerse una manera de vivir en el mundo en relación con los otros, resultaría elemental que la educación es un factor imprescindible en el proceso progresivo hacia la humanización. Cada individuo se incorpora a la cultura sólo por medio de la educación, la cual le permite aprender todo lo que las generaciones anteriores han aportado y desarrollado en el tiempo. En este sentido, los individuos deben ser entendidos como herederos de un amplio bagaje cultural que se encarga de producir tanto bienes simbólicos como materiales, sin los cuales no podrían existir en el mundo. Los seres humanos del futuro aprenderán todo lo que se ha desarrollado en el pasado y en el presente y de ello se nutrirán de forma amplia. De esta manera, se podría perfectamente deducir una obligación moral en el sentido de mantener el legado de los antepasados, ampliarlo y difundirlo a las nuevas generaciones.

Ahora bien, en medio de estas reflexiones sobre las distancias entre lo humano y lo animal, cabe preguntarse por el significado esencial de lo humano. Lo humano es algo que está en permanente construcción y modelamiento, no

obstante, debe existir algún factor importante que no pueda ser desconocido. En definitiva, la cuestión es, para Fichte, ¿qué se entiende por un ser racional? ¿Cuál es el criterio para juzgar o reconocer cuando se está en presencia de otro miembro de nuestra especie? La respuesta es la siguiente:

Hace tiempo que la naturaleza ha decidido la cuestión. No hay ningún hombre que emprenda sin más la huida a la vista de otro hombre, como delante de un animal feroz, o se disponga a matarlo y a comérselo como un salvaje; y no cuente más bien con una comunicación [*Mittheilung*] recíproca. Esto es así no por costumbre o instrucción [*Unterricht*], sino por naturaleza y razón, y acabamos de deducir la ley según la cual es así (Fichte, 1966, GA I/3, p. 380).

Quizás resulta exagerada y discutible esta visión de Fichte, pero se trata de un filósofo que coloca un énfasis fundamental en la idea de que los seres humanos no se van a comportar frente a otros como “animales feroces”, sino que privará siempre el deseo de la comunicación previa con el otro. Se trata de una concepción en demasía optimista, toda vez que se parte de la idea de que no vamos a agredir a otro semejante como carta de introducción y sin que medie razón alguna. Esto ciertamente puede ser una aspiración moral en la historia, pero no tiene correspondencia alguna en la facticidad del mundo y sus avatares.

Ahora bien, siendo que los seres humanos son frágiles naturalmente, pobres en instintos en relación con los animales no humanos, necesitan permanentemente de la colaboración y el soporte material que le dan otros seres

humanos. Sin esta ayuda o cuidado que los demás hacen de nosotros, nunca podríamos desarrollarnos plenamente como seres libres y racionales. Nadie es lo suficientemente capaz para sobrevivir de una manera autosuficiente, sino que lo humano está signado por la necesidad de establecer relaciones de colaboración y socorro mutuo. El individuo que se queda solo, es decir, desprovisto de lazos de cuidado y de atención, en última instancia terminará inevitablemente muerto. Así puede entenderse el cuidado que brinda la familia al recién nacido, cuidado que es decisivo para el éxito en el desarrollo de un individuo. Todos nos hallamos unidos los unos a los otros y la pretensión de alejarse de los demás o de ser autosuficiente es vana y fútil. Lo mejor de lo que seamos como especie es fruto de la cooperación y de la relación con los otros:

Por este desamparo extremo, la humanidad es confiada a sí misma y la especie humana confiada a la propia especie. Como el árbol conserva su especie con la caída de su fruto, así el hombre conserva su especie mediante la educación y los cuidados de los desamparados recién nacidos. Así la razón se produce a sí misma, y sólo así es posible su progreso hacia el perfeccionamiento. De esta manera, los miembros de la especie humana están ligados unos de otros, y cada miembro futuro conserva las adquisiciones espirituales de todos los miembros precedentes (Fichte, 1966, GA I/3, p. 381).

Los seres humanos somos malos “pupilos de la naturaleza” porque no tenemos las condiciones óptimas para adaptarnos a sus exigencias: La

naturaleza vendría a ser considerada de esta manera una especie de “madrastra” porque si bien es cierto nos da las condiciones y recursos básicos para la subsistencia en el planeta, al mismo tiempo nos enfrenta a una serie de riesgos que ponen en peligro nuestra vida. Como animales, somos malos animales porque estamos muy limitados:

Precisamente gracias a este hecho se demuestra que el hombre como tal ni es un pupilo de la naturaleza ni debe serlo. Si es un animal, es tan extraordinariamente imperfecto que precisamente por esto no es animal. Se ha considerado este asunto como si el espíritu libre existiera para cuidar del animal. No es así. El animal existe para traer el espíritu libre al mundo sensible y vincularlo con él (Fichte, 1966, GA I/3, p. 381).

Finalmente, podría decirse que tan radical es la extensión de esta idea en Fichte, que los seres humanos no estarían determinados, por ejemplo, a caminar erguidos, sino que eventualmente podría hacerlo como los animales no humanos, a saber, con sus cuatro extremidades al mismo tiempo. Ahora bien, si los seres humanos han evolucionado para erguirse en su función de caminar, de ello se derivan consecuencias importantes: poder mirar hacia el cielo, se han despegado del suelo y han hecho de éste un lugar en el cual se pasa poco tiempo, han autonomizado las manos y con ello pueden escribir o hacer arte. Diferencias fundamentales con los animales no humanos:

Un cuerpo humano puede correr a cuatro patas y se han encontrado a

hombres crecidos entre los animales que podían hacerlo con increíble velocidad. Según mi opinión, el género humano se ha elevado libremente del suelo y ha ganado con ello la facultad de lanzar la mirada a su alrededor y abarcar en el cielo medio universo, mientras que los ojos del animal, por su posición, están encadenados al suelo que le da su alimento. Mediante esta elevación ha ganado a la naturaleza dos instrumentos de la libertad: los dos brazos que penden del cuerpo —liberados de todas las operaciones animales- esperan el mandato de la voluntad y se adiestran exclusivamente para ser aptos con miras a sus fines. Con su paso audaz, continua expresión de su intrepidez y habilidad, logrando el equilibrio, la especie humana mantiene su razón y libertad continuamente en ejercicio, permanece constantemente en devenir y lo expresa. Mediante esta posición, expone su vida en el reino de la luz y pasa veloz sobre la tierra, que roza con la menor parte de sí mismo. El suelo es el lecho y la mesa para el animal; el hombre eleva todo esto sobre la tierra (Fichte, 1966, GA I/3, p. 382).

2.8. ¿Cómo es posible una comunidad de seres libres?

El párrafo siete del GNR vuelve a plantear el asunto de lo que sería la tarea fundamental o específica del ámbito de una filosofía del derecho. Si las personas son libres y dependen exclusivamente de su voluntad, premisa fundamental para ordenar nuestros pensamientos, entonces deben estar necesariamente sometidas a la influencia recíproca de otros y, por ende, no

dependen exclusivamente de sí mismas. Este doble carácter dialéctico de la persona es captado en el texto de Fichte: persona como sinónimo de dependencia, pero al mismo tiempo de independencia. La pregunta es: ¿cómo se puede hacer para conciliar la libertad personal con la influencia que se recibe de los otros en el exterior? A esto debe necesariamente responder una ciencia del derecho. La relación entre lo particular y lo universal, donde lo particular se realiza en lo universal y, por otra parte, lo universal no significa la cancelación de lo particular: “Contestar a la pregunta de cómo ambas proposiciones pueden coexistir es la tarea de la Ciencia del Derecho, y la pregunta que le subyace como fundamento es: ¿cómo es posible una comunidad de seres libres como tales?” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 383).⁴⁵

En el planteamiento fichteano, dentro de la relación de lo particular y de lo universal, no se da una anulación, porque ambos elementos (individuo y comunidad) conviven gracias al cumplimiento de la ley por parte de todos los miembros de la sociedad. Nadie está por encima de la ley y sus mandatos, lo cual tiene la consecuencia esencial de que las personas se tratan como fines y no como meros medios, es decir, en el sentido de la racionalidad práctica kantiana. La comunidad de seres racionales y libres, desde el punto de vista externo, es sostenida gracias a la presencia del derecho y las leyes; y desde el

⁴⁵ Tan sólo una pequeña digresión: esta es probablemente la pregunta más importante de toda la filosofía política moderna que se encuentra presente en diversas formulaciones, por ejemplo, en la teoría del Contrato Social de J.J. Rousseau: ¿cómo es posible seguir leyes y ser libres al mismo tiempo?; a lo cual desde esta teoría del contrato social, se hallaría una respuesta de este tipo: si se siguen las leyes que uno mismo se ha dado, o sea, si se ordena la comunidad mediante leyes que todos han establecido, se puede perfectamente ordenar la existencia de una manera libre.

punto de vista interior, la comunidad de seres libres se ampara o fundamenta en el reconocimiento de una persona hacia otra, no de manera contingente sino forzosa. Para que pueda existir comunidad debe necesariamente darse el reconocimiento del otro como persona y esto es una exigencia ética para todas las personas. Esto significa, en concordancia con el modelo moral kantiano, la necesaria obligación de tratar a los demás no como si fuesen un objeto o una cosa, sino como un fin en sí mismo: “En cada uno de los dos está presente el concepto de que el otro es un ser libre y no un ser a tratar como una mera cosa” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 384).

En consecuencia, no es necesario pensar en una contradicción entre la independencia de la persona (condición básica de la autoconciencia y de la moral), con la dependencia que se introduce toda vez que se abre la experiencia de la vida en comunidad. La clave de este asunto siempre parece residir en la capacidad que tiene la persona para darse a sí mismo una serie de limitaciones, que no son impuestas desde el exterior, sino que son fruto de la propia conciencia racional que tiene la persona. De esta manera, la premisa básica en todas las relaciones sociales es que todos los individuos pueden ejercer sobre sí mismos una serie de influencias recíprocas, pero con la condición de que sea hasta cierto nivel. Pasado ese nivel, ya no puede mantenerse más la libertad de la persona y, por ende, necesariamente se caería en una situación de heteronomía, que no permite la existencia de una verdadera comunidad de seres libres:

Las personas se tratan recíprocamente como personas exclusivamente si

cada una ejerce una influencia sólo sobre el sentido superior de la otra y, por consiguiente, confía a la libertad del otro aceptar esta influencia, y deja completamente al margen y sin trabas el órgano inferior. Cualquier influencia de otro tipo suprime la libertad de aquél sobre el que se ha operado, y suprime por tanto la comunidad de personas como tales, como seres libres” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 385).

Para el manejo de todo este asunto, se tienen las herramientas de la moral y del derecho. Las primeras son aquellas en donde prima la libertad de la persona y su capacidad de autodeterminarse, mientras que, en el caso de las segundas, lo que se da es la coacción que no admite posibilidades alternativas. Una diferencia importante entre moral y derecho consiste en que la moral no tiene una esfera determinada, sino que ordena todo el campo de las acciones libres de los seres humanos, mientras que el derecho siempre se dirige hacia un campo específico o determinado: derecho civil, laboral, comercial, migratorio, etc. Desde luego, la condición fundamental de la comunidad de seres libres es que las personas ingresen a la comunidad movidas por su propia voluntad y no forzadas o coaccionadas; lo cual las pone frente a la idea de la existencia de un querer común. Nadie puede por sí mismo constituir la comunidad de manera aislada y sin relaciones con los otros, sino que necesita siempre del concurso de los demás. Por lo cual, la comunidad solo es realizable bajo la premisa de un querer común, bajo el cual la libertad de la persona no se daña por la presencia de otros, sino lo contrario: requiere de esa presencia.

Finalmente, Fichte deja claro el punto de que sería importante establecer

que el derecho solo tiene sentido de ser pensado en las relaciones que los seres humanos establecen entre sí, y no con las cosas o los animales no humanos. Esto no sería objeto de derecho en el sentido fichteano.⁴⁶ No obstante, lo que sí interesa pensar para una doctrina del derecho es la cuestión de las influencias recíprocas de unos seres racionales sobre otros y cómo concretamente dichas influencias realizadas gracias a la libertad no destruyen a esa misma libertad. Dicho de otra manera: que otros ejerzan influencias sobre mí no anula las capacidades de mi libertad:

Se ha formulado un criterio seguro para indicar a qué seres sensibles hay que atribuir derechos y a cuáles no. Cualquiera que tenga figura humana está íntimamente forzado a reconocer como un ser racional, y según esto, como un posible sujeto de derecho, a cualquier otro ser que tenga la misma figura. Todo lo que no tenga esta figura debe ser excluido de la esfera de este concepto y no puede hablarse de sus derechos (Fichte, 1966, GA I/3, p. 388).

⁴⁶ Este es un aspecto interesante a considerar: ¿qué pensaría Fichte si pudiera escuchar de una ley sobre el maltrato animal? Una regulación jurídica de este tipo resultaría impensable en la época de Fichte, pero no tanto en nuestra propia época, para la cual el tema de las relaciones que establecemos los seres humanos con los animales es un asunto muy importante. Por ejemplo, en nuestra época parece ser evidente que no se justifica éticamente el maltrato a los animales, o actos de crueldad extrema cuya única intención sea producir el placer de los seres humanos.

2.9. División de una doctrina del derecho

La premisa básica que abre el párrafo 8 de las reflexiones fichteanas sobre la doctrina del derecho es aquella referida al asunto de que, si la razón debe realizarse en el mundo sensible, debe, por lo tanto, ser posible que existan seres racionales y libres habitando el mundo, unos junto a otros. Como es lógico, esto exige la condición básica de que sean capaces de limitar su esfera o espacio de libertad (ejercicio de autonomía), para que así este espacio pueda existir a la par del espacio de libertad que tienen los demás. Claramente, un mal uso de la libertad llevaría a perturbaciones de tipo social que son imposibles de evitar, pero que pueden ser resueltas en la medida en que cada uno de los individuos que forman parte de las relaciones sociales deciden libremente acatar límites y, a partir de allí, esto se convierte en una ley universal aplicada por todos hacia todos. La reciprocidad de esta obligación de respetar a los demás y considerarlos como fines de mi acción (en lenguaje kantiano) resulta una necesidad básica para que se pueda desarrollar el tejido intersubjetivo.

Desde el punto de vista de Fichte, es casi como si la naturaleza misma les hubiese dado a los seres humanos la capacidad de acceder a esta red de relaciones en la medida en que les ha dado las herramientas básicas para elevarse sobre las leyes mecánicas que la gobiernan.⁴⁷ En un marco cosmológico dualista, donde la naturaleza sigue apareciendo como un espacio

⁴⁷ Por cierto, esta idea de que la naturaleza es consciente y sabe lo que hace, por lo menos en el caso de Fichte, es falsa. La naturaleza no tiene finalidades de la misma manera en que las tienen los seres humanos y el uso de esta idea es más bien una especie de metáfora en el lenguaje fichteano.

de leyes invariables y mecánicas, los seres humanos han construido la capacidad de superar cualquier marco determinista y construir un espacio de libre autodeterminación. Por eso se puede tener una sociedad de personas libres, caso contrario, se tendría que vivir como el resto de los animales no humanos, es decir, sometidos a la necesidad absoluta y únicamente preocupados por la sobrevivencia cotidiana, con lo cual no podría existir arte, religión o filosofía. Como sea, la comunidad de personas como seres libres no es tan fácil de alcanzar, porque implica un compromiso no solamente unilateral; sino multilateral, donde los distintos individuos se comprometen a preservar, respetar y proteger la autolimitación de su libertad. Lo cual implica necesariamente el respeto por la libertad de los otros, en el sentido de que no puede invadir el espacio de los demás o de sus derechos originarios.

En el lenguaje político de Fichte, estos derechos son entendidos como aquellos que le son dados al ser humano por su misma condición y no están sujetos a modificación o eliminación, pero que, además, son la base fundamental de la libertad y de la persona. Sin derechos originarios no puede haber una persona en el sentido estricto de la palabra. De esta manera, en el sentido del derecho originario, no se puede ni tiene lugar el irrespeto hacia el cuerpo o el derecho a ejercer la libertad en el mundo sensible que tienen los demás. Todos y cada uno de los seres humanos como personas están dotados de este derecho inalienable a su condición, que, si bien es cierto cabe la posibilidad de que pueda ser violado por otros, no debe serlo en ningún momento, puesto que ello significa la cancelación inmediata de las relaciones sociales y de la comunidad de seres libres y racionales. Al respecto de la reciprocidad necesaria que debe

establecerse en las relaciones humanas, dice el autor:

Ahora bien, el fin de mantener con una persona una relación de libre comunidad sólo es alcanzable bajo la condición de que ésta misma persona se haya dado la ley de respetar la libertad del otro, esto es, sus derechos originarios. (Fichte, 1966, GA I/3, p. 391)

Desde luego, cabe decir con toda claridad que, si eventualmente me corresponde interactuar con una persona incapaz de hacer valer la validez de esta condición de respeto por mis derechos originarios, entonces estaría libre de la obligación de respetar el derecho. En otras palabras, no puedo darle a una persona el respeto pleno por sus derechos, si esta persona no está enteramente comprometida a su vez con la misma causa hacia mi persona. Una vez más queda en evidencia el carácter de reciprocidad que tiene este asunto. En el caso de que suceda lo anterior, Fichte contempla la posibilidad de un derecho de coacción (*Zwangsrecht*), que interviene justamente en el momento en que los derechos originarios de una persona han sido lastimados. El sentido básico del derecho de coacción, tal como su nombre lo indica, justifica de manera forzosa la restauración de los derechos originarios que me han sido negados como persona. En el ejercicio del derecho de coacción, se puede forzar u obligar a alguien para que cumpla con su obligación de respetar a los derechos originarios de los demás (esto convierte al individuo en juez), porque el no hacer esto constituye un ejemplo de lo injusto. “Merced a la deducción del derecho de coacción que acabamos de ofrecer, se ve claramente en qué caso debe

intervenir: cuando una persona viola los derechos originarios de otra” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 392).

Como la palabra lo indica, coacción es un ejercicio de fuerza, frente al cual no cabe más que la aceptación. No obstante, nadie es juez de otro, salvo en estas condiciones especiales, puesto que originariamente nadie tiene un derecho de coacción sobre un semejante. Además, aquel que se erige como juez debe estar sometido a la ley y no afuera de esta. De esto se deriva la conclusión de que existe un derecho a la coacción, pero no un deber. Desde luego, el derecho de coacción tiene un límite: la aceptación voluntaria de la ley. Cuando un individuo no respeta el derecho originario, se le debe aplicar el derecho de coacción, pero en el mismo momento en que rectifique su conducta y se vuelva a someter a la ley por su propia voluntad, el derecho de coacción pierde su sentido y se encuentra con su límite. Por decirlo de otra manera, el derecho de coacción se mantiene en pie durante el período de tiempo en que un individuo se coloca afuera de la ley y no la reconoce, pero se acaba en el mismo momento en que esta situación se modifica.⁴⁸

Por lo tanto, el modelo que propone Fichte es el siguiente: cada uno de los seres humanos en la medida en que quieren integrar y formar parte de la comunidad deben necesariamente aceptar someterse a la ley (lo cual en principio puede verse como una acción que mueve a la heteronomía), pero en realidad no lo hace, por cuanto cada vez que el individuo decide someterse a la

⁴⁸ Concretamente, el derecho de coacción se ejerce hasta el momento en que se repara el daño provocado a alguna persona y ese sería su límite natural. La idea es restaurar al estado de cosas que existía antes de una agresión que viola los derechos originarios.

ley, en realidad se somete a su propia voluntad, siendo que la ley tiene en el fondo la marca de su propia subjetividad. No se somete a algo extraño, sino que se somete a su propia construcción a la que ha decidido respetar, por lo tanto, entonces se trata de un movimiento autónomo.

Ahora bien, el tema del derecho de coacción se completa con la idea de que, para la restitución del orden previo a la ruptura del derecho originario, debe existir la mediación de un tercero que vele (un juez) y se preocupe activamente por la recomposición efectiva del orden desaparecido. No basta con una “declaración de buenas intenciones” por parte de aquel sujeto que ha quebrado el equilibrio del derecho originario, porque aquel que ha resultado lastimado podría perfectamente decidir no confiar en el otro, con lo cual no podría restaurarse el orden requerido. En este sentido, la intervención de un tercero en la disputa resulta necesaria y conveniente:

Este tercero ejercería el derecho de coacción por ambos. Si debe hacerlo, los dos han de transferirle al mismo tiempo la decisión en su presente litigio, así como en los que eventualmente podrían surgir entre ellos en el futuro, es decir, tendrían que cederle su derecho de jurisdicción... (Fichte, 1966, GA I/3, p. 396). (

En relación estrecha con lo anterior, Fichte es enfático en que, solo en la medida en que el ser humano acepta someterse a la ley, puede tener derechos. No tiene derechos, por ende, aquel que desconoce la ley jurídica y sus obligaciones, con lo cual no está capacitado para vivir dentro del ámbito de la

sociedad humana y no podría mantener las condiciones básicas para el respeto del espacio de libertad de los demás, por lo cual terminaría violando los límites elementales de la convivencia. Se tienen derechos porque se tienen deberes y la aceptación de esos deberes es inmanente al establecimiento de los derechos que como ciudadano de un Estado le corresponden. Aunque esto pueda ser visto como pérdida de autonomía para la persona, en realidad, es todo lo contrario. Una vez más, habría que insistir en que la sumisión y aceptación de los deberes es en el fondo una acción de reconocimiento a deberes que el ser humano se impone, en concordancia con su voluntad o deseo de cohabitar con otros seres racionales. El deber no viene dado de manera arbitraria, violenta o externa, puesto que ha sido procesado previamente por su conciencia, que se dicta a sí misma la orden de someterse a una ley racional y que habilita la existencia de la intersubjetividad.

Bien lejos, por consiguiente, de perder mis derechos con esta sumisión, los conservo simplemente en tanto que con ella manifiesto que cumplo la condición bajo la cual únicamente alguien tiene derechos. Aunque estoy sometido, permanezco continuamente sometido sólo a mi voluntad (Fichte, 1966, GA I/3, p. 398).

Por otra parte, esta sumisión temporal no es sinónimo de que la ley pueda ser utilizada contra la persona de manera arbitraria y antojadiza. En esta tesitura fichteana, la persona debe estar segura ante la ley, no temer una sanción o castigo en cualquier momento y por cualquier razón, y esto permite, además,

que la persona se sienta segura en su relación con los otros. La persona conoce la ley, conoce su alcance y sus repercusiones, pero de ello no se desprende un estado policial en el cual habría que vivir permanentemente con temor. Al contrario, el temor se realiza allí donde las personas viven sin una ley clara y, por lo tanto, cada uno puede hacer lo que mejor o más conveniente le parezca. Por eso es mil veces mejor vivir en un Estado de derecho donde las reglas para la convivencia son claras y explícitas, que vivir en medio de la ausencia de esas reglas, en una situación de anarquía. De todo lo anterior se deriva, por tanto, la idea de la ley como potencia preponderante o poder supremo:

En suma, *la ley debe ser una potencia*; el concepto de ley, obtenido en la última parte de nuestra investigación, y el de *potencia preponderante* (*Übermacht*), que se acaba de obtener de lo inmediatamente precedente, deben ser reunidos sintéticamente. La ley misma debe ser el poder supremo (*Obergewalt*), el poder supremo debe ser la ley, ambos deben ser una sola y misma cosa; y tengo que poder convencerme, cuando me someto, de que es así, de que es totalmente imposible que alguna vez un poder ajeno al de la ley se dirija contra mí (Fichte, 1966, GA I/3, p. 399).

En este sentido, el respeto por los derechos originarios, la ley entendida como poder supremo, así como el compromiso verdadero de no irrespetar la libertad del otro resultan piezas fundamentales dentro de todo este panorama sociopolítico que se va tejiendo en la reflexión del derecho fichteano. Por esta razón, es fundamental señalar que la libertad necesita de un orden de justicia/ley,

porque, de lo contrario, ello provocaría la disolución social o la anomia de manera inmediata. La violencia no es permisible o aceptable porque supone la ruptura del tejido social del reconocimiento y en esta medida el problema de la violencia no es algo que afecte a un individuo de manera aislada, sino que los afecta a todos, por cuanto su daño alcanza el bienestar de todos, así como lo más fundamental que pueden tener: la comunidad. Vivir en sociedad debe necesariamente ser un compromiso por vivir en paz y no en un estado de guerra o de permanente lucha. Además, es el compromiso de combatir lo injusto que pueda ser recibido por cualquiera de los miembros de la sociedad, porque de alguna manera lo injusto que sea provocado contra cualquiera de los individuos que cohabitan conmigo es igualmente un acto de injusticia contra mi propia persona. No se puede admitir en este sentido la indiferencia, la pasividad o la idea de que la injusticia es un asunto del cual deben encargarse los demás, porque a mí como persona de igual manera me corresponde un grado de responsabilidad.

En este punto, la doctrina del derecho de Fichte se vuelve completamente contemporánea y actual, ello en el sentido de que los seres humanos no pueden permanecer indiferentes frente a la injusticia social, por la simple y sencilla razón de que eso significa la destrucción del lazo social que los une originariamente y que los impulsa al acto de la convivencia. Consideramos esta idea de Fichte contemporánea no porque se cumpla a cabalidad, sino precisamente por lo opuesto, es decir, nuestras sociedades contemporáneas están permanentemente amenazadas por la indiferencia hacia la injusticia de la cual son víctimas los seres humanos que viven con nosotros. Este hilo de

razonamiento será fundamental para pensar la política y la economía en el gHS. Por otra parte, siempre cabe preguntarse: ¿qué razones puede tener una persona que ha sufrido la injusticia y no ha sido socorrida con efectividad por lo demás para permanecer en un vínculo estable con esas personas? Desde luego, la respuesta es: ninguna obligación, con lo cual se estaría a las puertas de la desintegración social:

Por lo general así es ya en virtud de la naturaleza de la cosa. Si la injusticia se tornara universal, la sociedad debería disolverse necesariamente e irse a pique. Pero un rigor que sobrepase aquí y allá, una vez y otra, los límites de la ley, o una inactividad (*Untätigkeit*) de ésta, no divide necesariamente la unión. Para el individuo sería una pésima garantía que él personalmente, u otros individuos, pudieran ser víctimas de la violencia, aun cuando jamás sufrieran la injusticia todos al mismo tiempo (Fichte, 1966, GA I/3, p. 402).

Consecuentemente, sería necesario insistir en que toda injusticia cometida contra el individuo (no importa el tamaño o la cantidad del daño cometido) debe ser interpretada como una injusticia contra todos los individuos al mismo tiempo. Fichte nos conduce a la necesidad de pensar que la injusticia no se piensa en términos aislados como problema específico de un individuo, sino como un tema atinente al conjunto social, al ser que la existencia social bajo la injusticia corre el riesgo de fracturarse y devolver al ser humano a un estado de naturaleza, lo cual no es deseable o ideal.

Como consecuencia de lo anterior, es obligación moral y jurídica del ser humano la de auxiliar de manera pronta a quien sufre de un acto de injusticia, procurando que se le repare el daño y luego procediendo a castigar el daño que se ha provocado. Lo que le ocurre a un conciudadano es perfectamente posible que me ocurra a mí, así que la indiferencia social o la pasividad no son alternativas legítimas. El delito no es un problema que debe enfocarse bajo la idea de casos aislados, sino que tiene que entenderse como una desgracia pública. Esta idea tiene una importancia radical en el mundo del siglo XXI, puesto que la imbricación de racionalidad, libertad, autoconciencia e intersubjetividad no son quebrantables, sino que forman parte de una continuidad permanente:

La relación debería ser tal que de toda injusticia contra el individuo, por mínima que parezca, resulte necesariamente una injusticia contra todos. ¿Cómo lograrlo? La ley debe necesariamente ser acto (*Tat*). Será con certeza siempre acto si, a la inversa, el acto es ley, esto es, si todo lo que en la unión puede (*darf*) ser realizado, aunque no sea más que una vez y por uno solo, se convierte en legal (*gesetzlich*), porque éste, esa única vez, lo ha realizado, y es lícito realizar esa acción por todos aquellos que tienen ganas de hacerlo, si cada acción establece, en efecto, una ley universalmente válida. En dicha unión cualquier injusticia concierne necesariamente a todos; cada delito es una desgracia pública. Lo que me ha podido ocurrir, puede ocurrirle de ahora en adelante a cada individuo en el conjunto de la comunidad, y con tal de que uno solo deba estar seguro, la primera preocupación de todos debe ser la de protegerme, ayudar a que

se me haga justicia y castigar la injusticia. Está claro que semejante garantía es suficiente y que, dispuestas, así las cosas, la ley operará continuamente, pero tampoco rebasará nunca sus límites, puesto que su extralimitación sería legal también para todos. (Fichte, 1966, GA I/3, p. 402)

2.10. ¿De qué manera puede pensarse un derecho originario?

Todo lo anterior deriva en una pregunta fundamental en términos jurídicos y políticos que es abordada en el párrafo nueve del GNR: ¿de qué manera puede pensarse un derecho originario? Para Fichte, esta forma de derecho desemboca necesariamente en derechos a lo interno de una república, porque nadie puede decir que tiene derechos, sino en relación abierta con otros seres libres y racionales, porque tampoco nadie puede ser libre sino es en relación con otros seres que le reconozcan su condición. Como ya se ha dicho, se trata de una relación donde los individuos deben ponerse autolimitaciones a su libertad, con la finalidad de que sea posible la convivencia social, porque desde luego, la libertad no puede ni debe ser infinita. Si lo fuese, no cabría entonces la posibilidad de armonizar mi libertad con la libertad de los demás y mi espacio de acción en el mundo sensible terminaría inevitablemente invadiendo el ámbito de acción de los otros.

Ahora bien, nadie podría tener derechos como mero individuo aislado, sino solamente en la medida en que forma parte de una comunidad que lo acoge, lo protege y está dispuesta a sancionar la injusticia que este eventualmente haya recibido. El estatuto de individuo en sí mismo no otorga una capacidad de ser considerado sujeto de derecho, porque en el aislamiento no existen derechos.

Los derechos se materializan únicamente en el momento en que el individuo forma parte de las relaciones sociales, en el instante en que entre los individuos se constituye un tejido de relaciones sociales. Pensar en individuos al margen de la comunidad con derechos es una abstracción y es una posición epistémica débil. Al respecto, dice el autor:

Sólo cabe recordar, e insistir encarecidamente en ello, que esta abstracción se ha efectuado, que el concepto así producido tiene ciertamente una posibilidad ideal (para el pensamiento), pero ningún significado real. Si se omite esta observación, se obtiene una doctrina del derecho puramente formal. No hay un estado (Stand) de derechos originarios, ni derechos originarios del hombre. Él tiene realmente derechos sólo en comunidad con otros, así como, según los principios superiores enunciados arriba, puede ser en general pensado sólo en comunidad con otros (Fichte, 1966, GA I/3, p. 403).

2.10. Definición y análisis del derecho originario

El párrafo 10 del GNR aborda muy brevemente la definición del derecho originario, que es una vez más la idea de la persona, en tanto que es persona, al pleno derecho a ser libre y ejercer su libertad dentro de un espacio en el mundo. Como seres libres no tenemos límites, puesto que la libertad no tiene un punto de inicio y de fin, es decir, es infinita no obstante, es necesario para la personas aceptar el influjo o la actividad de los demás sobre ella.

El principio de toda valoración jurídica (*Rechtsbeurteilung*) es que cada uno limite su libertad, el ámbito de sus acciones libres, por el concepto de la libertad del otro (de manera que el otro, como ser absolutamente libre, pueda subsistir también junto a él) (Fichte, 1966, GA I/3, p. 404).

En realidad, nadie puede ser más libre o menos libre, razón por la cual no es un asunto en términos cuantitativos lo fundamental de debatir. Si se habla de cantidad de libertad, dice Fichte, el tema de la libertad estaría mal comprendido. De esta manera, el asunto de fondo es cualitativo: la persona debe ser libre en el mundo: “El derecho originario es, por consiguiente, el derecho absoluto de la persona a ser en el mundo sensible únicamente causa (y de no ser absolutamente nunca algo causado (*Bewirktes*)” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 404).

Ahora bien, de inmediato a lo anterior, el párrafo 11 del GNR inicia con la afirmación de que la persona debe ser considerada como causa absoluta y última de su determinación a la actividad. No hay nada afuera de la persona que la constituya (caso contrario habría heteronomía), porque la libertad se produce a sí misma y no necesita nada ajeno a ella. La persona es, en este sentido, *causa sui*. “El cuerpo no debe ser puesto en movimiento ni impedido en su movimiento por una causa exterior; no se debe operar en absoluto directamente sobre él” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 405). En segunda instancia, señala Fichte, al movimiento del cuerpo en el mundo sensible ha de seguir infaliblemente un efecto determinado. Toda acción tiene una reacción, para decirlo con una metáfora de

la física newtoniana.⁴⁹ Podría ser que el efecto que se desprende de una acción X no sea el deseado, pero aun así, la persona debe reconocer que ha sido la fuente de la acción, y esta no es imputable a alguien más. La responsabilidad, por ende, no es esquivable.

Puesto que si alguien no ha conocido bien la naturaleza de las cosas, y no ha calculado con la suficiente exactitud su fuerza activa en relación a su poder de inercia, y de esta circunstancia resulta algo contrario a su intención, la culpa es entonces suya, y no puede quejarse de nadie salvo de sí mismo (Fichte, 1966, GA I/3, p. 405).

En tercera instancia, sostiene Fichte, la determinación del cuerpo en vista de un fin, para operar sobre una cosa, no sucede sino al conocimiento de la cosa sobre la cual se debe operar, y nace de él; luego, por último, el ser libre es dependiente. “Más allá del estar dado (*Gegebensein*) del objeto no se puede en absoluto querer operar; esto contradice la esencia de la razón: únicamente dentro de la esfera de ese estar dado es libre la persona” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 406). Esta dependencia se puede interpretar en el sentido de que el objeto no es en el sentido real una construcción de la persona, por lo tanto, como personas somos dependientes del objeto, ello por cuanto debemos transformarlo y

⁴⁹ Habría que recordar que Fichte no conoció con claridad el desarrollo de la biología y de paradigmas científicos no mecanicistas o lineales. En la época, el modelo de la física y la matemática, al igual que para Kant, siguen siendo los paradigmas fundamentales del quehacer científico, razón por la cual no es extraño que por momentos el texto se escribe en un vocabulario cercano al mundo de la física.

humanizarlo dentro de ciertos límites. No se puede hacer cualquier cosa con el objeto, sino algo que este ya incrustado dentro de las mismas posibilidades del objeto. La cosa, cualquiera que sea, tiene una materialidad específica que debe conocerse y entenderse de previo a operar sobre la misma.

2.11. Derecho de propiedad

El tema del derecho de propiedad es esencial dentro de nuestra investigación doctoral, para entender las tesis del GNR así como posteriormente las del gHS. Sobre esta concepción de la propiedad se afirmará posteriormente la necesidad para el Estado racional de cerrarse comercialmente. Se trata de una concepción particular de la propiedad. Veamos: Fichte enfoca el fundamento de la propiedad bajo el aspecto de uno de los derechos inalienables que se posibilitan en la vida en común de los seres humanos, a saber, el derecho a ejercer su libertad como una forma de actividad dentro de un espacio determinado en el mundo sensible. El cuerpo había sido señalado, en este sentido, como ese primer ámbito de realización y apertura hacia el mundo y hacia los otros. Por esta razón, Fichte se empeña en señalar con precisión cuál es el fundamento de todo derecho de propiedad, y desde el punto de vista conceptual cómo se puede reclamar una parte del mundo sensible para que sea puesta bajo el control de mi libertad:

Aquí reside el fundamento de todo derecho de propiedad. La parte del mundo sensible conocida por mí y sometida a mis fines, aunque sólo sea en el plano del pensamiento, es originariamente mi propiedad, pero en

absoluto en la sociedad, respecto a la cual podían encontrarse ulteriores determinaciones. Nadie puede influir sobre esta parte del mundo sensible sin obstaculizar la libertad de mi actividad causal. [...] El fundamento último de la propiedad de una cosa es, por consiguiente, la sumisión de la misma a nuestros fines (Fichte, 1966, GA I/3, p. 407).

De esta manera, el carácter que decide la propiedad no es la formación del objeto material propiamente dicho, sino el hecho de colocarle finalidades o, en otras palabras, llenarlo de sentido cultural y humano. La cuestión central consiste en hacer de las cosas objetos de mis acciones, o más precisamente, que las cosas sigan mis fines. Formación no debería entenderse aquí como el acto del modelamiento o de la producción de un objeto, sino que más bien se entiende en un sentido mucho más amplio, como la capacidad de impregnar a un objeto de la voluntad subjetiva, darle un sentido simbólico y cargarlo de un deseo o de una emotividad formadora. Solamente entonces, cuando se colocan los fines sobre un objeto, es que este puede devenir propio. Se trata, por lo tanto, de un acto de libertad.

Una vez transcurrido el momento anterior en el derecho, se sigue otro muy importante. Si bien es cierto que la génesis de la propiedad privada consiste en manera resumida en colocar mis finalidades sobre un objeto, no obstante, esto debe decidirse aún en el trato con los otros sujetos. No se puede olvidar que no habitamos solos en el mundo y que tampoco es deseable o posible hacerlo. Esto es muy importante de remarcar porque puede dispersar cualquier sospecha del acto de constitución de la propiedad, como si se tratara de un acto individualista,

donde el sujeto se otorga a sí mismo lo que desea. En consonancia con lo anterior, el sujeto debe disponer de objetos (además de su cuerpo como primera forma de propiedad), para garantizar su libertad. La cuestión está claramente desarrollada: aquel sujeto que se encuentre privado de posesiones no se encuentra de hecho reconocido como persona y, por lo tanto, queda afuera del contrato social. La cuestión de la posesión de propiedad privada es fundamental, puesto que la construcción misma de la subjetividad tiene un momento en este punto, siendo que la posibilidad de tener y disfrutar de objetos termina por reafirmar el carácter libre del sujeto.

La premisa inicial es que la libre acción y el reconocimiento de los sujetos cumplen un papel determinante para explicar el origen del entramado político de la propiedad privada: se trata de una situación donde originariamente nadie es dueño legal, puesto que esta condición es producto del contrato. Siendo así, originariamente nadie es dueño de nada y los seres humanos necesariamente habitan un mundo que carece de pertenencias y, por ende, hay que explicar cómo y cuáles son las circunstancias que habilitan el reclamo de los objetos.

De esta manera, lo primero es la cuestión de la libre autodeterminación de los sujetos y de la comunidad de seres libres y racionales, la cual conlleva la posterior renuncia por adueñarse de algo (todos renuncian a la posesión de los objetos), para que sobre la base de la libre acción se puedan sentar las bases del reconocimiento, que es el momento fundante de las relaciones sociales. En este sentido, Fichte entiende el derecho a la propiedad, en primera instancia, como un derecho propiamente a acciones, siendo que el Yo es acción y libertad

(capacidad de autodeterminación)⁵⁰ y es importante remarcar este asunto, para que, posteriormente, pueda accederse a los objetos que hacen posible la realización de estas acciones.

En concordancia con lo anterior, se puede entender la idea fundamental de que la acción y la libertad deben necesariamente desplegarse en un mundo material que les dé sustento, porque, de lo contrario, estos principios quedarían anulados o serían meras formalidades.⁵¹ En síntesis, acción y libertad giran en torno de una acción trascendental ideal, pero también de una acción real práctica. La acción de conocer el mundo es meramente ideal, pero la acción práctica de transformarlo es una acción ideal-real del Yo o de la subjetividad, que transforma realmente el mundo, como cuando se construye un edificio, se fabrican instrumentos, se canaliza un río, se siembra un campo o se pastorea un rebaño, etc.

Por ello mismo, no tiene sentido pensar en los individuos como libres, si estos no tienen las condiciones elementales para desarrollarse como tales. ¿Cómo podrían ser libres sujetos que están arrojados a condiciones paupérrimas? Esto quiere decir en el lenguaje del derecho fichteano que la modernidad como época histórica deberá hacerse cargo necesariamente de cumplir al menos en aspectos básicos del desarrollo social, económico y político.

⁵⁰ Una vez más es importante tener presente el Yo no es una sustancia cósmica, sino que es acción y el saber de esa acción en el mundo.

⁵¹ Por ello mismo, se puede adjudicar al pensamiento fichteano el calificativo de un sistema de la libertad, lo cual sería una afirmación correcta, ello bajo el entendido de que esta libertad refiere a aquella que de manera categórica debe desarrollarse dentro de la constitución de una base material firme.

No puede haber una vuelta atrás en este punto y justo por ello, quizás, que se podría ver en Fichte un pensador que anticipa el desarrollo teórico sobre los derechos humanos.

Por otra parte, es necesario cuestionarse por el tema de cómo lograr equilibrar mi libertad con la libertad de los otros sujetos, a quienes igualmente reconozco como libres. Si esto no fuera posible, entonces no habría comunidad intersubjetiva y Fichte sería un pensador únicamente ubicable como un solipsista o individualista extremo. Y este es el problema fundamental de todo el derecho o de la política: ¿cómo hacer para conciliar la libertad del individuo autoconsciente con las libertades de los otros...?

En la respuesta a esta cuestión, la filosofía de J.J Rousseau aparece como un referente importante. Se alude particularmente a dos textos: El contrato social (primer libro) y El origen de la desigualdad entre los hombres (segundo discurso). Este célebre segundo discurso inicia preguntándose por el primer hombre que cerca un terreno y que se le ocurre enunciar como su propiedad. Dicha propiedad necesita, recuerda Rousseau, de la ingenuidad de otros hombres que puedan aceptar tal hecho:

El primero que, habiendo cercado un terreno, descubrió la manera de decir: Esto me pertenece, y halló gentes bastante sencillas para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Qué de crímenes, de guerras, de asesinatos, de miseria y de horrores no hubiese ahorrado al género humano el que, arrancando las estacas o llenando la zanja, hubiese gritado a sus semejantes: “Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos

si olvidáis que los frutos pertenecen a todos y que la tierra no es de nadie!
(Rousseau, 1999, p. 57)

Al ser así, en este punto, se funda la sociedad civil y con ella necesariamente viene dada la lucha por la posesión de objetos, pues la propiedad privada ha sido determinada arbitrariamente por un individuo en contra de los demás, y no fundada comunitariamente y por el contrato social. Para Fichte, se trata del problema de la relación entre lo universal y lo particular, así como la necesidad de la coexistencia de ambas realidades.

Desde la filosofía de Kant, la libertad trascendental del individuo debe ser capaz de armonizarse con la de los demás, porque eso es parte de un proceso de obtención ulterior de la racionalidad y universalidad. Por otra parte, es necesario tomar en cuenta el hecho de que abandonar la construcción de una doctrina del derecho sería problemático, puesto que eso pondría en cuestión las mismas bases del derecho a la propiedad privada. Cancelar las normas del derecho tendría la odiosa consecuencia de que no habría manera alguna de garantizar aquello que le corresponde a cada cual. Al realizar un rápido ejercicio mental en relación con las consecuencias de esta situación, ello sería desastroso para la convivencia. Bajo un estado de naturaleza, pensado como una premisa teórica, no existe derecho a reclamar nada, con lo cual se viviría bajo la inseguridad permanente y la posibilidad de la muerte constante a manos de cualquiera que desee acabar con mi vida. La persona, independientemente de

cualquier consideración económica, social o étnica debe tener un derecho originario.⁵²

Ese derecho originario es consustancial a la persona, o dicho de otra manera: solo hay persona porque existe el derecho originario. La persona tiene el derecho inalienable de ser causalidad absoluta en el mundo sensible, una forma de voluntad libre no manejada desde afuera de ella. Con esta idea se agota la cuestión o extensión sobre la comprensión básica del sentido que contiene el derecho originario:

...la persona exige, por su derecho originario, *una acción recíproca permanente entre su cuerpo y el mundo sensible, determinada y determinable exclusivamente por el concepto de ella, libremente forjado*. El concepto establecido de una causalidad absoluta en el mundo sensible -y, al ser este concepto equivalente al del derecho originario, el mismo concepto del derecho originario- está completamente agotado, y no puede pertenecerle nada más (Fichte, 1966, GA I/3, p. 409).

⁵² En un momento en donde la teoría general de los derechos humanos no es todavía una realidad extendida, aunque existe el antecedente de la Revolución Francesa, claramente Fichte se convierte en este punto en un antecedente fundamental para construir una teoría de los derechos humanos, sobre todo en este punto relativo al derecho originario que constituye esencialmente algo que acompaña a los seres humanos. Nadie puede ser privado de su derecho originario de ejercer su libertad en el mundo y de tener un ámbito privado para el ejercicio de dicha libertad. Ser persona es necesariamente tener un derecho originario y un cuerpo inviolable. En este sentido, la obra de Fichte resulta muy valiosa y necesaria de ser considerada desde el siglo XXI.

Por esta razón, alcanzado este punto del GNR, Fichte afirma que el derecho originario se considera absoluto y cerrado, indiscutible para la persona y su existencia en el mundo. La eventual violación del derecho originario no es problema de un solo individuo o una parte de la sociedad, sino de la sociedad en su conjunto o del todo, a saber, del todo de los seres humanos que habitamos el mundo y que necesitamos de la existencia de este derecho originario para poder realmente tener una existencia humana. En síntesis, el derecho originario implica el derecho a la inviolabilidad del cuerpo, y, por otra parte, el derecho a ejercer nuestra libertad como personas en el mundo. El derecho originario es derecho absoluto:

El derecho originario regresa sobre sí mismo, se vuelve un derecho que se autolegitima y se autoconstituye como derecho, es decir, deviene un *derecho absoluto*, y aquí radica la prueba de que el círculo de nuestra investigación acerca de este tema está acabado, porque aparece una síntesis completa. Tengo el derecho a querer el ejercicio de mis derechos para todo el futuro, en cuanto me pongo a mí mismo, porque tengo estos derechos; y tengo estos derechos, porque tengo el derecho a querer ejercerlos. El derecho a ser una causa libre y el concepto de una voluntad absoluta son idénticos (Fichte, 1966, GA I/3, p. 409).

2.11. La idea de un equilibrio del derecho

Ahora bien, en este punto del GNR, parágrafo 12, Fichte sostiene la idea de que el derecho de coacción se encuentra únicamente relacionado con la violación del derecho originario (concepto que ya fue desarrollado anteriormente), y que consiste en el acto por medio del cual un ser libre extiende tanto el uso de su libertad que termina invadiendo el espacio de libertad de otros seres libres. Aquí se parte de la idea de que el uso de libertad tiene alcances o consecuencias sobre los demás, y por lo tanto deben ser pensadas:

Un derecho de coacción, según lo visto arriba, debe ser fundado por una violación del derecho originario, es decir, por el hecho de que un ser libre extiende el ámbito de sus acciones libres tan lejos que, de esta manera, viola derechos de otro ser libre. Ahora bien, el agresor es también libre, y tiene un derecho a ser libre. Le corresponde el derecho originario, y éste es, como hemos establecido, un derecho infinito. Sin embargo, debe ser posible que mediante el libre uso del derecho originario viole los derechos de otro. Por consiguiente, el derecho originario ha de poseer una cantidad determinada por la ley jurídica, si con su uso debe ser posible la violación de un derecho; y la respuesta a la cuestión de saber -en qué caso es violado un derecho y en qué caso, en virtud de esta violación, interviene un derecho de coacción-, depende de la respuesta a otra cuestión: «¿Qué cantidad de libertad está determinada, para cada uno, por la ley jurídica?» (Fichte, GA I/3, 410).

En el marco de las relaciones sociales e históricas, nadie podría invadir con su libertad el espacio natural de libertad de los demás, toda vez que esto supondría la destrucción de la comunidad misma de los seres libres. La armonía y el equilibrio se mantienen dentro de un delicado orden de autolimitación de mis posibilidades de libertad para dejar espacio libre a las posibilidades de los otros: “Toda relación jurídica está determinada por la proposición: cada uno limita su libertad por la posibilidad de la libertad del otro.” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 411). Así pues, dentro de estas consideraciones sobre el espacio natural de libertad de cada uno de los seres libres, el cuerpo tiene un lugar fundamental (como ya se ha señalado antes) puesto el cuerpo sería por definición, el lugar más importante que se tiene como ámbito propio de la libertad, para los seres racionales que cohabitan en una comunidad. De acuerdo al derecho originario que desarrolla Fichte, el cuerpo de un ser racional debe ser considerado libre e inviolable, y en consecuencia, debería estar considerado como digno de respeto y de toda consideración, tal y como ha sido desarrollado en la tradición de la moral kantiana, a saber, bajo el aspecto esencial de considerar a los demás no sólo como medios disponibles a mi alcance, sino como fines que trascienden cualquier consideración utilitaria.

Por esta razón, no tiene ningún sentido o significación moral el someter a un tratamiento cruel o denigrante el cuerpo de cualquier persona, toda vez que eso haría imposible la realización del derecho originario, a saber, el derecho a tener un cuerpo en las mejores condiciones físicas, que es materialmente el lugar donde se realiza la libertad, o, en otras palabras, el espacio en el cual la libertad se encarna en el mundo. Si el cuerpo de los seres racionales que habitan en el

mundo conmigo es libre e inviolable, entonces lo único que corresponde es poner límites a mi libertad para no herir el espacio básico de libertad de los otros. Si no se ponen límites a la propia acción los resultados son desastrosos para cualquier convivencia organizada:

Ahora bien, el cuerpo de un ser racional es, en virtud del derecho originario, necesariamente libre e inviolable. Quien llega a conocer esto, debería, con arreglo a su conocimiento, limitar necesariamente su libertad a una actividad causal que se desarrolla fuera de este cuerpo y del espacio que ocupa en el mundo sensible. No puede poner este cuerpo como una cosa sobre la cual podría ejercer arbitrariamente una influencia, someterla a sus fines y tomar así posesión de ella, sino como algo que limita la esfera de su actividad causal. Esta esfera puede extenderse por todas partes, salvo en aquella donde se halla este cuerpo. En cuanto lo he visto, y reconocido como lo que es, he reconocido algo que limita la esfera de mi obrar en el mundo sensible. Estoy, con mi actividad causal, excluido del espacio que él ocupa en cada momento (Fichte, 1966, GA I/3, p. 413).

En el mismo sentido de lo anterior, Fichte construye la idea de que la propiedad debe ser concebida bajo la forma de las relaciones o interacciones con los demás, puesto que el derecho de propiedad es el reconocimiento de los otros sobre lo que es mío. Se trata en el fondo de la comunidad de seres libres y racionales la que decide esto, por lo tanto, no tiene ningún sentido de manera abstracta decir que algo es mío sin que los otros me habiliten a reconocer tal

cosa. El reconocimiento es, por lo tanto, la base fundamental del derecho a la propiedad y con esto viene dada la necesidad del respeto por los objetos que cada quien ha subordinado en su libertad, así como el respeto por los objetos que yo he subordinado.

De esta manera, se convierte en una necesidad que cada persona que integra la sociedad humana tenga conciencia respecto de la necesidad de limitar el uso de su libertad, es decir, el uso de su propiedad en el mundo. Sin esta autolimitación la vida con otros seres racionales no es posible de ninguna manera. Toda la vida depende de este elemento: cada quién debe ser capaz de darse a sí mismo limitaciones en el uso de su libertad y consecuentemente en el control de objetos, es decir, de la propiedad de objetos. Hasta el momento que esta decisión se materializa en el mundo por parte de las personas es que se puede alcanzar una seguridad para convivir: “Luego en primer lugar cada persona tiene que limitar en general su posesión a un quantum finito del mundo sensible, tan pronto como le es conocida la existencia de una persona exterior a ella” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 415).

En el establecimiento de los límites del uso de la libertad y del control de ciertos objetos en el mundo pueden suceder dos cosas: un acuerdo entre las personas en tanto que deseen cosas distintas, con lo cual no podría existir un choque de voluntades. La segunda posibilidad es que las personas deseen lo mismo en el mismo momento, en cuyo caso el problema es inevitable, en la medida en que habría que definir quién se queda con la cosa en cuestión. El respeto por el derecho de propiedad de los otros debe ser necesariamente recíproco. Nadie respeta el derecho de los otros si no recibe el mismo tipo de

trato. Todo esto está inmerso, por lo tanto, en una red de relaciones y de intersubjetividad. La propiedad sería en este sentido, una propiedad relacional que no puede definirse abstractamente por la sola fuerza o por el criterio de un individuo aislado. Nadie puede ser libre en el marco de unas relaciones sociales donde los otros no lo son o donde las interacciones están vaciadas de reciprocidad completa. La libertad de los demás siempre potencia mis posibilidades de realizarme como un ser libre. Los otros individuos no son amenazas. En el fondo, en términos del derecho originario se trata de un modelo que permite imaginar a un individuo que renuncia a algo y se lo otorga a otro y viceversa. Una división de intereses y de reconocimientos recíprocos, lo cual trae una consecuencia importante: todo este proceso no consiste en una mera arbitrariedad o un ejercicio de fuerza, sino un pacto entre dos personas. Para confirmar esta tesis, se cita el siguiente texto:

Al decir “sólo esto debe ser mío”, uno dice al mismo tiempo, en virtud de la limitación por oposición: “lo excluido puede ser tuyo” y, viceversa, el otro. Por consiguiente, su derecho de propiedad, esto es, el derecho a la posesión exclusiva se consuma por medio del reconocimiento recíproco, está condicionado por él y no existe sin esta condición. Toda propiedad se funda en la reunión de la voluntad de varias personas en una sola voluntad (Fichte, 1966, GA I/3, p. 417).

No hay una metafísica de la subjetividad individualista en Fichte, por cuanto ser sujeto significa permanecer siempre en relación con otros (como se

ha visto antes) y aquí es donde se juega específicamente el reconocimiento recíproco. En síntesis, todo esto descansa en una concordancia de voluntades que está más allá de cualquier momento conflictivo. El reconocimiento recíproco es esencial e inherente a la existencia de cualquier tipo de propiedad privada individualizada. Si toda propiedad se funda en la reunión de la voluntad de varias personas en una sola voluntad, esto quiere decir que se tiene un pacto de concordia que armoniza los intereses y resuelve las tensiones o antagonismos. Se puede entonces decir que se pasa de un estado de naturaleza donde no habría más que la mera fuerza o la lucha, a una situación donde puede y debe existir el reconocimiento recíproco. Este es el modelo para pensar las relaciones sociales y la génesis de la propiedad. Al abrirse el pleno reconocimiento social, la propiedad privada debe ser reconocida universalmente. En esto claramente se encuentra un guiño al cosmopolitismo kantiano y a la ilustración en términos amplios: “Así pues, no hay ninguna propiedad segura y enteramente válida para el derecho externo, salvo la que es reconocida por el género humano en su totalidad” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 418). La elevación al reconocimiento universal supone que los Estados deben reconocer el hecho de la propiedad. La ciudadanía coincide con el acto jurídico de que el Estado reconozca mi propiedad y, además, me la garantice. Si no fuese así, habría una incertidumbre política.

Aparte de esto, los Estados foráneos también reconocen por extensión el derecho a la propiedad privada y por eso no traspasan las fronteras territoriales, salvo, claro está, en el contexto de la guerra que no es un tema ni ético ni político, más bien de supervivencia. Este es otro elemento muy característico de la

propuesta política del derecho natural fichteano: el Estado no aparece como una pieza débil, sino que cumple un papel decisivo en el orden colectivo:

Asegurarse este reconocimiento parece un tremendo problema, y, sin embargo, es fácil de resolver y está efectivamente resuelto desde hace tiempo por la actual constitución de los hombres. A cualquier hombre que viva en una *res publica*, ésta le reconoce y garantiza su propiedad; y por consiguiente, también a cada ciudadano particular que forme parte de ella. A esa *res publica*, al Estado, los Estados limítrofes le reconocen su propiedad, es decir, la propiedad de todos sus ciudadanos particulares (Fichte, 1966, GA I/3, p. 418).

Ahora bien, cabe preguntarse, ¿cuáles son los medios que utilizan los individuos para acceder a propiedad privada?, es esencial cuestionarse lo siguiente: ¿cómo puede hacer el Yo para adquirir propiedades? Lo puede hacer de dos maneras concretas, ya sea por medio del trabajo o de la herencia. Esto es importante porque no es caprichosa la consecución de la propiedad, sino que parte en principio de un esfuerzo. Si bien es cierto que, es posible el modo de la herencia, no es esta la manera principal que postula Fichte, sino que más bien se trata de la vía del trabajo como lo esencial. Nos resulta fundamental señalar que en el contexto de nuestra investigación esto es esencial: el Estado debe tener la obligación de proveer empleo para todos sus ciudadanos porque, caso contrario, eso pondría a la persona en un estado de indefensión total al no poder acceder a los bienes materiales básicos para la subsistencia, con lo cual no

podría existir realización alguna de la libertad en el mundo material. De esta idea se desprenderán muchas consecuencias sobre la intervención del Estado en el mercado o la economía.

2.12. Sobre el derecho de coacción

Habiendo realizado la deducción del derecho originario, se pasa a la cuestión del derecho de coacción. Así pues, en el parágrafo 13 del GNR, esta planteada la idea de que en el momento en que dos seres racionales se someten a la ley jurídica, se cancela inmediatamente la necesidad de hacer uso de la fuerza (*Gewalt*) para expulsar al otro de mi ámbito de acción libre. Precisamente, lo inverso de todo esto sería un estado de naturaleza o de guerra en el cual un individuo solo se puede hacer respetar en su propio espacio mediante el uso de la violencia o de la fuerza agresiva hacia los demás. La ley jurídica consigue la posibilidad de vivir en medio de un orden de paz y de estabilidad sin tener miedo a la acción libre de los demás.

En este sentido, si deben existir leyes que nos permiten articular una vida en conjunto, esas mismas leyes tornan innecesario el uso de la fuerza para lograr lo elemental: un espacio en el cual vivir y sobre el cual hacer uso de mi libertad. Un derecho originario existe en este sentido: la capacidad que tengo para tomar decisiones dentro de mi espacio no enajenable, y sobre esto nadie puede intervenir. Ni los otros individuos que habitan conmigo en una sociedad, ni el Estado, ni nadie.

En consecuencia, Fichte sostiene que toda su investigación en torno a la constitución de lo social depende de este principio en el cual cada uno de los individuos acepta sin restricciones el respeto por los derechos del otro, pero no de una manera caprichosa o azarosa, sino con una necesidad similar a la mecánica, esto quiere decir, casi como si se tratara de “máquinas” que no fallan o admiten excepciones. No se trata de una aceptación que nos conduzca a la pérdida de nuestra libertad, sino lo contrario: a libertad solo es materialmente realizable en el mundo porque hemos aceptado vivir con otros y respetar sus derechos. La voluntad de las personas que constituyen la sociedad debe moverse en consonancia con el ritmo que establecen las leyes y no de otra manera. Si se cumple este asunto, entonces la convivencia es perfectamente posible, toda vez que existe un orden superior que se impone a nosotros (el orden de la ley) y la voluntad ha decidido acogerse a este orden sin necesidad de ser forzada, porque además sabe que sólo se puede realizar en la convivencia jurídica con los otros:

La claridad de toda la investigación que sigue depende de que este punto sea tomado en cuenta rigurosamente. La seguridad de ambos no debe depender de un azar, sino de una necesidad similar a la mecánica, por la cual queda descartada absolutamente cualquier posible excepción. Tal seguridad sólo se consigue bajo la condición de que para los dos la ley jurídica sea la ley inviolable de su voluntad, y si no obtienen recíprocamente, uno del otro, esta convicción, no va a asegurársela ninguna convención, pues ésta tiene efecto sólo bajo la condición de

aquella sumisión de la voluntad a la ley jurídica (Fichte, 1966, GA I/3, p. 424).

Ahora bien, una vez más habría que cuestionarse: ¿qué puede suceder en el caso de que una de las dos partes, que fundan la existencia de la comunidad de seres racionales, decida no cumplir con su parte? En este caso, no cabe duda la consecuencia sería un estado de naturaleza o de guerra, donde ya nadie confía en los demás, y por ende habría que vivir en medio del miedo constante por perder la propia vida a manos de los otros. El tema resulta complejo: si decido aceptar las premisas del derecho y vivir con los otros entonces el derecho de coacción es una realidad y una necesidad. En el momento en que alguien se extralimita en el uso de su libertad los demás pueden reclamarle y llamarle a la cordura mediante el uso del derecho de coacción, no obstante, ¿qué sucede si alguien no acepta el derecho y no quiere someterse a la coacción? Desde este punto de vista, Fichte parece sugerir, que hay algo que se escapa al derecho y que solo puede ser resuelto desde el ámbito de la moral: “La posibilidad de la relación jurídica entre personas, en el dominio del derecho natural, está condicionada por la buena fe y la confianza recíprocas” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 424).

De esta manera, si bien es cierto el campo de las leyes y de la moral son distintos, en última instancia, la ley requiere de la garantía que ofrece la moral como barrera última, ello en el sentido de que el cumplimiento de las leyes jurídicas no está garantizado, en última instancia, más que por el respeto y el deber que sentimos de cumplir con nuestras obligaciones y con la posibilidad de

convivir con otros. Sin este refuerzo que brinda la moral a las leyes el ámbito de lo jurídico quedaría debilitado y eventualmente incapaz de desarrollarse con plenitud.

2.13. El principio de todas las leyes de coacción

En el párrafo 14 del GNR se retoma la reflexión sobre las relaciones entre el derecho y la moral. En las relaciones entre las personas cada una de ellas tienen el derecho a suponer que la otra se comporta de acuerdo a sus obligaciones y deberes (ley moral), no obstante, esto no es una exigencia absoluta. El derecho es un ámbito donde no es necesario que todos los sujetos sean modelos de moralidad, siempre y cuando estén dispuestos a cumplir con la estructura básica de la legalidad, en este caso, a la limitación de mi propia libertad para dar espacio a la libertad de los demás. Moralidad y derecho deben distinguirse, y no es imprescindible que coincidan de cara a la vida social. Por decirlo de alguna manera, nuestra convivencia social requiere la limitación de nuestra libertad exterior, pero no una limitación del fuero interno o moral. En este sentido, se pueden entender las siguientes palabras:

Luego para ninguno de los dos se trata de la buena voluntad del otro en sí, según su forma. A este propósito cada cual está sometido al tribunal de su propia conciencia moral. A ellos les interesan sólo las consecuencias, la materia de la voluntad. Cada uno quiere, y tiene el derecho de querer, que por lado del otro sólo se realicen las acciones que

se realizarían si tuviera una voluntad buena sin excepción. No procede aquí plantear la cuestión de si esta voluntad existe efectivamente o no. Cada uno pretende sólo la legalidad del otro, en absoluto su moralidad (Fichte, 1966, GA I/3, p. 425).

Ahora bien, en la constitución de la comunidad de seres libres y racionales es necesario conseguir como fin final, el más importante de todos: la condición de la seguridad recíproca. La posibilidad de vivir juntos de una manera armónica y apacible para todos. Mis derechos básicos están asegurados en la convivencia con los demás, así como los derechos de los demás pueden estar completamente seguros en mi presencia.⁵³ Si esto no fuese así, no tendría ningún sentido el vivir juntos y constituir una comunidad ordenada y de derechos. Esta unidad se constituye por la necesidad básica (ante la precariedad o vulnerabilidad de lo humano), pero a sí mismo se materializa por cuanto sin ella no es posible que existan personas o individuos, ya que estos sólo pueden existir en el marco de las relaciones con otros de sus congéneres. Todo esto es la seguridad recíproca, a saber, la certeza de que puedo vivir junto a otros y que no existirá un daño por ellos, sino que mi libertad se fortalece en el respeto de la libertad de los demás:

⁵³ En esta perspectiva filosófica, Fichte es un autor esencial de la modernidad. Se le puede considerar precursor de las ideas de intelectuales y políticos en América Latina; tal es el caso de Benito Juárez, una de las más importantes figuras de la nación mexicana, cuando este pensara que, entre los individuos, así como entre las naciones, el respeto al derecho ajeno siempre es la paz.

...el fin final último que me ha planteado la ley es la seguridad recíproca. Este fin último contiene tanto el fin de que los derechos del otro permanezcan sin ser lesionados por mi parte, como asimismo y en igual grado el de que los míos permanezcan sin lesionar por parte suya (Fichte, 1966, GA I/3, p. 428).

En el sentido de lo anterior, un atentado contra la libertad de una sola de las personas que habita la comunidad, debe ser interpretado de inmediato como una afrenta hacia todos los demás, no por una cuestión de solidaridad o de deber moral (una buena voluntad que habita en mí), sino porque mi propia libertad en el fondo se encuentra amenazada. Se trata, por lo tanto, de una concepción dinámica de la libertad por cuanto esta no se encuentra en su sólo lugar pues más bien habita en la comunidad misma, o en la totalidad de sus partes, es decir, de las personas:

Si ahora, por una ley de coacción reinante con necesidad mecánica, todo atentado contra los derechos del otro se torna un atentado contra los míos, velaré por la seguridad de los últimos con el mismo cuidado con que lo hago por los míos, porque, merced al dispositivo empleado, la seguridad del otro frente a mí se torna mi propia seguridad (Fichte, 1966, GA I/3, p. 429).⁵⁴

⁵⁴ Esto es notablemente importante dentro de la sociedad que Fichte plantea en los márgenes del *Estado Comercial Cerrado*. Si un solo individuo vive en la marginalidad y excluido de sus derechos básicos y originales, es decir, el derecho a los bienes básicos para la subsistencia, no tiene sentido alguno que las demás personas permanezcan tranquilos, como si no se tratara de un problema con repercusiones colectivas. El tema

2.14. Sobre la institución de una ley de coacción

El párrafo 15 del GNR inicia con la idea de que la ley de coacción debe actuar de manera tal que, de toda violación del derecho, resulte para su autor con necesidad mecánica, una violación de su propio derecho⁵⁵. Violar los derechos de alguien que habita conmigo en una comunidad de derecho es, en el fondo, un acto de rompimiento de mis propios derechos en la medida en que solo puedo tener derechos cuando respeto los de los demás.

Si no soy capaz de respetar a los demás y su ámbito de derechos me expongo necesariamente a un castigo o coacción. Esto sería el contenido de una ley de coacción. El tema del contrato aparece por primera vez en este momento del GNR. ¿Cuál es el sentido del contrato, tal y como se plantea, en este momento? Fichte desarrolla originariamente la idea de un contrato del cual son parte las personas que conforman la comunidad, y en el cual se dan a sí mismos la obligación legal de aceptar un derecho de coacción. Este derecho de coacción interviene toda vez que una de las personas atenta contra la libertad y los derechos de los demás, y de lo que se trata es de tomar conciencia de esta condición básica:

de la pobreza y la marginalidad de una persona es un problema que atañe con contundencia a todos.

⁵⁵ En este asunto de la “necesidad mecánica” se expresa con claridad la cosmovisión de la época de Fichte, dominada por el paradigma de la física newtoniana. Una ley de coacción a la libertad debe existir con una necesidad determinista, y no cabe otra posibilidad. Quién infringe el derecho de los demás viola su propio derecho con necesidad comparable a la fuerza de la naturaleza.

El contenido del contrato que tendrían que concluir entre sí para instaurar un derecho de coacción sería, por consiguiente, éste: ambos, reuniendo su potencia, querrían tratar a aquel de los dos que hubiera atentado contra el otro según el contenido de la ley de coacción (Fichte, 1966, GA I/3, p. 430).

La gran conclusión a la que se llega en este momento del GNR, es que el derecho de coacción, es decir, el derecho penal, funciona en el sentido de poder castigar la acción de aquel que transgrede los límites de su esfera de actividad libre, y esta forma del derecho sólo es posible en la medida en que se constituye una república y un Estado.⁵⁶ Sin la presencia del Estado no puede estar garantizado el derecho pleno de las personas a una vida en paz y a recibir justicia en el caso de que su derecho originario sea lastimado⁵⁷:

Eso sucede, como igualmente hemos visto arriba, únicamente en una res publica. Por consiguiente, no es posible en absoluto ninguna aplicación del derecho de coacción salvo en una res publica-, fuera de ella, la coacción

⁵⁶ En este punto el derecho natural fichteano podría ser calificado como de anti anarquista, toda vez que sólo puede haber derecho y sus instrumentos en el marco de una sociedad que se ha dado a sí misma la forma de república, con la consecuente división de poderes y un Estado que es la realización de ese ideal. Sin Estado no hay derecho, con lo cual consecuentemente sobreviene un estado de naturaleza o de guerra. Esto será una influencia notable de Fichte hacia el pensamiento político posterior, por ejemplo, el caso de Hegel, quién llegará a afirmar lo siguiente: “El Estado es la realidad de la idea ética, el espíritu ético en cuanto voluntad patente, ostensible a sí misma, sustancial, que se piensa y sabe y cumple aquello que sabe y en la medida en que lo sabe.” (Hegel, 1993, p. 678)

⁵⁷ Inmediatamente, en el próximo párrafo del GNR, Fichte se aboca a la deducción del concepto de una república, por lo cual se profundizará sobre el significado de esta formación política a continuación.

es legítima de modo siempre sólo problemático, y precisamente por ese motivo la aplicación efectiva de la coacción, como si hubiera para ello un derecho categórico, es siempre injusta (Fichte, 1966, GA I/3, p. 431).

Quizás, podríamos afirmar que las herramientas del derecho serían innecesarias en el caso de que el ser humano pudiera ser perfecto, desde el punto de vista moral, pero esto no será posible jamás. La perfección puede ser un ideal a buscar, pero materialmente se trataría de una visión irrealizable. El ser humano no es perfecto ni lo será, y precisamente por eso debe ser educado permanentemente, formado (*Bildung*), para que pueda compartir con otros. El ser humano es una obra en proceso, un proyecto permanente. Siendo así, no existe ninguna posibilidad de esperar que llegará a alcanzar el momento en que no sean necesarias las herramientas jurídicas.

Para una especie de seres morales perfectos, no hay ley jurídica. Que el hombre no pueda ser esta especie, está ya claro, porque ha de ser educado y educarse a sí mismo para la moralidad; y porque no es moral por naturaleza, sino que debe volverse moral sólo por su propio trabajo (Fichte, 1966, GA I/3, p. 432).

Siendo así, el Estado no es una posibilidad más para la existencia y organización de la comunidad humana, sino que es condición de posibilidad necesaria de la existencia de los seres humanos en el mundo. La existencia del Estado y de la organización bajo el Estado es consustancial a nuestra posibilidad

de existir en el mundo, por lo cual la clausura del Estado no parece ser una posibilidad alcanzable ni deseable en ningún sentido. El estado natural del hombre no es vivir bajo la naturaleza (guerra de todos contra todos), sino más bien construir un aparato cultural, jurídico, político que le permita ir más allá de sus funciones animales y básicas. Los animales no humanos no tienen Estado: "...pues el Estado mismo se convierte en el estado natural del hombre, y sus leyes no deben ser ninguna otra cosa salvo el derecho natural realizado (Fichte, 1966, GA I/3, p, 432).

2.15. Deducción del concepto de una res pública

Precisamente en consonancia con lo anterior, la necesidad de una república y un Estado para la existencia comunitaria (sólo de esta manera tendría sentido el contrato para proteger el derecho originario) dentro del parágrafo 16 del GNR se aborda el derecho político, entendido por Fichte, como simplemente el derecho a lo interno de una república.

Todas las discusiones anteriores desembocan en el derecho político, por cuanto solo tiene sentido hablar de derecho originario, propiedad privada, o ley de coacción en el marco de un Estado que se configura como una república. No cabe la posibilidad de la realización de estos asuntos bajo la presencia de un Estado absolutista o dictatorial (esto es fundamental), sino que se necesita de la conformación de una república. Desde el punto de vista de Fichte, solo en un Estado ordenado bajo la configuración de una república es posible pensar en la voluntad común, que es la posibilidad de pensar la unidad o intersección entre los intereses individuales y los intereses colectivos. Esta fórmula de equilibrio

entre lo privado (la persona) y lo público (la comunidad de seres racionales) marca la naturaleza esencial de la república:

Por tanto, la tarea del derecho político y, según nuestra demostración, de toda la filosofía del derecho, consiste en encontrar una voluntad para la cual sea absolutamente imposible ser otra que la voluntad común. O, según la fórmula anteriormente establecida, más cómoda para el curso de nuestra investigación: encontrar una voluntad en la que la voluntad privada y la voluntad común estén sintéticamente reunidas (Fichte, 1966, GA I/3, p. 433).

En este punto, Fichte reintroduce la idea del contrato social, ya no como en el primer sentido de protección del derecho originario, sino como la unidad de los intereses individuales y colectivos. Esta unidad puede ser convertida en ley universal en el sentido de que no es meramente subjetiva, sino que moviliza a todas las personas por igual. El contrato social es la reconciliación de lo particular y de lo universal en un solo momento: "...En un punto del tiempo, la voluntad común se ha expresado efectivamente, y se ha tornado ley universal mediante el contrato social (*Bürgervertrag*) concluido basándose en ella" (Fichte, 1966, GA I/3, p. 435).

Este contrato social no es solamente un documento (letra muerta) que se utiliza para la armonización de lo individual con lo social, sino que es la expresión (viva) de la conciencia o sensibilidad que tienen todos los individuos sobre el hecho de que estamos conectados con los otros, y de que formamos parte de

una comunidad que se expresa por medio de cada uno de sus miembros. La comunidad no es un ente metafísico porque ella solamente se expresa de manera concreta en cada una de las personas que cohabitan en un espacio determinado. Vivir en conjunto significa entender la lógica detrás de estas relaciones sociales. Si una persona sufre una herida en su derecho originario básico, las demás deben comprender inmediatamente que se trata de una amenaza directa también hacia ellas, y en consecuencia deben intervenir para acudir en su defensa, lo cual significa abandonar la pasividad. Por ello mismo, no cabe la indiferencia frente a la injusticia o el daño que pueda recibir una persona que habita conmigo en el mundo. No es posible simplemente imaginar que lo que le suceda a los demás es problema de ellos y no el mío: Este punto, sin lugar a dudas, constituye uno de los grandes aportes filosóficos de Fichte en el GNR: “Cada uno debe comprender, hasta estar convencido de ello, que de la opresión y del trato contrario al derecho de un solo miembro del Estado se seguirá con seguridad lo mismo para él (Fichte, 1966, GA I/3, p. 437).

Así pues, dentro del orden de una república y del derecho político corresponde comprender que la justicia no es el acto de reparar el daño que ha sufrido una persona considerada de manera individual o aislada, sino que la ley debe velar por la reparación del daño que eventualmente todas las personas pertenecientes a una comunidad han experimentado. Si se atendiera a una sola persona entonces indefectiblemente se descuida a las demás, lo cual resulta absurdo porque la comunidad no vive en uno solo de sus miembros, sino que se expresa vivamente por medio de todos.

En este sentido, Fichte aboga por una igualdad absoluta ante la ley, como corresponde al orden de una república, porque nadie tiene prioridad sobre otro, sino que todos tenemos el mismo derecho a recibir justicia. De la misma forma, no solamente con el asunto de la justicia acontece esta condición anterior, sino además, con el tema del castigo frente al delito. Nadie debería ser castigado de acuerdo a una ley sino se castiga al mismo tiempo a los otros que también hayan quebrado el orden legal. En otras palabras, la ley se aplica homogéneamente a todas las personas que habitan la comunidad, y no solamente para algunas. La ley es para todos por igual, y aquellos que quiebran los principios jurídicos están en la misma condición para recibir un castigo. No se pueden establecer distinciones o diferencias entre los individuos que forman parte de una comunidad. Sin existieran este tipo de distinciones se estaría negando la capacidad de actividad libre que es propia de todos los seres humanos:

A nadie se le debe hacer justicia, en virtud de una ley, antes de haberle hecho justicia a todos los que han sido agraviados previamente, y que, apelando a la misma ley, han presentado denuncia. Nadie debe poder ser castigado, según una ley, por causa de un delito, antes de que hayan sido descubiertos y castigados todos los delitos precedentes cometidos contra esta ley (Fichte, 1966, GA I/3, p. 438).

2.14. Administración de la justicia

Ahora bien, una comunidad no puede convertirse en juez y parte dentro de la resolución de los conflictos. Fichte ahonda en el carácter absurdo que podría tener el hecho de entender a la comunidad como un espacio que al mismo tiempo que es afectada por el daño que una persona ha cometido contra ella, luego al mismo tiempo se lanza a juzgar a esa persona⁵⁸. De esta manera, necesariamente la comunidad debe depositar la administración de la justicia en algún miembro de la comunidad que se encarga de representarla y de procurar justicia. Un asunto importante de resaltar es que esta persona encargada de la justicia no está exenta de responsabilidades hacia la comunidad, es decir, su posición como juez no le confiere inmunidad total y absoluta, porque en realidad sólo se trata de un representante de la comunidad para administrar el poder público. Un funcionario que se da a sí mismo la capacidad de actuar sin responder ante nadie sería propio de un régimen despótico, y no precisamente republicano como es el que está exponiendo el GNR:

Por consiguiente, la comunidad tendría que alienar la administración del poder político, transferirla a una única o a varias personas particulares, que, sin embargo, permanecerían responsables ante ella de la aplicación de

⁵⁸ Precisamente porque el daño cometido contra una persona debe ser considerado un daño contra toda la comunidad en su conjunto, nos vemos obligados a considerar más allá de los intereses individuales y aislados, para dar paso a una noción de comunidad articulada que vive en cada uno de sus miembros, y que no puede existir libremente si uno solo de sus miembros sufre una injusticia. Esto será determinante en el pensamiento desarrollado por Fichte en *gHS*.

este poder público. Una constitución en la que los administradores del poder público no asumen ninguna responsabilidad es un despotismo (Fichte, 1966, GA I/3, p. 440).

Para Fichte, en el ejercicio del poder público y de la administración de la justicia, quién ejerce esa tarea debe necesariamente tomar conciencia de la responsabilidad que asume con la comunidad. Esta es una labor que una vez asumida no se puede dejar o renunciar a ella con un carácter antojadizo. Sobre todo, habría que tomar en cuenta que esta es una labor que no puede interrumpirse en ningún momento dentro del orden necesario para la existencia de la república. Suprimir la administración de la justicia sería como acabar con el orden republicano y permitir la vida del estado de naturaleza o bien vivir en el despotismo. Ninguna de las dos cosas es deseable, desde el punto de vista que se desarrolla en el GNR.

La labor del poder público es permanente adentro de la existencia de una república, porque la justicia es una necesidad que tiene cada uno de los miembros de la sociedad, que no pueden renunciar a su derecho de vivir en condiciones justas, pues precisamente ese es el gran motivo de la decisión de vivir junto a otros. La injusticia, por otra parte, tiene consecuencias graves porque daña la vida en conjunto o la erosiona, abriendo siempre la posibilidad de un regreso hacia el estado de naturaleza o de la fuerza bruta en la cual nadie se encuentra seguro y de manera permanente habría que protegerse de los demás:

El poder público debe, en cada caso, hacer justicia a cada uno, y reprimir y castigar la injusticia. Asume esa responsabilidad, y un acto de violencia no descubierto tiene para el Estado y para la persona del poder público las más tristes consecuencias (Fichte, GA I/3, 444).

De esta manera, una consecuencia fundamental del contrato social es aquella por medio de la cual cada una de las personas que forma parte de la comunidad, sin ninguna reserva, renuncia a su derecho de hacer justicia por su propia cuenta, al poder del Estado. De esta manera, nadie hace justicia por su propia cuenta, como es el caso de la antigua Ley del Tali3n, en las sociedades antiguas. Este modelo de justicia es inviable toda vez que la mejor manera de administraci3n de la justicia es aquella en la cual no se interpreta el castigo como una forma de revancha o venganza, sino que se interpreta cualquier castigo como el retorno a un estado de equilibrio que se rompe al cometerse un delito. De esta manera, se trata de un modelo en el cual la realizaci3n y administraci3n de la justicia 3nicamente es competencia del Estado y de las personas que se han designado para tales fines. En este caso, es importante entender que la justicia no es sin3nimo de venganza, sino de restituci3n del orden justo que se ha perdido, raz3n por la cual no se puede permitir que los individuos apliquen justicia bajo un criterio discrecional.⁵⁹

⁵⁹ Si pudiera haber apelaciones entonces no tendr3a sentido el nombrar jueces que sean los que decidan en el caso de que se haya roto el derecho de las personas que viven bajo el contrato social.

De esta manera, quién debe realizar la justicia es un juez adentro del Estado, y según Fichte, frente a las determinaciones de este juez no cabe apelaciones. No es posible apelar porque la palabra del juez es necesariamente imparcial, un punto de vista neutral que busca ponderar los distintos puntos de vista que pueden estar involucrados en un conflicto, sin necesariamente encontrarse parcializado hacia una sola posición. En este contexto, la figura del eforato es importante por lo que representa en el pensamiento político de Fichte:

Por consiguiente, la ley tiene que ser suprimida del todo allí donde manifiestamente no ha intervenido como debía (es decir, cuando no se ha pronunciado a propósito de un litigio dentro del tiempo determinado por la ley, o cuando el ejercicio del poder se encuentra en contradicción consigo mismo, o cuando la injusticia y la violencia son evidentes). ¿Quién debe juzgar si se presenta este caso? No la comunidad, puesto que no está reunida; tampoco el poder estatal, puesto que entonces sería juez en su propia causa. Todavía menos el que cree haber sufrido la injusticia, porque también él sería juez en su propia causa. Luego debe ser instaurado expresamente por la constitución un poder particular para este juicio. Este poder debería supervisar permanentemente el proceder del poder público, y, en consecuencia, podemos denominarlo eforato (Fichte, GA I/3, 448).

Un éforo no es un juez en sí mismo, puesto que su función no es la de reemplazar a los jueces que han sido designados por el Estado para decidir sobre la materia conflictiva o problemática en la relación, pero ejerce una especie

de fiscalización sobre el proceso de administración de la justicia. Cuando algo sale mal en este proceso es lo propio de la labor del éforo detectar esta situación y denunciarla. Digamos, en este sentido, que pesa una enorme responsabilidad sobre los hombros de los éforos, porque son ellos el último respaldo de rectitud que puede presentar el sistema. Por esta razón, no cualquiera puede ser un éforo: “Los más sabios del pueblo deben ser elegidos para magistrados, y muy particularmente varones ancianos y maduros para éforos” (Fichte, 1966, GA I/3, p. 451).⁶⁰ Al respecto de esta figura, dice Arrese Igor (2011): “Para lograr este objetivo, Fichte propone la concentración de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial en el soberano, cuya acción gubernamental podrá ser controlada solamente por el órgano del eforato, que deberá denunciar cualquier proceder que sea inconstitucional.” (pg. 2)

Así pues, la seguridad de la vida en común requiere necesariamente de la libertad que se realiza plenamente en cada una de las personas que componen el tejido social; una suerte de todos o ninguno, así como de la seguridad de los éforos que son el contrapeso al poder ejecutivo, y precisamente por esa razón no pueden depender de éste. En este sentido, Fichte es contundente respecto del carácter de los éforos, de su obligación de independencia y de que toda la confianza que se tiene en ellos depende de que se mantengan sin ser corrompidos por el poder ejecutivo:

⁶⁰ Los éforos son una reminiscencia del sabio platónico: “El eforato es una sublimación de la soberanía popular y una figura refleja del sabio (Gelehrten), del filósofo platónico.” (Oncina Coves, 1994, p. 337).

Los éforos no deben depender del poder ejecutivo, debe ser imposible que éste les procure algo que les seduzca. Los éforos no han de frecuentar el trato con los administradores del mismo, ni mantener relaciones de parentesco, de amistad, etc. El pueblo velará por eso, y, de lo contrario, los éforos perderían ante todo su confianza (Fichte, GA I/3, 455).

2.15. Derecho natural aplicado. El contrato de ciudadanía

Como parte del derecho político, o del derecho a lo interno de una república, el derecho natural aplicado del *GNR* abre la cuestión fundamental del contrato de ciudadanía (*Staatsbürgervertrag*). Para ello, primero, Fichte discute a profundidad la noción de contrato en general y sus alcances (los diferentes tipos de contrato sobre los cuales se puede hablar). En primera instancia, vale la pena aclarar sobre el hecho a que en el contrato participan dos personas o voluntades, ambas queriendo el mismo objeto en propiedad exclusiva. Dos personas que se reconocen como iguales, seres racionales ambos, que están en capacidad de ponerse de acuerdo sobre la extensión en el uso de sus libertades y por ende en el control de los objetos.

Ahora bien, al celebrarse el contrato, es necesario tomar en cuenta de previo dos aspectos: primero, la extensión que tendrá la libertad de cada una de las voluntades involucradas, y, por otra parte, que no puede haber objetos compartidos, propiedad de dos personas al mismo tiempo simultáneamente. La posesión, en este sentido, es de carácter excluyente, y al mismo tiempo

exclusivo. Una de las dos voluntades debe someter bajo su acción libre a un objeto, pero no es posible que sean las dos al mismo tiempo. En este sentido, una obviedad sale al paso, no es posible pensar en una propiedad como podría ser el aire o la luz, por dos razones básicas: primero, porque no puede haber exclusividad alguna sobre tales cosas, pero, además, porque eso no puede ser colocado segmentado o recortado sobre el fondo del mundo material. En este caso se trata de objetos que son parte de la propiedad común de la humanidad y no de una sola persona.⁶¹

De esta manera, el contrato funciona como mecanismo de mediación entre las voluntades particulares que acuerdan o convienen la distribución de su libertad y el espacio controlado del mundo sensible. Lo único anterior al contrato (como momento previo), que constituye una condición común para las partes es la naturaleza libre y racional de ambas (por eso el GNR está íntimamente ligado a la *Doctrina de la Ciencia*), y en este sentido ambas partes tienen el mismo derecho a apropiarse de algo. Si la consideración o reconocimiento del otro no existiera, no sería posible del todo la celebración de un contrato.

Ahora bien, lo único por lo cual no cabe iniciar una disputa es por la posesión del propio cuerpo, porque cada quien pone en movimiento su propio cuerpo, ergo, es dueño de éste. Y si es así, esto puede convertirse en fuerte

⁶¹ Piénsese al respecto en la importancia de esta idea fichteana en el contexto de sociedades como las de América Latina en las cuales la lucha por el acceso a un recurso básico e indispensable como el agua es una realidad. Los intentos de privatización del agua son improcedentes porque el agua es un recurso de la humanidad y no hay una sola persona que pueda apropiarse de aquello que por naturaleza le pertenece a todos los seres humanos. Esto sería una consecuencia que podemos extraer de la lectura del GNR.

argumento contra cualquier intento por legitimar el esclavismo. Fichte deja al lector el sentido del contrato muy en claro: su utilidad consiste en la posibilidad del choque entre las libertades de las partes involucradas en el acuerdo. Si las libertades existieran en realidad completamente disímiles donde ambas quieren cosas muy distintas, entonces no habría posibilidad de conflicto alguno. Solo es en la medida en que en algún momento pueden desear lo mismo, es que entonces se hace necesario llegar a acuerdos. El ejemplo que se coloca en el texto, es bastante sencillo y accesible:

...mientras estás separado de mí por un río que ambos consideramos igualmente imposible de atravesar, a ninguno de nosotros se nos ocurrirá prometernos mutuamente no querer vadear el río e instalarnos en la otra orilla. El río nos está puesto por la naturaleza como límite de nuestra facultad física. Solo si el río pierde profundidad hasta ser vadeable, o si inventamos el arte de navegar, será necesario que fijemos por convención el límite de nuestra facultad física (Fichte, 1970, GA I/4, p. 6).

Así pues, el contrato de propiedad funcionaría entonces como un mediador de dos voluntades privadas, o de dos voluntades materiales que persiguen un objeto. Ambas partes deben estar dispuestas a ceder en algo de los objetos en litigio, hasta que ambas alcancen un acuerdo de sus pretensiones, que deben coexistir. Si no fuese de esta manera, entonces lo que restaría es la guerra, y ya se sabe que en el contexto filosófico fichteano la guerra no se considera como un estado de legalidad. De esta manera, lo que se busca es un

acuerdo amistoso entre las partes. Sin embargo, siempre cabe la posibilidad de que el contrato se rompa. Por ejemplo, ello en el caso de que una de las voluntades materiales se exceda en sus límites que han sido acordados. Siendo así, el contrato se aniquila y el ofendido tendría todo el derecho a exigir una reparación por el daño que ha sufrido, lo cual no significa la restauración inmediata del orden anterior, pues esto sólo podrá ser una realidad si el ofendido lo desea de nuevo.

La base del contrato por ende es una sola: el respeto de ambas voluntades. Específicamente, en lo relativo al contrato de ciudadanía, éste puede ser entendido como una relación jurídica universal, un momento en el que el individuo se pone de acuerdo con todos los individuos, y esto solo es posible porque existe un tejido de reconocimiento entre las personas. Desde luego, esto no es realizable en el sentido estricto: no es posible que me ponga de acuerdo con millones de personas al mismo tiempo. La posesión de propiedad, de todas maneras, implica al menos dos responsabilidades claras: primero, no puedo perturbar la libertad de otros en sus esferas de acción correspondientes, y, por otra parte, me veo en la obligación de proteger la propiedad de los otros particulares si se ve amenazada por un tercero, frente a lo cual no cabe la pasividad o la indiferencia. Esto deber es contractualmente recíproco: yo me obligo a proteger la propiedad de los demás en el mismo momento en que los demás se obligan a proteger lo mío. Si conformamos una comunidad entonces

nuestro futuro es compartido y nuestro deber de cuidarnos mutuamente es una obligación.⁶² Al respecto, dice Schwember Augier (2012):

El contrato de protección está condicionado, dice Fichte, por el contrato de propiedad. Obviamente, si este último no lo precede, no hay sobre qué convenir en el primero. La protección recae, por tanto, única y exclusivamente sobre la propiedad mutuamente reconocida. En éste, además, la voluntad de las partes deviene positiva: ya no se trata de abstenerse, simplemente, de agredir la propiedad del otro sino de obligarse a una prestación positiva: ayudarle a protegerla de la eventual agresión de un tercero. (pg. 356)

2.16. Sobre el espíritu del contrato civil o de la propiedad

En este punto del análisis del GNR, es innegable que la libertad no es una capacidad que pueda realizarse al margen de las posibilidades que cada persona obtiene de ejercer sus fines en el mundo material, ello dentro de un espacio determinado. Por esta razón, la posesión de propiedad no es una mera opción dentro del esquema de pensamiento político de Fichte, sino más bien, una condición básica o necesaria para la existencia de los seres humanos, pues caso

⁶² Al respecto de este asunto, es importante aclarar que se trata aquí de un contrato de protección, en el cual me comprometo a socorrer a los demás que puedan haber visto su derecho de propiedad lastimado, de la misma manera en que los demás se comprometen a socorrerme en el caso de que mi derecho de propiedad se vea lastimado. Un derecho de protección recíproco: te protejo y me proteges.

contrario no hay individuo ni persona (subjetividad) en todo el alcance de la palabra.⁶³

Como fue señalado anteriormente, ese primer espacio de propiedad innegable e invulnerable es el del cuerpo, el cual es propio del derecho originario y, por ende, inalienable para la persona. Nadie tiene ningún derecho a intervenir con su libertad en el cuerpo de otro ser racional, es decir, a someter a otro a un trato cruel, denigrante, o que produzca dolor. Proceder de esa manera sería igual a negar la condición de fin en sí mismo que tienen los demás para convertirlo en un mero instrumento. El cuerpo, por lo tanto, es un espacio de realización elemental de la libertad.

Ahora bien, más allá del cuerpo, es necesario que la persona pueda efectuar su libertad en el mundo material, es decir, en un espacio de objetos. Así, inevitablemente, la propiedad y el control de acciones libres sobre los objetos es condición necesaria para la individuación y la realización de la persona. A estas condiciones anteriores, habría que añadir algo fundamental, explicado antes: la esfera de mis acciones libres (donde coloco mis fines sobre el mundo) debe ser una tal que no perturbe la esfera de los demás, por lo cual mis acciones deben tener un límite. No cabe la posibilidad de que no existan límites sobre la libertad y sobre el espacio del mundo sensible en el cual esa libertad es ejercida, por lo cual el contrato de propiedad es el alma del contrato civil, o más precisamente,

⁶³ Esta idea ha sido explicada de la siguiente manera: “La teoría trascendental de la acción con que Fichte acomete la deducción del derecho y de las demás instituciones jurídicas hace emerger la institución de la propiedad como una condición ineludible del ejercicio de la causalidad eficiente libre de los sujetos y, por ello, como una de las condiciones de la constitución de la propia subjetividad.” (Schwember, 2012, pg. 348)

su espíritu. De esta manera, en el contrato de propiedad debe existir un equilibrio entre mi libertad y la de los demás, y en conjunto, necesariamente debo ser capaz de responder cuando la esfera de libertad de alguna de las personas que cohabitan en el mundo conmigo es lesionada. No cabe la pasividad o indiferencia, sino más bien la idea del apoyo en los otros:

En el derecho de propiedad es asignada con exclusividad a cada particular una parte determinada del mundo sensible como esfera de esta su acción recíproca, y está garantizada bajo dos condiciones: que no perturbe la libertad de todos los demás en sus esferas correspondientes y que ayude a protegerla con su contribución, en el caso de que puedan ser atacados por un tercero (Fichte, 1970, GA I/4, p. 20).

Por lo tanto, el contrato de propiedad garantiza el fin final de la existencia humana, cual es poder vivir una vida digna que tenga las condiciones materiales elementales para desarrollarse de una manera acorde con la dignidad humana⁶⁴. Cualquier ser humano, por el mero hecho de serlo, tiene derecho a vivir y un derecho originario que lo acompaña (por eso el contrato de propiedad es necesario) para no vivir desprotegido o sumido en la miseria sin la capacidad de resolver las necesidades más elementales. Permitir que existan seres humanos

⁶⁴ Este es exactamente el mismo argumento que Fichte va a desarrollar posteriormente en su texto *El Estado Comercial Cerrado*. Se trata, en el fondo, de un principio irrenunciable: todos los seres humanos tienen derecho a vivir una buena vida, libre de carencias materiales extremas. Hacia este fin debería de dirigirse todo el esfuerzo del Estado si realmente quisiera convertirse en un Estado racional.

en estas condiciones sería contradictorio con los principios básicos sobre los cuales se erige una comunidad de seres libres y racionales, y sería en última instancia una vía hacia la autodestrucción de la comunidad. Por ende, vivir es equivalente a tener un cierto mínimo de calidad de vida, lo cual no llega de manera gratuita o fácil, sino que implica un esfuerzo por parte de la persona para obtener los medios básicos de la subsistencia.

Por esa razón, el trabajo como medio básico para la obtención del sustento cotidiano es una pieza básica de todo el engranaje de la filosofía política de Fichte, y resulta un absurdo (si queremos reconocer la dignidad plena de los seres humanos como fines en sí mismos) de que una persona se encuentre desprovista de un trabajo para producir las condiciones materiales básicas sobre las cuales posteriormente su libertad se desplegaría. Todo el mundo debe poder vivir de su trabajo⁶⁵, ese es el axioma básico e irrefutable del contrato de propiedad (parte fundamental del contrato de ciudadanía), siendo que el trabajo es la principal herramienta para la producción de la propiedad por parte de la persona. El trabajo o el oficio al que se dedica una persona forma parte esencial del contrato de propiedad, ello puesto que cada persona adquiere un

⁶⁵ De nuevo, esta idea es el fundamento que luego encontrará su despliegue en *gHS*. Es una labor imprescindible del Estado racional poner un trabajo a cada uno de los individuos que habitan dentro de una comunidad, puesto que otorgar trabajo significa poner en propiedad a las personas, con lo cual se garantizan los medios para la realización del ser humano y de su libertad en el mundo. Mirado desde nuestro tiempo, esto sigue siendo un tema central dentro de las economías capitalistas del siglo XXI, porque la existencia de un trabajo en óptimas condiciones (no bajo la explotación de los trabajadores), es el mejor mecanismo para prevenir que las personas se encuentren desamparadas en lo concerniente a la resolución de sus necesidades. Ahora bien, habría que pensar: ¿qué sucede con aquellas personas que no pueden trabajar, por motivos físicos o impedimentos de otra naturaleza? En ese caso, atendiendo a los principios del pensamiento de Fichte, la comunidad está obligada a socorrer a esos individuos, y no se puede permitir bajo ninguna circunstancia dejarlos desamparados.

compromiso con las demás, en el sentido de la ocupación a la cual se va a dedicar, y eso debe ser aprobado por los demás, no solamente por algunos⁶⁶.

Esta aprobación supone un compromiso para los otros, así como para quién decide trabajar en cualquier cosa:

Obtenemos así una determinación más precisa del uso de la libertad asignado con exclusividad a cada particular en el contrato de propiedad. Poder vivir es la propiedad absoluta inalienable de todos los hombres. Ya hemos visto que les ha sido asignada con exclusividad una cierta esfera de objetos para un cierto uso. Pero el fin último de este uso es poder vivir. La consecución de este fin está garantizada; éste es el espíritu del contrato de propiedad. El principio de toda constitución racional es: todo el mundo debe poder vivir de su trabajo (Fichte, 1970, GA I/4, p.22).

En concordancia con lo anterior, todo trabajo debe tener una resonancia social o acogida comunitaria. Como ejemplo, Fichte nos brinda la siguiente

⁶⁶ Un asunto importante a considerar es que la concepción fichteana sobre el ejercicio del trabajo por parte de los individuos a lo interno de la comunidad puede ser considerada como ingenua. Me explico bien: Fichte parte de la premisa de que un individuo no puede ser pobre mientras tenga un trabajo reconocido por los demás, o sea, no es posible que existan seres humanos viviendo en la pobreza solo por el hecho de tener trabajo. En las economías capitalistas esto es claramente falso: el trabajo no necesariamente erradica la pobreza, porque precisamente el trabajo asalariado es la condición bajo la cual se somete al obrero a condiciones de explotación que lo llevan a la marginalidad. Al respecto, dice Schwember Augier (2012): “Obviamente, ante esta opinión podría adelantarse la excusa de que Fichte no tenía cómo comprender y/o anticipar la naturaleza de las relaciones asalariadas bajo un sistema capitalista —que algo más tarde Marx denunciaría— y que, por tanto, Fichte aún podía mantener esa concepción algo ingenua respecto de las causas de la miseria y de la prosperidad y de la relación de ambas con el trabajo.” (p. 369)

ilustración: si alguien es un sastre, eso es porque entonces necesariamente los demás haremos uso de sus servicios, con lo cual no habría un derecho a estar desnudo, mientras existan sastres. Esto quiere decir: la existencia de una profesión debe ser un hecho reconocido socialmente y vinculante para todas las personas que integran la comunidad. Si hay un oficio es porque existe la necesidad social y la demanda alrededor de dicho oficio. Si no hay demanda, entonces simplemente el oficio debe desaparecer para dar lugar a otros que resulten necesarios para la comunidad. La decisión de que la comunidad permita la existencia de un trabajo debe interpretarse bajo la forma de un deber: “Que nosotros te reconocemos el derecho de realizar tales trabajos significa al mismo tiempo que nos comprometemos a comprártelos” (Fichte, 1970, GA I/4, p. 22).

Así pues, si alguien no puede vivir de su trabajo, entonces se cancela la idea básica del respeto que puede sentir esa persona por el espacio de libertad de los demás y los objetos que se encuentran dentro de ese espacio, es decir, se perdería el respeto por la propiedad privada de los demás, y con ello no hay comunidad de seres racionales y tampoco puede existir la persona racional y autoconsciente. El hecho de que una persona no pueda vivir a partir de su trabajo tiene consecuencias graves para la vida en comunidad. Si no tengo medios para acceder a la propiedad mínima requerida para mi subsistencia, entonces no hay ninguna razón para que reconozca la propiedad de los demás, lo cual nos pondría al margen de la guerra en tanto las cosas sólo serán de aquel que acumule más fuerza.

En este punto, el tejido del reconocimiento social se impone: sólo hay propiedad privada en el marco del reconocimiento, y bajo la condición de que

todos tengan la misma posibilidad de acceso a la propiedad, caso contrario no hay manera de garantizar estabilidad social. En este sentido, las palabras de Fichte son muy claras respecto de las obligaciones que tiene la comunidad para con aquel que no puede ganarse el sustento por medio de su trabajo⁶⁷. Si se llegara a presentar dicho caso, la comunidad debe tomar acciones inmediatas para resolver esta situación e instaurar un mecanismo de redistribución de la riqueza, constituido a partir de lo que cada uno tiene en su propiedad. Cada quién debe dar una parte de lo suyo para dar algo a quién se ha quedado sin nada, porque cada quién debe entender que no se puede realizar como ser libre a menos que los demás también dispongan de lo básico para realizarse en plenitud de condiciones.

¿Por qué razón habría de suceder esto? La respuesta es sencilla y constituye un principio general del GNR: sólo se puede ser libre en el marco de la relación con otros seres libres, y, por lo tanto, es necesario que cualquier persona esté dispuesta a sacrificar una parte de su patrimonio en el caso de que alguna de las personas que integran la comunidad se haya quedado sin el mínimo básico para la subsistencia y su realización libre en el mundo. El acto de desprenderse de una parte de la propia riqueza material y de la propiedad no es

⁶⁷ Debe entenderse, en este punto, que yo como persona no tendría ningún derecho al ocio absoluto, es decir, a renunciar al trabajo para luego pretender que los demás realicen lo que es mi deber y obligación: vivir por medio de las herramientas que me brinda el trabajo. Por ello, la tesis de Fichte es aquel que ha dejado de ganarse el sustento por medio de su trabajo, y que tiene razones suficientes para demostrar tal condición, debe necesariamente ser auxiliado. En el caso contrario, y por mero capricho o deseo de no trabajar, no hay ningún derecho que pueda ser reclamado hacia la comunidad. Si uno no quisiera trabajar porque simplemente no es su voluntad hacerlo, entonces no le corresponde ningún tipo de ayuda o prerrogativa especial.

una amenaza a mi libertad personal, sino todo lo contrario, la amenaza real es permitir que otros semejantes se puedan quedar marginados sin recibir lo que por derecho originario les corresponde. Bajo este respecto, al desvalido le corresponde un derecho de coacción hacia la comunidad, el derecho de ser auxiliado en medio de sus carencias y de forzar a la comunidad para que lo ayude. Este es el contenido esencial del contrato social, a saber, la idea de que la comunidad debe velar activamente por el bienestar de cada una de las personas que conforman lo social, y el hecho de que, frente a la desprotección de una persona, es necesario que todos los demás intervengan para socorrer a ese individuo.

De hecho, la parte de mi propiedad que se necesita para el fin de contribuir al bienestar mínimo de otra persona no debería ser considerada como algo propio en sentido estricto⁶⁸, sino que por definición debe ser entendida como propiedad de nadie que puede y debe ser dirigida hacia el desvalido. Lo mío solo puede ser enteramente mío y en su totalidad en la medida en que no existan personas urgentemente necesitadas de mi ayuda o solidaridad. Mientras esta condición no se realice, por lo tanto, una esfera de mi propiedad quedaría sujeta

⁶⁸ Esto tendría como consecuencia inmediata un régimen de propiedad colectiva, donde el carácter intocable de la propiedad privada (bajo el sistema económico capitalista) es puesto en cuestión. Se trata de una fuerte perspectiva crítica de Fichte frente al sistema burgués. Esto ha sido bien señalado en los estudios sobre el pensamiento político de Fichte: “Pero si en virtud del contrato de propiedad los sujetos adquieren un derecho a usar (o, eventualmente, un derecho a usufructuar) uno o varios objetos de cierta manera pero no el derecho a disponer de ellos, resulta entonces que por medio del contrato de propiedad se obtiene la instauración de un régimen de propiedad colectiva que sanciona el derecho de uso y usufructo de los bienes y al mismo tiempo se proscribía anticipada y definitivamente la instauración de un régimen de propiedad privada. Por consiguiente, habría, en virtud del reconocimiento recíproco, una propiedad colectiva, a saber, la que todos tienen sobre todos los bienes. (Schwember Augier, 2012, p. 362)

a las eventuales necesidades de las personas que habitan la comunidad, con lo cual se da una especie de abolición de la propiedad privada hasta cierto grado, es decir, hasta el punto en que uno solo de los habitantes de una comunidad de seres libres y racionales se vea amenazado en su capacidad de satisfacer sus necesidades básicas o elementales:

Así que para que no se produzca por su causa una inseguridad de la propiedad, todos deben por derecho y como consecuencia del contrato social, ceder de lo suyo hasta que él pueda vivir. - Desde el momento en que alguien sufre necesidad, aquella parte de la propiedad de otro que se requiere como contribución para sacarlo de la necesidad ya no pertenece a nadie, sino que pertenece en derecho al que sufre necesidad (Fichte, 1970, GA I/4, p. 22).

2.17. Sobre el derecho de gentes y el derecho cosmopolita

En nuestra exploración del GNR, habiendo dejado suficientemente clara la cuestión del contrato civil o de la propiedad, damos un salto hacia el derecho de gentes, derecho cosmopolita, segundo apéndice de la obra, que introduce una idea general muy clara, a saber, cualquier que sea la relación entre dos seres racionales y finitos, existe el derecho de uno a obligar al otro para ingresar en la vida bajo el Estado, en tanto que sólo así puede tener sentido o posibilidad de realización el contrato de ciudadanía y de propiedad.

Si uno de los individuos no tiene voluntad de ingresar con el otro a la vida en el Estado, por lo tanto no existe más remedio para esa persona que la de alejarse por completo de la vida social. Aquel que no desea someterse a la ley del Estado, no tiene ninguna otra opción, por lo cual eventualmente esto conducirá a una situación en la cual todos los seres humanos se encuentran bajo la coacción y protección de los Estados.

Una muestra de lo anterior, desde el argumento desarrollado por Fichte, es el hecho de que allí donde habiten los seres humanos siempre existe una relación jurídica entre ellos respaldada por la figura institucional del Estado. No hay ningún lugar conocido, en el contexto del siglo XIX y de la filosofía política de esta época, en el cual no exista una sociedad de seres humanos organizados de alguna manera bajo un Estado. Necesariamente los seres humanos siempre terminan de alguna manera por organizarse bajo las leyes del derecho. Esto sería el corolario de todo el trabajo del GNR, a saber, haber demostrado que dentro de las condiciones de posibilidad material de la autoconciencia se encuentra el derecho y el Estado como culminación de ese ámbito. Sin esto no es posible la realización de la libertad de los seres humanos:

De esta manera surgirían sobre la superficie de la tierra muchos Estados. Es una demostración de que el Estado no es una invención arbitraria, sino un mandato de la naturaleza y de la razón, el hecho de que en todos los lugares donde los hombres viven juntos durante un cierto tiempo y se forman un poco, instauran un Estado sin saber que en otros que residen

fuera de sus dominios ocurre o ha ocurrido lo mismo (Fichte, 1970, GA I/4, p.151).

Habiendo aclarado este punto, Fichte deriva una conclusión congruente con su planteamiento de la primera parte del GNR, a saber, así como se da una relación jurídica entre los seres humanos perteneciente al mismo Estado (concluyente en el establecimiento del contrato de ciudadanía), de la misma manera se puede dar una relación jurídica entre seres humanos pertenecientes a diferentes Estados, con lo cual se abre la cuestión del derecho internacional.

Como los ciudadanos de los diferentes Estados ya se han sometido a un orden coercitivo interno (tienen un juez local), no tiene ningún sentido en pensar en otro orden de esta naturaleza que se imponga sobre las personas, es decir, un segundo juez. De esta manera, lo más conveniente sería que entre los Estados se llegue a establecer un acuerdo (de la misma manera que entre las personas) previniendo situaciones conflictivas que pudieran llegar a suceder en las relaciones entre los ciudadanos de un Estado y de otro. Una fórmula contractual entre los Estados que debe seguir la siguiente regla: "...me hago responsable de todos los daños que mis conciudadanos pudieran acarrear a los tuyos, bajo la condición de que seas igualmente responsable de todos los daños que tus ciudadanos pudieran acarrear a los míos" (Fichte, 1970, GA I/4, p.153)

Un asunto crucial en estas relaciones contractuales entre los Estados es que el derecho de un Estado nunca puede tener alcance hacia el orden interno de otro Estado. Esto quiere decir que las circunstancias internas de cada Estado son relativas y circunstanciales a cada uno de los Estados, de manera tal que la

independencia significa el respeto absoluto por el orden interno que puede adoptar una nación soberana. No obstante, una excepción cabría cuando imaginamos un escenario en el cual un país vecino no tenga leyes o principios jurídicos a lo interno; por lo cual habría un derecho de los Estados vecinos para forzarlo a que se dé a sí mismo un orden jurídico.

La explicación de lo anteriormente afirmado es sencilla: si un Estado no es capaz de asegurar el derecho y la tranquilidad de los demás Estados vecinos y sus ciudadanos (por ejemplo, en lo relativo a la propiedad) con mecanismos jurídicos, entonces es una amenaza permanente para sus Estados vecinos. Esto no se puede dejar a la libre y por eso existe fundamento para forzar al país que no desea darse un orden jurídico claro. Ahora bien, con agudeza, Fichte cae en la cuenta de que este argumento podría ser utilizado para legitimar el espolio de un pueblo (asunto que sería claramente ilegítimo), y por eso advierte lo siguiente:

Que no se tema que puedan aprovecharse de este principio las potencias ávidas de conquista. No es fácil que exista un pueblo como el descrito, y el principio es establecido más a fin de completar la argumentación que para propiciar su aplicación (Fichte, 1970, GA I/4, p.154)

CAPÍTULO 3. LA CONFIGURACIÓN SOCIOPOLÍTICA DEL ESTADO-NACIÓN: EL ESTADO COMERCIAL CERRADO

En suma: el cierre del Estado comercial del que hablamos de ningún modo es una renuncia ni una modesta limitación al estrecho círculo de las producciones hasta ahora existentes en nuestro país, sino más bien una enérgica apropiación de nuestra parte de lo bueno y bello existente sobre la superficie de la tierra... J.G. Fichte

3.1. Introducción

*El Estado comercial cerrado (Der geschlossene Handelsstaat)*⁶⁹ de J.G. Fichte, es un texto concebido como prolongación de los principios filosóficos elaborados por el mismo autor, dentro del *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia (Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre)* y a su vez, en su sentido mucho mayor, dentro de los principios filosóficos presentes en las primeras dos versiones de la *Doctrina de la Ciencia*. Fue editado hacia finales de 1800 por la librería J.G. Cotta

⁶⁹ El nombre completo del texto es el siguiente: *Der geschlossene Handelsstaat: Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre, und Probe einer künftig zu liefernden Politik*. De ahora en adelante será nombrado con las siglas GHS.

en Tubinga, y vio la luz dentro de una coyuntura difícil en la vida personal del autor, quien hacía poco había sido expulsado de la Universidad de Jena, producto de la agria polémica sobre la acusación de ateísmo.

La obra, dividida en tres libros, está concebida como muestra de una política a seguir en el futuro, es decir, no se trata de un mero ejercicio filosófico, un análisis del presente o una propuesta coyuntural, sino de una reforma del Estado en profundidad, con el sentido de convertirse de inmediato en un programa de trabajo y de reformulación de las instituciones del Estado prusiano. Por ello mismo, Fichte albergaba la esperanza de que lo planteado en sus ideas pudiera revestir de importancia para la política de su época⁷⁰.

Pese a estas esperanzas respecto de convencer al ministro Struensee y de que su programa de trabajo pudiera ponerse en práctica, es importante observar que el mencionado ministro en una carta dirigida a Karl Friedrich Beyme, jefe del gabinete Real, con fecha del 16 de noviembre de 1800, le comunica la siguiente opinión: “El contenido del escrito es bastante teórico, y uno puede saber a priori que ni el Estado descrito en él ni el dinero propuesto allí existirán como se han descrito” (Fichte, 1988, GA I/7, p. 13). Con este sencillo elemento nos queda claro que el texto de Fichte no fue recibido por las autoridades como un libro cuyas propuestas fueran posibles de ser realizadas en el contexto del Estado prusiano de principios del siglo XIX. Por otra parte, es

⁷⁰ Un detalle importante del sentido básico del texto es que se encuentra dedicado al señor de Struensee, ministro privado del Estado Real de Prusia y Caballero de la Orden del Águila Roja. Struensee fue Ministro de Hacienda en 1800 y fue particularmente conocido por su talante abierto y liberal.

importante señalar que el libro de Fichte ha sido leído desde diversas perspectivas. Por ejemplo, en una lectura contemporánea, se señalan algunas de las diversas posibilidades de lectura del texto:

Texto controvertido —diana privilegiada de las ironías de Hegel y de la corriente liberal en general—, fuente de malestar desde el principio, presentada alternativamente como utopía igualitaria (roussoniana, babuvista), como expresión de un arcaico mercantilismo, como anticipación de la planificación socialista o del nacionalismo económico...”
(Balibar, 1990, 17)

Como sea, más allá de la pléyade de interpretaciones distintas que pueden realizarse de esta obra (en la introducción de la presente tesis doctoral hemos profundizado largamente sobre este asunto) nos interesa en este momento realizar una exégesis minuciosa del texto del gHS para entender sus principales núcleos especulativos, conceptos claves, momentos de aplicación práctica y desarrollo de consecuencias a partir de la visión filosófica, jurídica y política que Fichte ha construido en la primera etapa de su pensamiento.

3.2. El Estado racional y el Estado real

En la introducción al gHS, Fichte plantea que el derecho constitucional puro es el padre de la noción de un Estado racional, en la medida en que presupone a los hombres sin ningún tipo de relación jurídica. Sin embargo, no

existe un lugar concreto donde los seres humanos se encuentren en un estado de absoluta carencia de leyes, por lo tanto, es de esperar que todos vivamos bajo la condición de un Estado real, o en otras palabras, un Estado histórico o contingente surgido a partir de luchas, contradicciones y acuerdos.

De esta manera, el Estado real y el Estado racional serían dos cosas distintas: el primero es condición de posibilidad del segundo. No es el Estado real por el cual Fichte muestra el interés principal en su texto, sino más bien por el Estado racional en el sentido de un Estado planificado y ordenado, de acuerdo a principios racionales. El Estado real sólo es importante en la medida en que forma parte del proceso de constitución del Estado racional, pero no más allá de esto. Además, el desarrollo filosófico de un Estado racional tiene la ventaja de que nos colocaría frente a todo lo bueno de lo que el hombre debe ser partícipe, es decir, aquello producido por su propio ingenio, y de acuerdo con los principios de la ciencia. Este es el destino del hombre, a saber, el perfeccionamiento continuo y la progresiva elevación hacia niveles morales superiores. En consecuencia, en un Estado racional el gobierno no debería conducirse por el capricho, sino por la reflexión y el interés de pensar conceptualmente aquello que puede y debe ser calculado.

3.3. Principios filosóficos del gHS

¿Cuáles son los principios filosóficos que gobiernan el gHS? En el inicio del gHS, Fichte se propone explorar los principios fundamentales que permiten responder a la cuestión de la relación entre Estado racional e intercambio

comercial. En este sentido, el primer principio es aquel que señala al Estado racional como encargado de desplegar su acción con la finalidad de resguardar el bien común. Este es un problema de naturaleza política, pero ciertamente indisociable de las preocupaciones éticas. Precisamente, por esta razón, no es en absoluto errado decir que la justicia es un problema ético-político central para la existencia del Estado fichteano, consistente en la labor de: "...en primer lugar, dar a cada uno lo suyo, ponerlo en su propiedad y, solo después, protegerlo también." (Fichte, 1988, GA I/7, p. 53) Ya desde este primer momento queda clara la labor del Estado fichteano, en consonancia con sus planteamiento de la *Doctrina de la Ciencia* y del GNR, a saber, el Estado se encuentra obligado por el contrato social a dar a cada uno lo suyo, eso significa darle propiedad, pues la propiedad no sería una condición constitutiva o definitoria de los individuos, sino que es el Estado el encargado de proveer el componente material para dar sustento a la existencia.

En consecuencia con este tema de la justicia, Fichte despliega una nueva reflexión sobre la naturaleza de la propiedad privada en el gHS. No se trata de una conceptualización distinta del GNR, sino que prolonga lo ya expuesto en el ámbito del derecho natural. Los seres humanos habitamos un mundo donde debemos ejercitar nuestra libertad y producir acciones que tienen inevitablemente consecuencias sobre los demás. Esta premisa conlleva necesariamente la posibilidad de que en el curso de mis acciones termine por afectar a otros, esto ya sea de manera intencional o no intencional. Si todos fuésemos libres de manera ilimitada resultaría de ello un estado o situación donde por un efecto contrario nadie podría ser libre, porque la convivencia

siempre exige que sea armonizada de acuerdo a principios racionales, tal y como Fichte lo plantea en el marco del GNR. De esta manera, no es posible la realización de una libertad en el marco de la ausencia de la coacción, y esto debería estar absolutamente claro y distinto. La pregunta clave, en este sentido, no es si la libertad debe ser limitada por el Estado o no, puesto que la respuesta siempre sería afirmativa, es decir, siempre es libertad limitada, no obstante la cuestión clave sería cuanto de esa libertad o del arbitrio personal debe ser coaccionado de manera ideal por el Estado y sus instituciones.

Por tanto, Fichte acude a la idea del contrato de ciudadanía, que es la manera específica por la cual podemos acordar el ámbito o radio de acción de nuestra libertad, sin que ella termine por lastimar o herir a los otros. Con carácter de formalidad y necesidad, es en medio de este acuerdo donde claramente un individuo puede llegar a saber cuál es el ámbito específico de lo que es suyo, y por consiguiente de los otros. Sólo gracias a este pacto es que se puede afirmar que algo es mío y que tengo un derecho exclusivo sobre ese objeto, pero eso implica también al mismo tiempo renunciar a otros objetos que son de otros:

Originariamente todos tienen el mismo derecho a todo, es decir, ningún individuo posee de antemano el más mínimo derecho respecto a 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. Y es esa renuncia de todos, y sólo ella, lo que constituye el fundamento de mi derecho. (Fichte, 1988, GA I/7, p. 54)

En un primer momento, entonces, la manera de crear la propiedad, no es desde una postura auto-definitoria y aislante (como se podría entender desde la tradición del liberalismo), sino más bien mediante una estrategia singular: la renuncia de todos a todo (con el deseo posterior de conservar algo), para que en algún momento yo pueda entrar en propiedad de algo particular. El fundamento de mi derecho es sin más la renuncia inicial.⁷¹ En un segundo momento es necesario que entre en acción el aparato jurídico y estatal como garantía de una totalidad de individuos que habitan bajo esa condición, y siendo de esta manera, la única institución que puede garantizar la propiedad legal es el Estado, es decir, dentro de los ámbitos o dominios del Estado. Por lo tanto, no todo depende de la voluntad individual del sujeto empírico que llega a un acuerdo con su vecino, sino que además todo esto debe estar sustentado en y por la racionalidad que introduce la existencia del Estado, tal y como lo hemos visto en el planteamiento fichteano del GNR.

Cuando estamos en reposo sin movernos al lado de otros seres humanos, no puede allí haber conflicto, sin embargo, en el momento en que decidimos desplazarnos, movernos o hacer cosas, surge el conflicto social. En una tesis que es consistente con todo su sistema, Fichte señala que el pacto social no se

⁷¹ Consideramos, vale la pena señalarlo, que esta tesis marca el talante del idealismo alemán postkantiano, y tiene su sucesor más afortunado en la *Filosofía del Derecho de Hegel*. Por ejemplo, cuando Hegel señala que la propiedad no es fruto de la individualidad aislada, sino del reconocimiento entre los individuos. Algo sólo puede ser parte de mi propiedad porque los demás sujetos me permiten apropiarme del objeto. La propiedad es fruto de la interacción social, y el delincuente precisamente lo es por cuanto rompe la continuidad del tejido social. Por ello la pena aplicada al delincuente no hace más que restaurar la racionalidad y continuidad de aquello que fue quebrado por el acto ilícito.

trata de dividir o repartir cosas entre los sujetos, puesto que se trata, más bien, de encontrar la libre acción y a partir de ella entender lo demás: ¿hasta dónde se extiende mi facultad de libertad?, parece ser la pregunta clave de todo este entramado, y no más bien: ¿qué es mío o me corresponde?⁷²

La propiedad es, por ende, el resultado o fruto de un pacto o acuerdo socio-político, y, por ende, surge como sinónimo de reconocimiento entre los sujetos racionales y finitos que habitan en un mismo espacio. Además, la propiedad sería parte del proceso complejo de instauración del reino de la intersubjetividad, lugar donde se construye la verdad sin descuidar el anclaje material de la misma. Por ello, las cosas en sí mismas no son objeto de discusión. Los individuos realizan un pacto social no con miras a defender su derecho sobre los objetos, como si esta fuera su principal preocupación. La principal cuestión es la de colocar o estipular los límites a la libre acción de cada uno de los que conviven en la misma sociedad:

He descrito el derecho de propiedad como derecho exclusivo a *acciones*, y de ningún modo a cosas. [...] La libre actividad es la sede del conflicto de las fuerzas; con lo que es ella la que constituye el verdadero objeto sobre el que tienen que pactar los beligerantes, y de ningún modo son las cosas de éstos el objeto de tal pacto. (Fichte, 1988, GA I/7, p. 54)

⁷² Una de las consecuencias más significativas de este planteamiento es su carácter anti-liberal, en el sentido de colocar a la propiedad privada dentro de la esfera de las relaciones socio-históricas. No existe propiedad como un valor sagrado a proteger, sacralizado o naturalizado. En el fondo, nadie tiene derecho a nada con prevalencia sobre los otros, excepto claro está, a sus acciones libres.

De esta manera, lo primero que tendría que darse es un reparto de la esfera de las acciones libres entre todos los individuos mediante el instrumento del pacto social, y solamente así, en la medida en que todos han pactado con todos, sobreviene la propiedad. Así pues, el derecho se predica no por tanto sobre los objetos individualmente considerados; sino más bien hablamos del derecho exclusivo a la libre acción.⁷³ Por supuesto, la libre acción debe necesariamente tener límites importantes establecidos en el medio de las relaciones sociales, porque ello supondría la destrucción de la propia libertad, o en otras palabras, estaríamos en presencia de un estado de guerra permanente en el cual el bienestar de todos corre un riesgo permanente.

Atendiendo a lo anterior, Fichte introduce un elemento de enorme importancia, al preguntarse por cómo se debe realizar la división de la propiedad. ¿Está es una división realizada de acuerdo a principios jurídicos o éticos o solamente es una cuestión del azar? La respuesta del pensador, en este sentido, es contundente: la división debe ser racional, ello en la medida en que todos los seres humanos tienen el mismo derecho a poder vivir, y al ser así, la distribución de la propiedad debe ser una tal que garantice que cada uno de los individuos disponga, al menos, de medios suficientes para subsistir. En un sentido cosmopolita todos los seres humanos tienen el mismo derecho a vivir, y por ende, tienen derecho a recibir las condiciones para llevar adelante tal existencia.

⁷³ Como firme heredero del kantismo, para Fichte, estamos frente a un problema que en principio es de carácter moral o práctico, en el sentido de la primacía permanente de la razón práctica.

La distribución por ende debería ser equitativa y no estar librada a criterios privados:

La división tiene que ser hecha conforme a esta igualdad de derechos, de tal forma que todos y cada uno puedan vivir de forma tan agradable como sea posible, si es que tantos hombres como están presentes deben coexistir en esta esfera de actividad disponible; por lo tanto, la división tiene que ser hecha de tal forma que todos puedan vivir sin peligros y de un modo igual de agradable. (Fichte, 1988, GA I/7, p. 55)

A partir de lo anterior, es posible señalar que dentro de la lógica discursiva del gHS, es inevitablemente importante cuestionarse sobre la división de la propiedad. La propiedad no puede ni debe ser un asunto baladí, siendo que el origen de la misma es el reconocimiento entre los seres racionales y finitos, o en otras palabras, el contrato de ciudadanía. Pero eso no define de manera alguna la vía en que cada uno de los individuos percibirá cada uno su parte correspondiente de propiedad. Para ello, Fichte introduce la premisa teórica de que el objetivo de toda actividad humana es el de poder vivir, y a esta posibilidad tienen derecho todos por igual.⁷⁴

⁷⁴ ¿Cuánta importancia presenta esta divisa fichteana en el siglo XXI? En un mundo tomado por el orden económico y político neoliberal rescatar esta pieza de la obra fichteana es pertinente para sortear el efecto disgregador, polarizante y excluyente que se presenta en nuestra época. Hacer contemporáneo nuestro a Fichte, pasa necesariamente por este tipo de operaciones intelectuales.

La división de la propiedad debe realizarse siguiendo la idea de que todos tengan al menos los medios suficientes como para mantenerse subsistiendo, y además bajo la idea de que el Estado debe darle a cada uno la parte que le corresponde por derecho. Nadie podría en este sentido estar arrojado a la pobreza o escasez, porque ello supondría la negación y contradicción del espíritu básico del contrato social. “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...” (Fichte, 1988, GA I/7, p. 56)

3.4. El intercambio público: lo necesario y lo superfluo

En la aplicación general de sus principios establecidos al intercambio público, Fichte establece dos grandes sectores (estamentos) de la economía: productores⁷⁵ y artesanos. En medio de estos, interviene un tercer estamento o clase: el de los comerciantes. Estos son los estamentos fundamentales de la nación. En el desarrollo de esta parte del gHS, Fichte tratará de las relaciones entre ellos. No se excluyen a los profesores o miembros del gobierno, pero estos son sólo a causa de los primeros.

Siendo así, el texto del gHS nos plantea una especie de reconstrucción de los orígenes de la división social del trabajo. Cada quién se ocupa de una rama de la producción llegando a un pacto con los demás. Esto permite el

⁷⁵ En realidad, sobre los productores, Fichte posteriormente los va a subdividir de nuevo, y ahí señala la existencia de los hortelanos, fruteros, jardineros, ganaderos, pescadores, etc.

intercambio y fomenta las relaciones entre los productores. No tiene sentido la producción en masa (sin criterios), con el establecimiento de acuerdos previos que coloquen orden sobre la producción. Por eso el Estado racional fichteano no debe ni puede abandonar su labor en el mercado. La economía debe ser planificada en el sentido estricto de la palabra, pues de ello se puede desprender un orden más racional y popular en el sentido de la preocupación por el tema del bienestar común.

De esta manera, la división social del trabajo tiene lugar en el hecho de que la naturaleza no se deja transformar fácilmente o gratuitamente. No vivimos en un mundo que nos entregue sus productos de manera fácil y sencilla. Al contrario, es lo propio de las leyes de la naturaleza que el ser humano deba trabajar arduamente, y al ser de esta manera, lo más sensato es promover la especialización de la técnica (repetición constante), para que se pueda acceder a niveles mucho más altos de producción. La destreza y la práctica se adquieren con el trabajo cotidiano y por eso la división del trabajo es una necesidad social.

Respecto del primer gremio en el Estado racional, a saber, los productores, Fichte realiza la interesante observación que éstos siempre tienen la posibilidad de ser autosuficientes al producir sus alimentos y no necesitan de los demás en principio. Por ello, tienen una ventaja sobre el gremio de los artesanos que deben, desde luego, primero alimentarse y posteriormente pensar en producir lo que sea. El tema de fondo es que no deben existir diferencias entre productores y artesanos en términos de su existencia, ambos estamentos deben vivir de la misma manera y de forma agradable.

Así pues, las relaciones entre productores y artesanos son obligatorias, y no meramente opcionales. Ambos estamentos se obligan recíprocamente a entregarse lo que realizan mediante su trabajo, y un medio para facilitar dicho intercambio se representa en la figura del comerciante. Su labor consiste en facilitar los intercambios de los objetos producidos tanto por productores como por artesanos. Estos tres estamentos son la base de la nación, y de una forma muy materialista, habría que ocuparse de estos grupos fundamentales porque sin ellos no podría haber posteriormente profesores, militares, intelectuales o cualquier otro estamento. Lo primero es, pues, la base material para la reproducción de la existencia:

Los tres estamentos citados constituyen los componentes fundamentales de la nación. Aquí sólo trataré de las relaciones mutuas de estos componentes fundamentales. Los miembros del gobierno, así como los de los estamentos de profesores y militares, sólo existen y se computan a causa de los primeros. (Fichte, 1988, GA I/7, p 58)

En todo caso, importa señalar que entre los estamentos fundamentales de la nación se materializan una serie de pactos que permiten una racionalidad en la producción y distribución de los objetos necesarios para la existencia. Resulta muy importante mencionar que estos pactos son legitimados formalmente por el Estado, y por otra parte, el gobierno vela por el cumplimiento de los mismos. Esto conlleva a una cuestión, de nuevo, fundamental. El gobierno como administración del Estado debe ordenar y regular. Por ejemplo, en un Estado no

puede haber más no productores de los que pueden alimentarse por parte de los productores. Los ciudadanos eximidos del trabajo sobre la tierra deben ser calculado por el Estado, ello en función de factores diversos como: la fertilidad del suelo, la situación de la agricultura, y, por supuesto, la cantidad de productores activos. Todo esto por el simple hecho de que los productos de la naturaleza, materialmente, son esenciales para que todo lo demás pueda funcionar adecuadamente: “La obtención de productos de la naturaleza es el fundamento del Estado, la suprema norma por la que se rige todo lo demás...” (Fichte, 1988, GA I/7, p. 60)

A nuestra manera de entender, la idea anterior es clave dentro de la discusión sobre el texto fichteano: el orden político de una nación depende enteramente de la base material de producción y de resolución de las necesidades. No tendría ningún sentido la elaboración de productos artesanales o intelectuales sin antes resolver el asunto de la producción material del alimento que le permite a las diferentes clases o estamentos la supervivencia. Esta es la norma por la que se rige todo. Un punto de vista materialista en este nivel: resolver la alimentación y obtención de productos de la naturaleza es la base fundamental de las relaciones socio-políticas.

De esta manera, por ejemplo, sólo cuando las condiciones de producción de alimentos suben considerablemente es que pueden aparecer muchos más artesanos y ello promueve el desarrollo completo de la industria, de lo contrario es labor del Estado colocar límites al desarrollo de la producción industrial. En este punto, Estado es sinónimo de límites, control y orden. “En todas partes hay que posponer lo superfluo a lo indispensable, o a aquello de lo que apenas se

puede carecer; lo mismo ocurre en la macroeconomía del Estado.” (Fichte, 1988, GA I/7, p. 60)

Por lo tanto, una tarea correspondiente al Estado Nación, tal y como lo vislumbra Fichte, asegurarse de reproducir las condiciones necesarias para el desarrollo de la cultura. De esto parece seguirse algo indiscutible: lo superfluo debe siempre ceder espacio a lo indispensable, por ello la producción de artículo de lujo no es una regla cotidiana, sino una excepción. En unos párrafos de un contenido excepcional por sus consecuencias, dice el filósofo:

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 abrigada, antes que alguien se vista lujosamente [...] No vale que uno diga: “Pero yo puedo pagarlo” Es injusto que uno pueda pagar lo superfluo mientras otro cualquiera de sus conciudadanos no tenga al alcance de la mano lo necesario para subsistir, o no pueda pagarlo; y aquello con lo cual paga el primero, de ningún modo es suyo por derecho, si existe en el Estado racional. (Fichte, 1988, GA I/7, p. 61)

La anterior cita es notable por su sentido de la justicia y la implicación que tiene para la configuración básica de las relaciones sociales y políticas. Ciertamente, toda la idea del párrafo se encuentra enlazada con la idea básica de que hay prescindir de lo superfluo para ocuparse de lo impostergable o necesario. Necesario es que todos y cada uno de los individuos que viven bajo

un Estado racional puedan tener acceso a los alimentos, ropa y un lugar donde vivir, mientras que prescindible es el lujo que no satisface estas necesidades elementales. No se trata, desde luego, de un asunto de dinero, porque no es un problema de si puedo pagar por el lujo o no, sino más bien de un problema de naturaleza ético: no hay justicia en una sociedad donde algunos individuos disfrutan del lujo, al mismo tiempo que otros están sumidos en la necesidad absoluta.

En un Estado racional donde los individuos tienen necesidades básicas sin resolver, lo cual se deriva de las obligaciones del Estado por el contrato social, es obligación de esta institución dirigir sus recursos prioritariamente a este sector para atender sus necesidades, pero también de la misma forma el Estado tiene que balancear, limitar y distribuir la cantidad de propiedad que puede llegar a tener un solo individuo, pues de lo contrario se estarían incubando tendencias autodestructivas en el seno de la intersubjetividad que no puede resistir de ninguna manera la universalización del egoísmo y las tendencias egocéntricas que niegan la cooperación y la realización en el marco de la comunidad de seres libres y racionales.

En este sentido, dentro de las funciones del Estado-Nación racional fichteano ni siquiera cabe la posibilidad de dedicarse libremente a cualquier actividad azarosa, y por esta razón el Estado confiere la potestad a los individuos para dedicarse a aquellas actividades que son necesarias, mientras que a aquellas otras que no representan ninguna utilidad social no se les confiere

posibilidad de ser ejercidas, puesto que no tendrían ninguna recepción social.⁷⁶

Aún más, Fichte señala que es labor del Estado vigilar la calidad de los productos elaborados por las personas que elaboran manufacturas, y en general de cualquier persona que ejerce una profesión.

Al respecto del control de la profesión, bien podría decirse que no se trata de una exigencia del todo absurda, puesto que precisamente en el siglo XXI, los Estados modernos controlan el ejercicio de la profesión por medio de los colegios profesionales. Una de las ventajas de este esquema que Fichte construye sobre el Estado-Nación es que el desempleo no parece ser problema alguno, pues de la misma forma en que se construyen restricciones para el ejercicio laboral, igualmente el Estado Nación está en la obligación de gestionar las condiciones para el pleno empleo. Todos los individuos que vivan bajo un Estado, como el propuesto desde la perspectiva fichteana, están en todo su derecho de trabajar y de recibir reconocimiento por su trabajo, pero tienen al mismo tiempo la obligación de producir un producto que sea el óptimo. Respecto de los controles al trabajo en el sentido profesional, se dice en el texto:

... el Estado tiene que examinar mediante unos expertos a todo hombre que manifieste querer ejercer su profesión en un determinado sector

⁷⁶ Ciertamente, no cabe la menor duda que la elección de la vocación y de la profesión debe ser parte de un acto de libertad deseablemente espontáneo, no obstante, cabe preguntarse en todo caso: ¿hasta dónde es eso deseable en el presente? Por ejemplo, ¿no sería deseable pensar que puede existir algún tipo de regulación y de control sobre la cantidad y calidad de los profesionales que se encuentran en el mercado laboral? Si no es la lógica del Estado, por medio de sus instituciones, la que hace un cierto proceso de filtro, ¿a quién debería corresponderle semejante labor?

laboral. A aquel cuyo trabajo no sea al menos tan bueno como el del resto de sus colegas del país, se le impedirá el ejercicio público de su profesión, hasta que la haya aprendido mejor y supere un segundo examen. (Fichte, 1988, GA I/7, p. 62)

El tercer estamento dentro del modelo fichteano es el de los comerciantes. Como se dijo antes, este grupo está en medio de los productores y los artesanos, y su cantidad está determinada en relación a los otros dos estamentos. Siendo que los productores son el estamento clave de todo el conjunto social, habría que sopesar a partir de la existencia de éstos cuantos artesanos y productores pueden existir. Igualmente, pesan sobre la cantidad de los comerciantes, de acuerdo con Fichte, factores como la cantidad de mercancías que se encuentran en circulación dentro de la nación, la situación de la industria.

Por otra parte, como lo es la tónica del gHS, Fichte argumenta a favor de construir regulaciones en torno al comercio, ello en el sentido de que ningún comerciante estará en la posición de distribuir un bien que no tiene consumo directo por parte de la ciudadanía. Esto es una manera de asegurar el trabajo y el disfrute de los resultados del trabajo para el comerciante. Algunos de estos elementos, pueden parecer excesivos en términos de la intervención del gobierno o el Estado en la actividad económica, pero marcan claramente un carácter antiliberal en Fichte. Por ejemplo, veamos:

A esto respondo: en un Estado organizado según principios positivos, no se pueden traer a vender a ninguna casa comercial mercancías cuya pronta

salida no se pueda asegurar, puesto que en la base del Estado ya está calculada, según las posibles necesidades, la cantidad de productos y manufacturas permitidas. (Fichte, 1988, GA I/7, p. 64)

Para Fichte, en relación a lo anterior, es importante remarcar lo relativo a la cuestión de los precios en el Estado y a las finalidades de la actividad libre. Según Fichte, el fin de cualquier actividad libre es la posibilidad de disfrutar de una buena vida. Sin embargo, como es sabido, no cabe la posibilidad de universalizar una noción de este tipo, por cuanto los individuos siempre podrán percibir esto de una manera muy distinta. No obstante, más allá de cualquier relativismo en relación a lo que pueda significar una vida de calidad y de felicidad, debe pensarse en un elemento básico, algo así como un mínimo común denominador, o una unidad básica para la nación. En el caso de los pueblos alemanes o europeos, esa unidad imprescindible sería el pan. Desde luego, esto tampoco puede ser considerado como un elemento universal, y variará mucho en relación al lugar en que nos ubiquemos:

Dejando a un lado por el momento este agrado, si queremos establecer un criterio que nos permita estimarlo positivamente, habría que encontrar alguna cosa que, al margen de lo agradable que pudiera resultar, garantizara la mera subsistencia de la vida, la mera alimentación; alguna cosa que, según el parecer general de la nación, todos deban y tengan que poseer para vivir. Esta cosa es sin duda, entre los pueblos que dese hace

siglos se han acostumbrado a su consumo, el pan. (Fichte, 1988, GA I/7, p. 66)

Aunado a lo anterior, Fichte realiza la consideración de que el trabajo no puede ser considerado como una mercancía entre otras (valor de cambio), sino más bien que éste tiene un valor de uso. Sin lugar a dudas, esto se encuentra asociado además con la idea kantiana de la razón práctica de que el ser humano no vale en tanto que instrumento, sino como fin en sí mismo. Esta idea se defiende con solidez a lo largo del gHS, a saber, no se puede ni se debe deshumanizar al trabajador convirtiéndolo en un instrumento al favor del capital o de la industria, ni tampoco animalizándolo en el sentido de reducir su condición humana a la mínima expresión. El trabajo tiene un elemento de dignificación que es inseparable de su concepto, empezando por el hecho de que mientras se trabaja se debe contar con las posibilidades materiales para una buena vida. El elemento más fundamental de estas condiciones lo representa el alimento, en concreto, la unidad básica por excelencia, es decir, el pan, como fue señalado antes:

El trabajador tiene que disponer de la posibilidad de vivir mientras trabaja; además, en caso de que fuese necesario un tiempo de instrucción, hay que contar con él y repartirlo entre su período laboral. Por tanto, tiene que recibir a cambio de su trabajo tanta cantidad de grano como consumiría si sólo viviese de pan durante toda su vida. Pero, puesto que además de éste

también necesita otros productos alimenticios, puede cambiar éstos por el grano que le sobre... (Fichte, 1988, GA I/7, p. 66)

De esta manera, el pan es el producto alimenticio fundamental (que debe ser considerado como medida básica para fijar los precios a lo interno del Estado racional), y la principal razón que lo convierte en este patrón absoluto es su facilidad para ser producido, ello en términos de la cantidad de tiempo invertido que es necesario, fuerza de trabajo, componentes básicos y demás: "El producto alimenticio al que se ha conferido un valor absoluto, y que ha sido designado patrón de todas las otras cosas, puede haber recibido ese rango sólo por el hecho de que se obtiene de una forma sumamente fácil. (Fichte, 1988, GA I/7, p. 67)

En coordinación con la idea anterior, Fichte introduce el importante tema del ahorro o del excedente, y nos señala que la distribución de éste debería de realizarse siguiendo la idea de garantizar una buena vida para todos los ciudadanos de la nación. Ahora bien, en este sentido, sería necesario realizar un ordenamiento en la distribución de los alimentos, ello dependiendo del estamento al que se pertenezca socialmente. El argumento fichteano sigue el siguiente esquema: no es lo mismo (teóricamente) las necesidades de alimentación de un campesino cuyo trabajo es mecánico y requiere de mucha fuerza, que las necesidades de un intelectual o de un científico cuyo trabajo es mucho más pasivo y menos demandante en términos físicos. Estas diferencias marcan la necesidad de una distribución del alimento en razón de las labores que se realizan dentro del Estado.

Más allá de cualquier diferencia entre los individuos, es necesario remarcar que aquí se trata de una distribución cuya finalidad tiene un criterio ético y político básico, como lo es el de garantizar una calidad de vida adecuada para todos los miembros del Estado-Nación, ello porque el fin del Estado es otorgar a cada quién lo que le corresponde, o, dicho en otras palabras, lo que es de cada quién, como fue señalado antes. Las consecuencias de esto son fundamentales, a saber, lo que es de cada quién no lo es por el azar o la fuerza, sino por la justicia. Cada uno de los individuos de una sociedad sirve al Estado y a la Nación, a sabiendas de que encuentra posteriormente en este espacio la realización individual o la posibilidad de disfrutar de una serie de bienes colectivamente obtenidos. Trabajar para todos en este sentido es trabajar para mí. El bienestar de los otros necesariamente es mi propio bienestar. Esto conduce a una situación donde nadie puede enriquecerse de manera extraordinaria, ni tampoco empobrecerse hasta el extremo: “A todos los individuos les está garantizada la continuidad de su situación, y por eso también le está garantizada al todo su continuidad en paz y un justo reparto de bienes entre sus miembros.” (Fichte, 1988, GA I/7, p. 68)

De todo esto, paulatinamente, Fichte va deduciendo en su pensamiento la necesidad absoluta de un Estado comercial cerrado. Si el objetivo final de toda administración del Estado es conseguir una distribución justa de los bienes, que le dé a cada quién lo que es suyo, y lo necesario para alcanzar una vida buena, esto se pone en riesgo al permitir el intercambio comercial de los ciudadanos de la nación con extranjeros. ¿Cuál es la razón de esta tesis? Sencillamente, señala Fichte, al intervenir un extranjero en la economía nacional se produciría con ello un desequilibrio en los intercambios comerciales, pero ante todo se trataría de

una situación de alguien que interviene en el mercado interno, pero no está sometido a las leyes del Estado. Esto sería una paradoja, puesto que todos los que desean intervenir en las dinámicas internas de comercio deben necesariamente someterse al derecho del Estado y sus leyes. La presencia del intercambio comercial entre los ciudadanos de un Estado Nacional con otro termina por debilitar la capacidad que tiene el Estado racional para poner a cada quién en propiedad de lo que le corresponde (o sea, no se cumple la tarea esencial del Estado), y por ende debería ser cancelada cualquier actividad de esta naturaleza.

De lo anterior se desprende con claridad, en la mirada filosófica de Fichte, la existencia de un Estado comercial cerrado, además de jurídicamente clausurado, en el sentido de que los que deciden vivir bajo este Estado deben necesariamente cumplir todas sus leyes por completo y sin ninguna restricción. Si deseo vivir en un Estado comercial cerrado entonces me comprometo a seguir todas las reglas estipuladas por dicho Estado, de lo contrario tendría que aceptar el vivir en otros lugar y bajo las reglas de otro Estado. Estos son dos elementos, como se verá más adelante, que se acompañan necesariamente, clausura jurídica y clausura comercial. Para ser más preciso, la primera es condición necesaria de la segunda:

...entonces todos los intercambios que se efectúen en el Estado deben ser organizados del modo indicado anteriormente; y, para que esto sea posible, la influencia incontrolable del extranjero debe ser excluida; y el Estado racional es un Estado comercial cerrado, lo mismo que es un reino cerrado

de leyes e individuos. Todo hombre viviente es un ciudadano del mismo, o no lo es. (Fichte, 1988, GA I/7, p. 69)

3.5. Los sectores laborales en el Estado Racional

Los seres humanos, por el mero hecho de serlo, merecen y están provistos de cierta dignidad que es irrenunciable. Como fue señalado anteriormente, el hombre no es un medio sino un fin en sí mismo. Esta idea central de la moral de inspiración kantiana es imprescindible para entender el pensamiento de Fichte. Por eso, el ser humano debe trabajar y transformar su entorno natural, pero no lo hace como una bestia de carga, que una vez exhausto se detiene para luego de un descanso comenzar de nuevo la faena.⁷⁷ Por ello mismo, es que el ser humano: “Debe trabajar sin miedo, con ganas y alegría, y disponer de tiempo libre para elevar su espíritu y sus ojos hacia el cielo, ya que ha sido creado para la contemplación de éste.” (Fichte, 1988, GA I/7, p. 71) En este sentido, el bienestar colectivo o de la Nación es lo más importante en el proyecto del Estado-Nación que se propone Fichte. No se trata en ningún momento del bienestar de individuos aislados, sino de la colectividad misma, porque el bienestar

⁷⁷ Consideramos encontrar en este apartado del GHS un muy interesante antecedente del análisis del joven Marx en los Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844. Precisamente en ese momento en que el sistema económico capitalista reduce al trabajador a la animalidad, y termina por convertirlo en una “bestia de carga” en palabras de Fichte. Al respecto, se lee en Marx (1980): “De esto resulta que el hombre (el trabajador) solo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal.” (pg. 109)

meramente individual es la mejor manera de mover el supremo malestar de la nación.

En pocas palabras: quién tiene derecho a un fin, también lo tiene a los únicos medios que conducen a él. Cada pueblo tiene derecho a querer que aumente su bienestar. Esto sólo es posible si se divide el trabajo en distintos sectores. Por tanto, el pueblo tiene derecho a querer esto; y la institución creada para satisfacer y mantener todos sus derechos, el gobierno, tiene el deber de procurar que ello acontezca. (Fichte, 1988, GA I/7, p. 72)

De esta manera, la división social del trabajo no es un mero capricho por parte del Estado y del gobierno, pues está inscrito en su función básica y elemental, dar a cada quién lo suyo, lo que le corresponde para poder mantener una vida digna y libre de preocupaciones grandes. Si tengo derecho al fin de vivir trabajando no como una “bestia de carga” sino como un ser humano realizado, con una dignidad que me acompañe, y además con un sustento elemental para mi familia y mi mismo, entonces se sigue sin duda que tengo derecho a los medios conducentes a tal fin. Para aumentar el bienestar, esa es la tesis de Fichte, no hay otra vía más que la del trabajo, pero un trabajo planificado, ordenado y sistemático, donde el Estado procura un balance general entre las distintas necesidades sociales y por ende buscar un equilibrio entre los estamentos o sectores sociales. En conformidad, el Estado no puede ni debe permanecer indiferente frente a la distribución y división social del trabajo, porque

solamente mediante este medio se puede conseguir finalmente una prosperidad para todos los integrantes de la comunidad de seres racionales y finitos.

3.6. Los impuestos pagados al Estado y el dinero

El Estado racional fichteano debe ser sostenido mediante la contribución económica de los diferentes estamentos, a excepción de los estamentos sociales como los educadores, juristas o los que defienden a la nación de las amenazas internas y externas. A estos sectores, no se les exige algo tangible o sensible, sino que su trabajo es la mejor manera que tienen para contribuir al desarrollo de la Nación. Esto puede considerarse ya en sí mismo como una forma de pago en esta perspectiva.

Si bien es cierto la contribución económica de los estamentos es clave, dice Fichte, no es conveniente en ningún momento, que el Estado racional se exceda en la cantidad que les pide a sus ciudadanos, o, en otras palabras, que exija más de lo que necesita. A los funcionarios públicos se les debe pagar lo que sea necesario, puesto que son ellos específicamente los que velan por el bienestar y el derecho de los demás, y al ser de esta manera, no sería justo que vean lesionados sus propios derechos. Todas estas ideas sobre los impuestos se cierran con esta justa idea: “Cada cual paga la parte que debe pagar.”⁷⁸ (Fichte, 1988, GA I/7, p. 74)

⁷⁸ Una vez más, con claridad, me parece ver en esta formulación una manera de enunciar un concepto de justicia distributiva. Cada quién debe contribuir en la medida de sus posibilidades a lo interno del Estado, es decir, cada uno de los estamentos contribuye económicamente en la medida de sus ingresos. Cualquier otra cosa sería contradictoria, puesto que sería colocar el peso del mantenimiento del Estado en

Ahora bien, la introducción del dinero como un elemento de cambio y que tiene un valor asignado con carácter previo al intercambio de cualquier mercancía es clave para el Estado racional propuesto por Fichte. El dinero es importante porque de lo contrario la economía se convertiría sencillamente en una economía de trueque o de intercambios, cosa que sería muy rudimentaria y que no corresponde con el espíritu de la propuesta del gHS fichteano. Al contrario, la tesis defendida por Fichte es la de una sociedad con una economía altamente regulada, planificada y organizada necesitada de este elemento de intercambio como es el dinero. Cabe preguntarse, en este sentido, ¿cuál es por lo tanto la función básica del dinero? Se convierte en un medio de cambio entre los ciudadanos, un signo del valor de las cosas, una abstracción respaldada por el Estado: “Por consiguiente, tanto en el Estado racional como en todos los Estados cultos, habría que introducir un medio de cambio especial, que sirviese de signo de todo valor: el dinero.” (Fichte, 1988, GA I/7, p. 78)

Por otra parte, como muy bien lo señala Cordero (2017) el cierre comercial del Estado se robustece cualitativamente por el uso interno de una moneda nacional, y además en el hecho de que la moneda nacional no es lo mismo que el dinero, porque mientras el dinero es una abstracción, que fija el valor de un objeto dentro de un espacio económico determinado, la moneda es portadora de valor simbólico y de un Estado que refuerza su política nacional, y que no está dispuesto a renunciar a la plena autonomía económica. De esta manera, una vez

aquellos que menos tienen, ignorando las diferencias que puedan existir entre los estamentos sociales. Una estructura impositiva amparada en estos principios fichteanos debería ser progresiva y no regresiva, a saber, idéntica para todos los ciudadanos, sin importar sus diversas condiciones particulares.

llegados a la conclusión de que la mejor manera para el Estado es el cierre comercial y jurídico de sus fronteras, es decir, que este es el medio correcto para poder cumplir su labor determinante en la sociedad, entonces el uso de una moneda nacional es esencial, porque ella será el auténtico medio para realizar todas las operaciones comerciales del mercado interno.

Ahora bien, el valor del dinero en el Estado Nación no es azaroso o fijado caprichosamente por el mercado. Tampoco puede dejarse al criterio de las personas individuales, sino que igualmente el Estado se encuentra en la obligación de introducir controles para que su valor sea invariable: “A esto respondo: es evidente que se introducirá el dinero en el Estado racional, pero su valor será invariable, o al menos no puede modificarse sin la intervención del mismo Estado, que también en esto tiene que seguir principios fijos.” (Fichte, 1988, GA I/7, p. 78) El dinero es simplemente un medio de cambio para poder poner en circulación las diferentes mercancías. Todo esto se encuentra en los principios de la división social del trabajo considerados anteriormente:

Ahora ha aparecido un nuevo medio de cambio entre mercancía y mercancía. Pero esta conclusión es evidente; y la facilidad requerida para traducir la mercancía a dinero, y el dinero a mercancía, se deriva naturalmente, una vez que se ha introducido el dinero, de los principios del comercio introducidos anteriormente. (Fichte, 1988, GA I/7, p.79)

Remarcamos el asunto de que en el fondo se trata aquí de la introducción de una moneda nacional que acompañe el proyecto de constitución del Estado-

Nación soberano y con plena capacidad de organización propia. El elemento de la moneda nacional además resulta de enorme importancia en la discusión sobre la clausura comercial del Estado puesto que se puede transformar cualquier mercancía en moneda, y es únicamente esta moneda la que reconocen los habitantes de dicho Estado. Cualquier otro tipo de moneda del extranjero pierde su sentido y se convierte en un objeto sin ningún valor de cambio en la economía nacional. A partir del decreto de una moneda nacional se empezaría a circular entre los habitantes de una Nación el uso de dicho símbolo con los fines de permitir el intercambio entre los estamentos sociales.

De esta manera, los diferentes estamentos sociales pueden comerciar sin problema alguno gracias a la existencia de este intercambio que facilita la moneda nacional. Se trata de una especie de pacto social respaldado por el Estado, donde cada uno de los individuos intercambia con los otros bajo la suposición estable de que todos habremos de aceptar sin problemas la moneda nacional. La pregunta de que podría suceder si la moneda nacional llega al extranjero, y si será aceptada en otras economías es ociosa por cuanto comercialmente el extranjero no es importante o casi no existe. En concordancia con lo anterior, a saber, la importancia de la moneda nacional, el Estado debe procurar que su moneda no sea posible de ser imitada o fabricada con facilidad por algún grupo de personas. La técnica para la fabricación de la moneda nacional debe estar en posesión exclusiva del Estado. Si bien es cierto, el dinero no es nada en sí mismo, y sólo por el valor que le atribuye el Estado, es necesario prevenir que haya falsificaciones de la moneda.

Así pues, debe ser imposible la falsificación del dinero; éste debe ser de una calidad y naturaleza tales que sólo el Estado pueda confeccionarlo. No es éste el lugar para hablar de semejante asunto; pero tampoco diré cuál lo es, aunque lo pueda saber, pues esta cuestión no es objeto de comunicación pública. (Fichte, 1988, GA I/7, p. 82)

Ahora bien, siendo la moneda un elemento esencial para que se pueda desarrollar con normalidad el comercio entre los ciudadanos, cabe legítimamente cuestionarse sobre qué sucedería si muchos de los ciudadanos, al mismo tiempo, deciden retirar una buena parte del dinero de la circulación en el mercado, con el objetivo legítimo del ahorro. Por ejemplo, sería muy normal que una buena parte de la población decida ahorrar con el fin de prever cualquier clase de situación imprevista, donde la enfermedad no permita el desarrollo del trabajo con normalidad. En ese caso, el ahorro se vuelve una herramienta necesaria para mitigar los efectos de una condición que impide el trabajo. Igualmente resulta de toda forma necesario que los individuos de un Estado comercial cerrado planifiquen su futuro, concretamente el momento en que llegue la edad de la vejez o del retiro del trabajo asalariado. Desde luego, en esas condiciones será necesario recurrir a los medios del ahorro como un mecanismo para evitar cualquier tipo de circunstancia adversa.⁷⁹

⁷⁹ Considero una ausencia en estas consideraciones de Fichte el hecho de que no se mencione explícitamente la necesidad de que el Estado maneje o constituya un fondo de recursos económicos a partir del trabajo de las personas, con lo cual una vez llegado el momento de una edad del retiro para estas personas, se les pueda otorgar una renta vitalicia que los acompañe eventualmente hasta el momento de su fallecimiento, o inclusive, para que acompañe a sus familiares en el caso de quedar desamparados ante la ausencia de su familiar. De igual manera, no aparecen en estas consideraciones la

Dicho brevemente: el objetivo de todo trabajo, además del de satisfacer nuestras necesidades vitales, es el de permitirnos vivir algún día a nosotros mismos y a nuestros seres queridos de la renta del mismo. Según la intención del que ahorra, el dinero retirado debe retornar a ella en cualquier momento. (Fichte, 1988, GA I/7, p.82)

En la anterior idea se expresa con claridad la doble función del trabajo: por un lado, los frutos del trabajo deben ser suficientes como para permitirnos vivir con tranquilidad, satisfaciendo todas nuestras necesidades principales y las de nuestra familia, de manera tal que podamos llevar a cabo una vida agradable, libre de los males asociados a la carencia de condiciones mínimas para realizarnos libremente en el mundo. Por otra parte, el trabajo es fundamental porque nos permite ahorrar, lo cual equivale a retirar del mercado una porción de dinero para guardarla, y eventualmente vivir de esas rentas. Ese dinero ahorrado no desaparece de la circulación por completo, sino que se guarda temporamente, para posteriormente regresar de manera paulatina al mercado, y seguir permitiendo el intercambio de los bienes y servicios. Siendo así, el Estado debe tener presente esta situación para elaborar una suficiente cantidad de moneda y que no haya escasez en algún momento de la misma.

idea fundamental de que sería necesario pensar en un fondo económico para aquellas personas que por diversas razones de salud pierdan su capacidad de trabajar, con lo cual sería necesario otorgarles una pensión por invalidez para ellos y sus familias.

3.7. Derecho de propiedad

Este apartado del gHS se presenta como una aclaración adicional a los principios establecidos sobre el derecho de propiedad, tal y como son considerados desde la perspectiva fichteana. La primera consideración, como ya se ha explicado antes, es que el Estado racional tiene tres estamentos principales (no se excluye la posibilidad de otros más), y cada uno de estos estamentos está relacionado con los otros. Al ser de esta manera, no pueden permanecer separados o aislados, sino que interactúan constantemente, razón por la cual el Estado debería de limitar el número de los miembros de cada uno de los estamentos, de manera tal que no pueda haber un número infinito en cada uno de ellos, sino que deberían de utilizarse criterios racionales para distribuir de acuerdo con las necesidades sociales. Esto quiere decir que es una labor inherente a las tareas del Estado la planificación respecto de qué cantidad de miembros de los diversos estamentos son requeridos, es decir, cuantos productores, comerciantes o artesanos se requieren para el óptimo funcionamiento del Estado comercial cerrado. Una vez más, esto no es un número azaroso, sino que debe responder a un criterio claramente establecido para alcanzar el fin principal del Estado.

Aunado a lo anterior, Fichte encadena todos estos elementos a su teoría de la propiedad. ¿En qué sentido se realiza esto? En un sentido básico, a saber, si la teoría de la propiedad se puede demostrar inconsistente o problemática por su planteamiento, entonces todo lo demás igualmente estaría en una situación carente de fundamento. Como es de esperar del tratamiento sistemático de este

pensador, no se puede aceptar sólo una parte de su propuesta en relación con la división social del trabajo y los estamentos, así como lo relacionado a la clausura comercial del Estado. Aceptar la teoría de la propiedad implica aceptar los elementos anteriormente desarrollados, siendo que estos se encuentran en una relación de coordinación y dependencia de esta teoría. Justo en este punto, Fichte insiste en las debilidades que tienen todas las teorías de la propiedad en relación con la suya, y argumenta en relación del porque deberíamos de considerar su teoría como una forma superior. La propiedad se encuentra, para Fichte, en el corazón de su teoría sobre el contrato de ciudadanía:

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.
(Fichte, 1988, GA I/7, p. 85)

De esta manera, se puede afirmar que lo esencial de una teoría de la propiedad no debería consistir en el control de objetos particulares, de cosas aisladas, objetos, sino en la posibilidad o derecho exclusivo de ejercer acciones libres sobre tales objetos, es decir, en un ámbito de libertad o radio de acción

libre dentro del cual se encuentran contenidos una variedad de objetos.⁸⁰ Ejercer la acción sobre un objeto implica un fundamento de la posesión, es decir, en cuanto eso significa la capacidad de alguien para desplegar su acción libre sobre un objeto: “En oposición a estas teorías, la nuestra pone la propiedad primaria y originaria, fundamento de todas las otras, *en un derecho exclusivo a una determinada actividad libre.*” (Fichte, 1988, GA I/7, p. 85)

Así de esta manera, por ejemplo, Fichte es contundente en relación con la propiedad de la tierra o del suelo. No hay un derecho natural específico a la propiedad del suelo, fundado en un criterio más allá del reconocimiento social o el pacto social (contrato de ciudadanía/propiedad). Siendo riguroso, desde el punto de vista fichteano, nadie es dueño del suelo, sino de hacer un cierto uso de éste⁸¹, como puede ser el uso para sembrar. Con la idea de que la tierra es de Dios, y solamente él puede ser considerado dueño en el sentido estricto, mientras que el ser humano únicamente tiene la capacidad de aprovecharse de ella, se cierra esta idea:

⁸⁰ Esta tesis ha sido desarrollado en conjunción y armonía con las ideas desarrolladas tanto en la GWL de 1794, así como en la doctrina del derecho natural. En nada se separa de lo que ya ha sido defendido en esos otros ámbitos, por lo cual Fichte se muestra congruente con lo defendido previamente y ahora le da una aplicación en el ámbito del GHS.

⁸¹ Desde Fichte, a nuestra manera de entender, si alguien tiene control temporal de una parte del suelo, pero no hace ningún uso de esa tierra, entonces no debe ser dueño de nada. No existe desde esta perspectiva un uso ocioso de la tierra, es decir, la capacidad de poseer tierra para no hacer nada con ella. Siempre habrá alguien que pueda necesitar del suelo y hacer un buen uso de este, por lo cual, si el suelo no se usa, entonces habría que eliminar el derecho al control de ese recurso. En América Latina este es un problema muy importante, sobre todo en países tan enormes como Brasil, donde los campesinos han tenido que emprender luchas históricas para ganarse el derecho a un espacio de terreno. Este el caso emblemático del Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra.

Ahora bien, es importante señalar que la riqueza de la teoría fichteana sobre la propiedad, desplegada originalmente en el GNR (como se ha visto en el capítulo dos de esta investigación), se encuentra ampliada en este apartado del gHS, y ello descansa en el hecho específico de que no se considera a la propiedad como un acceso de objetos o control de objetos en específico, sino que Fichte va mucho más allá, y discute la estructura fundamental que sostiene a la propiedad. Impedirle a alguien acceder a su propiedad no sería un acto consistente con privarle el acceso a un objeto en concreto, sino que es una condición que pasa por negarle la posibilidad de la libre acción dentro de un espacio determinado sobre los objetos allí contenidos. Al llegar esta condición, la propiedad se vería limitada o anulada y por ende se anula toda posibilidad de realización personal. Por ello mismo, no cabe la negación de la acción de un individuo sobre una porción del mundo, además de excluir concomitantemente a otros de ese ámbito de acción, y más bien es el deber permanente del Estado verificar que esto se cumpla para cada uno de los miembros de la comunidad humana. Veamos:

De todo esto se deduce que no existe ningún derecho de propiedad sobre las cosas sin que exista el derecho a impedir a todos los hombres actuar sobre las mismas; sólo la ausencia o la presencia de una tal actividad ajena revela el respeto o no respeto a mi derecho de propiedad. Por tanto, este derecho a excluir la actividad ajena es el verdadero lugar donde reside el derecho de propiedad sobre las cosas. [...] Por consiguiente, el fundamento de todo derecho de propiedad reside en el derecho a excluir a otros de

cierta actividad libre, sólo reservada para nosotros, y de ningún modo en la posesión exclusiva de objetos. (Fichte, 1988, GA I/7, p. 87)

En concordancia con lo anterior, el momento intersubjetivo o de reconocimiento de la propiedad no es nunca ignorado por Fichte, porque es esencial a sus principios filosóficos. Nadie puede decir “esto es mío” o “puede ejercer su libertad sobre este espacio” sin que ello haya sido reconocido y posibilitado por los demás individuos que comparten mi espacio social. Es un pacto de todos con todos (de aquellos que se afectan mutuamente), donde aparece dibujada la posibilidad de la propiedad. Un pacto derivado, como se ha señalado anteriormente, del contrato de ciudadanía. Al haber un pacto de todos con todos, eso genera una fuerza o legitimidad que no podría encontrarse en ningún otro acto: ya nadie podría decir que no está obligado a reconocer lo que es de los demás, puesto que se ha sometido conscientemente a un pacto de protección y de no agresión de los demás. Por ello, quién no respete este ámbito o espacio de libertad de cada unos de los individuos, debe someterse a la coacción del Estado. Pasada la etapa básica del pacto social y de la definición de los ámbitos de ejercicio de la libertad, se cumple un elemento esencial:

El derecho de propiedad, que hay que describir así, tiene su fundamento jurídico, su fuerza jurídica constrictiva, sólo en el pacto de todos con todos (es decir, de todos los que pueden ejercer los unos sobre los otros una influencia recíproca). (Fichte, 1988, GA I/7, p.88)

Desde luego, dentro de este derecho de propiedad descrito por Fichte, no puede quedar al azar el asunto central del espacio de libertad en que se puede ejercer la acción propia. Para colocar los límites de la acción debe haber un acuerdo entre los individuos, un tipo de acuerdo que se realiza o encuentra su posibilidad y fuente misma desde la libre voluntad. Esto no es un acto natural ni dado para una vez y siempre, pues más bien se trata de una decisión política o de un acuerdo que armoniza los intereses de los individuos. Cada uno de los individuos debe comprometerse a renunciar a una esfera determinada de la actividad (no puede ser infinita ni ilimitada), y por lo tanto ese espacio sería uno donde no puede llegar a inmiscuirse. A cambio de esa renuncia, recibo como recompensa la misma condición, los demás renuncian igualmente a un espacio de ejercicio de la libertad o quedan excluidos de ciertos espacios. En el fondo, por lo tanto, se trata de un pacto que permite la armonización de las libertades, pero no de una cuestión que debe quedar librada a la buena suerte de cada quién, porque ese procedimiento solo puede traernos una ruina social.

En un sentido más amplio que el anterior, habiendo atendido el asunto de la esfera de libertad que le corresponde a cada uno, cabe el asunto de preguntarse: ¿qué sucede si en el pacto social de distribución de las acciones libres y en la determinación de los límites de esas acciones, alguien se quedara aislado sin haber conseguido su campo de acción libre? Esto sería un sin sentido en la teoría fichteana de la propiedad. Nadie puede privarse de su derecho a la libre acción sobre un campo determinados de objetos, pero en todo caso las consecuencias de no tener dicha esfera de actividad son desastrosas, porque implicaría un individuo fuera del pacto social, que, así como no tiene ningún

derecho para sí, tampoco se encuentra obligado a respetar la libre acción de los demás. Si no ha recibido nada, entonces no tiene por qué dar nada a cambio. Esto supone un estado de naturaleza o de eventual guerra para recuperar lo que le ha sido enajenado, y ningún grupo de individuos tiene el derecho de privar a otro de su derecho. Por supuesto, el Estado de naturaleza en el sentido de una guerra de todos contra todos es absolutamente indeseable, porque allí donde gobierna la fuerza bruta no puede gobernar la razón, es decir, los mejores criterios de acción y de planificación:

Quién no ha recibido nada como propio y con exclusividad, no ha renunciado a nada; está aislado con relación al derecho, puesto que no ha participado en el reparto, y conserva su pretensión originaria de hacer en todas partes lo que quiera. (Fichte, 1988, GA I/7, p.88)

En definitiva, todo el planteamiento del gHS gira en torno a la idea de que es determinación del Estado asegurar condiciones de existencia básicas para cada uno de los ciudadanos, es decir, conseguir que cada quién tenga un espacio para ejercer sus acciones libres y con ello pueda obtener los recursos necesarios para su subsistencia. De lo contrario, toda la existencia colectiva se encuentra permanentemente amenazada por aquel que no tiene por qué guardar ningún respeto o aprecio por un lugar donde nadie lo ha reconocido. En este sentido, el Estado no deja las cosas libradas al azar de cada uno, ni pretende que las cosas se arreglen solas por mecanismos desconocidos como los del mercado o la “mano invisible”: “Decir “todo esto se arreglará por sí mismo, cada

cual encontrará siempre trabajo y pan”, y dejarlo depender de la buena suerte, no es decoroso para una constitución completamente legítima.” (Fichte, 1988, GA I/7, p. 90) Por lo tanto, el cierre comercial del Estado sólo es posible en la medida en que ninguno de los individuos que conforman una sociedad carece de los medios para satisfacer sus necesidades elementales. Si un solo individuo no llegar a tener lo básico para la subsistencia, entonces se impide la existencia del Estado comercial cerrado.

3.8. Historia contemporánea

En esta sección del gHS, Fichte parte de la tesis de la unidad de los pueblos europeos, que solamente se resquebraja con la disolución de las viejas instituciones del imperio romano, así como con la introducción de las diferentes aristocracias en los pueblos de Europa. La constitución del Estado moderno, elemento de carácter fundamental, está relacionada con la división y la separación de pueblos que en algún momento se comportaron como si fuesen uno sólo. De esta manera, el Estado moderno es sinónimo de la ruptura de esa unidad antigua en la cual no habían fronteras ni comerciales ni políticas. Precisamente, la nueva condición de esta situación permite la eventual realización de un proyecto como es el de un Estado comercial cerrado. En la antigua Europa no cabe la posibilidad de la instauración de un Estado comercial cerrado: “Los diversos Estados de la Europa cristiana son piezas separadas de un todo inicial, y piezas de una dimensión determinada generalmente por el azar.” (Fichte, 1988, GA I/7, p.94)

Frente a cualquier crítica de orden liberal al Estado, para Fichte la figura del Estado en Europa ha sido históricamente débil, y no se puede hablar de una presencia realmente fuerte frente a la cual tomar distancia crítica. El argumento defendido es el siguiente: el libre comercio y la apertura de las fronteras para el intercambio comercial es propio de naciones que aún no se han independizado y que conforman una sola unidad. Este es el caso de la Europa de la temprana modernidad (siglo XVI) donde hay una unidad entre los distintos territorios y las colonias anexionadas al territorio europeo. El punto de Fichte es que la progresiva constitución de los Estados debería traer como consecuencia no el establecimiento de una red de libre intercambio de mercancías entre los Estados, sino más bien una clausura comercial. El argumento tiene su buena lógica: ausencia de Estados se traduce como libertad y ausencia de barreras para realizar emprendimientos comerciales, pero con la presencia de fuertes aparatos estatales lo normal sería la ruptura de esos lazos de comercio fluidos para ser sustituidos por clausuras comerciales, donde cada nación busca su propio interés y provecho a lo interno, que es el al fin y al cabo, el provecho de sus propios ciudadanos.

En este contexto, Fichte se interesa por dejar bien en claro lo que sería, desde su punto de vista, la labor fundamental del Estado nacional moderno, y esa labor es consustancial con la cuestión del Estado comercial cerrado. La labor no se puede realizar en el contexto de una apertura comercial, porque ella implica necesariamente un Estado que perjudica o sale perjudicado en la relación comercial con otro. Por esta razón, la necesidad de un Estado comercial cerrado termina imponiéndose, y he aquí otra razón más para añadir:

No se ha tenido en cuenta el deber fundamental del Estado: ante todo, poner a cada uno en la posesión de lo que le corresponde. Pero esto último no es posible más que suprimiendo la anarquía del comercio, lo mismo que se ha suprimido poco a poco la anarquía política; y cerrándose el Estado en tanto que Estado comercial, lo mismo que se ha cerrado en su legislación y en su judicatura. (Fichte, 1988, GA I/7, p.95)

De esta manera, la apertura comercial habría que entenderla como propia de la situación donde la unidad de Europa estaba claramente dada o garantizada, pero desde el momento en que se avanza en la constitución de Estados nacionales independientes y soberanos (es decir, desde el siglo XVI en adelante) el comercio libre entre naciones saldría sobrando en el esquema histórico, porque ahora cada nación inevitablemente tendrá la intención de proteger sus propios productos y productores, establecer límites y regulaciones al comercio de manera tal que al final el balance sea positivo y no lesivo para los intereses particulares de cada Estado comercial. Fichte construye en este espacio una reflexión que hace evidente estas prácticas heredadas del pasado, y que no necesariamente corresponden con lo más deseable que se pueda materializar en las condiciones de una Europa moderna y que contiene la figura de los Estados-Nacionales. En todo caso, resulta importante resaltar la actitud filosófica de crítica permanente en el espíritu del texto fichteano, mismo que no da nada por sentado o por normal hasta que no haya sido puesto en discusión. No es la tradición la que define si algo puede o debe considerarse como deseable, es su puesta en discusión y el sometimiento de eso a la crítica:

Esos sistemas que postulan la libertad de comercio, esas pretensiones de querer tener mercados y comprar en todo el mundo conocido, nos han sido transmitidos desde la mentalidad de nuestros antepasados, a los que les venían bien; nosotros los hemos aceptado sin previo examen y nos hemos acostumbrado a ellos, y no es fácil sustituirlos por otros. (Fichte, 1988, GA I/7, p.95)

Finalmente, una razón meramente práctica, pero poderosa, para proceder con la clausura del Estado comercial tiene relación con el hecho de que el Estado no puede del todo satisfacer las necesidades en su totalidad con un costo bajo para los ciudadanos, si eso depende de la importación, es decir, de criterios externos y no controlables o manipulables por el Estado Nacional.⁸² Es cierto que ocasionalmente debe quedar la puerta abierta para que el Estado pueda adquirir de parte de otros Estados algún producto que le sea necesario y que no exista en buena cantidad dentro del propio Estado. En este sentido, sería necesario que el Estado pueda tener algunas reservas de moneda internacional para comerciar en caso de necesidad. Lo cierto del caso, lleva razón Fichte en ello, es que si un Estado depende de la importación y no de la producción local

⁸² En Costa Rica, por ejemplo, durante la reforma neoliberal de los años 80's e inicios de los noventas, se defendía la idea de que la producción nacional de alimentos era muy costosa, y que por lo tanto debía de eliminarse paulatinamente para dar paso a la importación de los productos básicos de la canasta básica. De esta manera, productos de consumo diario como el arroz y los frijoles dejaron de producirse paulatinamente para empezar a ser comprados en el extranjero. Desde la lógica política del GHS de Fichte esto es colocar al Estado Nacional en una condición de desprotección absoluta, quedando a la merced de los intereses internacionales, con lo cual el Estado queda privado de poder cumplir su labor esencial: dar a cada quién lo suyo.

se condena a una serie de amenazas permanentes que lo ponen en riesgo. Eso sería inaceptable tomando en cuenta la necesidad de un Estado racional que encarne los principios de la *Doctrina de la Ciencia*, a saber, de la misma manera en el Yo se autopositiona en el mundo (parágrafo 1 de la GWL), así de la misma forma el Estado debe ser capaz de regularse a sí mismo sin depender de ningún otro Estado o de un mercado internacional que lo provea de las necesidades de sus ciudadanos.

3.9. Desde el Estado real hacia el Estado racional

Tomando en cuenta todo lo anterior, en este punto, Fichte se cuestiona: ¿cuáles son las condiciones básicas para que se realice el cierre de un Estado comercial? Este es quizás el punto crucial del texto, el momento en que más se pondrán en uso las aplicaciones prácticas de los principios filosóficos. Habiendo expuesto anteriormente los principios filosóficos en el libro primero (tesis), la historia contemporánea en el libro segundo (antítesis), ahora procede seguir con las medidas que deben implementarse para la transición desde el orden existente hacia un Estado racional, a saber, el libro tercero, intitulado política. En este punto radicaría, en las palabras del propio Fichte la determinación más detallada del objetivo de este libro.

En primer lugar, Fichte plantea que antes de proceder con la clausura comercial, convendría que el Estado realice una labor de resolver todas las necesidades elementales que se puedan presentar a los ciudadanos de una Nación. Esas necesidades consisten, básicamente, en obtener todos los

elementos que la Nación puede perder una vez realice el proceso de clausura comercial. En este sentido, se demuestra una vez más la capacidad de prevención que se le adjudica a un gobierno a cargo del Estado racional, tal y como lo expone el autor. Nada debería quedar librado a la libertad del mercado (caos comercial), sino que es una tarea directa del gobierno ordenar las labores del Estado y tomar todas las previsiones que sean necesarias:

Por tanto, un gobierno que fuese a cerrar el Estado comercial debería haber introducido y conseguido antes la fabricación nacional de todas las manufacturas necesarias para sus ciudadanos, además de la producción de todos los productos auténticos o sustitutivos, hasta el momento usuales o imprescindibles para los trabajos de transformación en las fábricas; y ambas cosas, en la cantidad necesaria para el país. (Fichte, 1988, GA I/7, p. 116)

Habiendo atendido lo anterior, a saber, la necesidad de suplir aquellas necesidades que pueda tener el Estado en el momento del cierre comercial, Fichte describe en qué consiste desde el punto de vista teórico la clausura del Estado comercial. Desde su concepción no se trata de una renuncia o de una limitación respecto de las producciones nacionales. En realidad, el fondo del asunto es poder apropiarse con propiedad de todo lo bueno y bello que existe en la Nación, tomando en cuenta que todas las naciones tendrían algo que aportar al patrimonio común de la humanidad. De alguna manera se podría establecer un paralelismo, en este punto, con el destino de los seres humanos, en el sentido

de que cada uno aporta individualmente a la cultura y al desarrollo de la especie, sin perderse a sí mismo en esa contribución, como queda señalado en las *Lecciones sobre el destino del sabio*. Esta es la tensión permanente entre el universal y el particular, donde lo particular no queda disuelto en lo universal, sino que se instala en su seno.

A nuestra manera de entender, se puede valorar aquí el distanciamiento de Fichte con el cosmopolitismo ilustrado, ello en el sentido de ensalzamiento abstracto de lo universal sin arraigo en lo particular o local. El “cosmopolitismo fichteano”, más bien, es uno que se caracteriza por la idea de estar centrado en lo mejor y más bueno que tiene cada nación, para recuperarlo y dignificarlo. Siendo así, cada nación tendrá, por lo tanto, mucho que aportar a la humanidad. No hay nada de lo que pueda “arrepentirse” un Estado cuya política sea la de la clausura comercial. Al contrario, la clausura comercial permite apropiarnos de lo que es nuestro, y al ser nuestro tenemos todo el derecho sobre esa porción de todo lo que existe sobre la tierra. Es interesante señalar que existe en esta argumentación una cierta veta romántica. Lo nuestro debe ser apropiado y defendido. No se puede regalar nuestra identidad particular porque en ella descansa algo único y valioso para el conjunto de la humanidad. Esta idea resulta hermosa, toda vez que se parte de un autoestima colectiva o social en la cual las relaciones entre los pueblos del mundo no son relaciones que anulen la otredad, sino que la fomentan, toda vez que ello nos vuelve más ricos simbólicamente como humanidad.

En suma: el cierre del Estado comercial del que hablamos de ningún modo es una renuncia ni una modesta limitación al estrecho círculo de las producciones hasta ahora existentes en nuestro país, sino más bien una enérgica apropiación de nuestra parte de lo bueno y bello existente sobre la superficie de la tierra, en la medida en que podemos apropiárnoslo; de nuestra parte, de la parte que nos corresponde, puesto que sin duda también nuestra nación ha contribuido mediante su trabajo y su talento desde hace siglos a este patrimonio común de la humanidad. (Fichte, 1988, GA I/7, p.116)

En segundo lugar, es necesario evitar un comercio abierto entre las naciones que sobrevenga en una competencia desmedida, una especie de “rapiña” donde cada uno de los Estados intenta aventajar al otro y sacar provecho de su posición en el mercado internacional. Esto sobre todo se realiza cuando las relaciones comerciales de las que se está hablando es de naciones económicamente muy desarrolladas frente a otras que están infradesarrolladas, o inclusive también a lo interno de Europa.⁸³

Precisamente aunado a las consecuencias del libre comercio en los Estados modernos de Europa, Fichte discute en torno al espinoso tema de la

⁸³ No deja de ser acertada esta idea al pensar en la historia económica, por ejemplo, de las naciones de América Latina y de África en el intercambio comercial con los Estados Unidos o Europa. También, habría que pensar que esta competencia por el mercado internacional ha sido una de las condiciones de posibilidad de la Primera y la Segunda Guerras Mundiales, luchas entre las potencias capitalistas que rivalizan para apropiarse de los espacios comerciales.

guerra. Delicado por el contexto de la época (muy cercano a las invasiones napoleónicas en Europa), pero además es un tema complejo tomando en cuenta la herencia kantiana de la paz perpetua, que el propio Fichte pretende en alguna medida recuperar, ello con la intención de hacer compatible su proyecto del cierre comercial del Estado con la paz entre las naciones. Al respecto, la posición fichteana es clara y muy acertada: no se trata de elogiar la guerra y sus consecuencias (inmorales desde el punto de vista kantiano), pues de lo que se trata es de señalar o considerar el carácter socio económico estructural que las produce. La trama de condiciones que produce inevitablemente la guerra entre las naciones es el desarrollo del capitalismo y su expansión, las pujas económicas entre las naciones para apoderarse de los mercados internacionales, la lucha por adelantarse unas a las otras en el comercio internacional, y para siempre sacar provecho en términos de la balanza comercial. Uno de los ejemplos interesantes que aporta Fichte para entender este asunto es el referido a las pujas existentes entre Francia e Inglaterra a propósito de sus relaciones comerciales, lo cual, según el autor, ha terminado degenerando en conflictos interminables entre estas dos naciones.⁸⁴ Al respecto, se dice:

Desde siempre ha sido privilegio de los filósofos lamentarse de las guerras.

El autor no las ama más que otro cualquiera; pero cree comprender que

⁸⁴ Igualmente, desde el siglo XXI, podría pensarse de una manera análoga en todas las intervenciones militares de la potencia militar norteamericana en el medio oriente, que no se hace con otra intención más que la de la apropiación comercial/económica de los recursos naturales de esas naciones.

son inevitables en el estado actual de las cosas, y considera poco conveniente quejarse de lo ineluctable. Para suprimir la guerra hay que suprimir la causa de la misma. Cada Estado debe obtener lo que se propone obtener mediante la guerra, y la única cosa que racionalmente puede proponerse obtener es sus fronteras naturales. (Fichte, 1988, GA I/7, p.118)

En tercer lugar, desde el punto de vista de la exposición fichteana, los Estados nacionales no deben entrar en pugnas militares, salvo cuando se trata de garantizar la seguridad y estabilidad de sus fronteras territoriales. De esta manera, si cada uno de los Estados Nacionales se preocupase de lo que le corresponde: defender su mercado interno, proteger a sus productores, satisfacer todas las necesidades de los ciudadanos que le son su responsabilidad, en síntesis, dar una vida buena a cada uno de los individuos que conforman el Estado, entonces seguramente los fines de la guerra se verían menoscabados y reducidos a algo sin importancia. Por lo tanto, una vez que el Estado nacional ha cerrado debidamente sus fronteras, ya no tiene sentido que se preocupe por los asuntos internos de otro Estado nacional. Es interesante que estas ideas, como fuese señalado en la introducción de la presente tesis doctoral, han sido posiblemente mal comprendidas. Ese es el caso de Renaut (2001) que ve en esta idea una amenaza que abre la posibilidad de un expansionismo imperialista. Quizás se aluda de esta manera a la situación de la Alemania Nazi, que por medio de distintas maneras buscó la expansión de sus fronteras por medio de la anexión violenta de territorios de Estados vecinos. A

nuestra manera de entender, nada en las tesis de Fichte indica algo como lo anterior, no obstante, uno podría legítimamente preguntarse cuáles son las fronteras naturales de un Estado, a saber, quién las define o las establece: la única respuesta posible, al parecer es la guerra. No obstante, no es de expansionismo imperialista de lo que Fichte nos está hablando, y así queda confirmado:

Desde el momento en que consigue éstas⁸⁵, no debe buscar nada más en ningún otro Estado, pues ya posee lo que buscaba. Ningún otro debe buscar nada en él, pues éste no ha salido de su frontera natural ni ha entrado en la frontera de otro. Un Estado que va a cerrarse en tanto que Estado comercial debe previamente o bien ganar terreno, o bien limitarse dentro de sus fronteras naturales, después de que acontezca esto. (Fichte, 1988, GA I/7, p.118)

Sobre lo anterior, y en relación a la acusación de Renaut (2001) hacia el asunto de la expansión de las fronteras naturales para luego proceder a su clausura, me parecen muy valiosos los argumentos aportados por Villacañas (1996) en el sentido de que ya desde el año de 1797, es decir, desde la escritura del GNR, es evidente que un Estado bien construido no podría albergar deseos expansionistas hacia sus vecinos, precisamente porque al tener como preocupación central la cuestión interna de sus ciudadanos no debería de

⁸⁵ Entiéndase, desde que el Estado consigue la clausura correcta de las fronteras territoriales, todo lo demás carece de importancia.

preocuparse de ir hacia afuera para anexarse nuevos territorios. Su preocupación primera es la satisfacción de las necesidades de sus ciudadanos, no la cuestión de apoderarse de los territorios o de las riquezas de otras naciones. Por lo tanto, dice Villacañas (1996), refiriéndose a la naturaleza del gHS: “Dicho Estado no puede desear una expansión –motivo central de la vieja política internacional de la razón de Estado— sin introducir un desorden interno. El peligro de ruina para el Estado racional procede de la expansión, no de la contención.” (pg. 114)

De esta manera, inevitablemente el cierre territorial (en términos de las fronteras naturales) y el cierre comercial son medidas complementarias y que se reclaman mutuamente. No puede existir una cosa sin la otra. La razón es simple y clara para Fichte: un Estado que mantiene sus fronteras naturales abiertas y sin definición clara persistirá en la intención, en algún momento, de ampliar sus territorios para ganar espacio en términos del mercado capitalista, y con ello aumentar sus riquezas. Ello quiere decir que el imperialismo y el expansionismo no son fenómenos meramente coyunturales o casuales dadas las circunstancias de la política interna de un Estado o de la clase política que conduce dicha política, sino que todo esto es una consecuencia directa de la estructura misma de la sociedad capitalista-burguesa. No puede haber por lo tanto un Estado comercial cerrado sin que haya clausurado sus fronteras territoriales, pero de igual manera, la clausura de las fronteras (definición de estas) empuja a la clausura del comercio:

...El cierre del territorio y el cierre del intercambio comercial se complementan y exigen mutuamente. 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 realizar nuevas conquistas, que tendrán el mismo objetivo que las anteriores. (Fichte, 1988, GA I/7, p. 119)

En cuarto lugar, es fundamental la introducción de la moneda nacional como uno de los soportes esenciales del Estado comercial cerrado. Al cerrar las fronteras comerciales toda la moneda se divide en dos formas principales: la moneda nacional y la moneda internacional o mundial. La primera sirve para efectos de todas las necesidades que el Estado Nacional y sus ciudadanos tienen, en términos de todos los asuntos domésticos, para los cuales la moneda nacional es suficiente. Sin embargo, el Estado preserva una reserva de moneda mundial, en caso de que le sea necesario adquirir algún producto o servicio que no se encuentre dentro de las fronteras de su dominio territorial. Como sea, la idea clave acá es una moneda nacional en manos de los ciudadanos, retirando cualquier moneda mundial del mercado nacional para los ciudadanos. Esta medida claramente sería insoportable o intolerable para los liberales que no entenderían, de ninguna manera, por que los ciudadanos deben de despojarse de sus riquezas personales para entregárselas al Estado. Los liberales verían en este tipo de soluciones fichteanas una confiscación de los recursos privados de

los individuos. No obstante, aquí el tema radica, una vez más, en los propios principios filosóficos de la filosofía de Fichte en su conjunto: particularmente en la teoría de la propiedad privada. Si aceptamos anteriormente la teoría de la propiedad que nos ha propuesto Fichte, entonces este elemento del retiro de la moneda mundial para los ciudadanos que habitan un Estado comercial cerrado no es equivocado, ello en el sentido de que la propiedad privada (en el sentido individualista del término) no existiría. Es el Estado quién me otorga la propiedad, y no a la inversa, porque es la misión del Estado darme lo que me corresponde, y por lo tanto no estaría mal que se me retirara algo que puede causar daño a los demás. Yo no soy dueño de objetos, soy dueño de acciones libres, y para que esas acciones estén garantizadas el Estado se encarga de distribuir la propiedad de una manera racional y acorde a las necesidades de cada uno:

Así pues, la solución de nuestro problema sería la siguiente: habría que poner fuera de curso toda la moneda mundial que se encuentra en las manos de los ciudadanos, es decir, todo el oro y toda la plata, y sustituirla por una moneda nueva moneda nacional, es decir, una moneda que sólo tuviese validez en el interior del país, y exclusivamente en él... (Fichte, 1998, GA I/7, p. 119)

En quinto lugar, previo al cierre comercial, Fichte considera una necesidad absoluta volver autosuficiente al Estado, por ejemplo, en el sentido de ser capaz de producir todo lo que necesita sin necesidad de tener que recurrir a un Estado extranjero. Todo lo que procedía del extranjero ahora debe ser ofrecido desde la

producción interna del Estado. Esta idea es totalmente representativa del sistema de la libertad fichteana, puesto que de lo que se trata es de que el Estado nacional pueda cortar cualquier dependencia que se le presente, y desarrolle una economía de pleno autoabastecimiento.

En este punto, juega un papel importante la moneda mundial, mencionada anteriormente, puesto que, llegado el momento de una situación de desabastecimiento o de carencia de algo necesario, el gobierno al frente del Estado siempre podrá tener la posibilidad de hacer frente a la carencia comprando a otro Estado extranjero lo que sea necesario. Ello, desde luego, no se puede hacer con la moneda nacional, sino únicamente con la moneda mundial. En todo caso, conviene señalar que no son los individuos a título personal los que determinan esas necesidades o realizan estas transacciones con los extranjeros, pues es el Estado el que debería jugar ese rol de proveedor:

Para procurar a la nación esta independencia respecto a los países extranjeros, no en un estado de escasez sino en el estado de bienestar mayor posible, el gobierno tiene en la moneda mundial recaudada el recurso más eficaz; el recurso más eficaz para alquilar y comprar con este dinero tanta cantidad de fuerza laboral y recursos cuanta pueda necesitar en cualquier momento. (Fichte, 1988, GA I/7, p. 132)

De manera definitiva, clausura comercial significa que todo lo que se usa o vende en un país debe ser producido internamente. Esta es una cuestión en la que Fichte es muy insistente en esta sección del gHS, y se trata de una

aspiración profunda, no obstante, muy difícil de cumplir porque supone una absoluta independencia y soberanía económica plena. Al parecer, esto es imposible de conseguir por razones meramente naturales, en tanto habría naciones que por sus ubicación geográfica o clima no tienen condiciones adecuadas para la absoluta autosuficiencia.

Por lo tanto, cabría preguntarse si puede existir en el mundo una sola nación capaz de realizar este ideal con plenitud absoluta. La respuesta, quizás más obvia sería que no. No obstante, para Fichte, la protección del mercado interno es completa, y al no haber relaciones comerciales con el extranjero se elimina cualquier resquicio de debilidad para el gobierno. Sólo tiene sentido seguir pensando en comercio con algún Estado extranjero cuando por alguna situación de fuerza mayor, como la geografía de un país, no sea posible producir algún bien. Por ejemplo, este es el caso de los países del norte de Europa (a los cuales probablemente se les hará difícil producir vino), pero no así por ejemplo en el Sur de Francia, donde abundan las uvas de la mejor calidad.

Llegados a este punto, quisiéramos señalar una de las tesis complejas sobre la constitución de un Estado comercial cerrado, misma que seguramente han causado una buena cantidad de polémica entre los lectores de Fichte, ello por su propia naturaleza, misma que podría ser interpretada como una castración de la libertad o de la autonomía de los ciudadanos. Por el momento, la dejaremos simplemente señalada con el propósito de profundizar en el análisis dentro de la próxima sección y en las conclusiones de nuestra investigación.

Esa idea a la que hacemos referencia es aquella relacionada a los viajes al extranjero que pueden realizar los individuos pertenecientes a un Estado comercial cerrado. Solo tienen permitido viajar los intelectuales y los técnicos de rango superior con el fin de aprender y de enriquecerse en un sentido cultural, para todos los demás sería prohibido, por cuanto esos viajes producirían una situación de inestabilidad para el Estado racional. Veamos:

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. Los viajes de los primeros redundan en beneficio de la humanidad y del Estado; muy lejos de impedirlos, el gobierno debería incluso animar a realizarlos y enviar de viaje a los intelectuales y técnicos a cuenta de los fondos del Estado. (Fichte, 1988, GA I/7, p.137)

Como consecuencia de lo anterior, una vez alcanzado el Estado comercial cerrado, deberían dejar de existir presiones comerciales entre los Estados, así como proyectos colonialistas en términos de colocar mercancías de una nación en otra, lo cual facilita la existencia de la paz, y la ausencia de los conflictos bélicos entre las naciones. Consecuentemente, las posibilidades de un conflicto armado entre los Estados se ven disminuidas o eliminadas casi en su totalidad si se pudiera llevar adelante este proyecto entre las naciones. Esto debe

valorarse como un tema especialmente importante en el texto del gHS, toda vez que lo pone en continuidad con algunas de las premisas de la paz perpetua kantiana. Veamos la propuesta:

Además, este Estado ya no necesita tropas en pie de guerra, en tanto que necesarias para mantener la paz y el orden internos. No teniendo la voluntad de llevar a cabo ninguna guerra de expansión y habiendo renunciado a toda participación en las relaciones políticas con otros Estados, apenas tiene por qué temer ningún ataque. Para este último caso, sumamente improbable, ejercitará en las armas a todos los ciudadanos capacitados para ello. (Fichte, 1988, GA I/7, p. 138)

Siempre en esta misma línea, la universalización de un sistema de Estados comerciales cerrados se presenta como la mejor alternativa para la obtención de la paz perpetua entre las naciones. De hecho, esto vendría a ser el elemento que permite el fin del secretismo en los desarrollos tecnocientíficos que permanecen secretos (siempre con la intención de sacar ventaja), por cuanto al desaparecer la competencia comercial entre los Estado se vuelve absurdo el no compartir estos desarrollos. Ninguno de estos desarrollos, al decir de Fichte, podrá ser utilizado con los fines de oprimir a otro pueblo o conseguir un predominio económico-político. Esto, por lo demás, trae consigo aunado un elemento muy importante, y es que los intelectuales y los técnicos de todas las naciones podrán establecer una red de investigadores y de comunicación con la finalidad de compartir y nunca de rivalizar. De hecho, esta comunidad de investigadores sería

necesaria además de urgente para el desarrollo de los sabios o eruditos, para utilizar las palabras de la época. Ya no hay necesidad de competencia al haberse dado el paso de clausura tanto comercial como de las fronteras, de manera tal que se puede dar una libre circulación de los saberes a nivel mundial sin necesidad de encontrar restricciones para compartir lo que cada quién haya cosechado:

Después 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. Por lo tanto, nada impedirá que los intelectuales y los técnicos de todas las naciones se comuniquen muy libremente entre sí.

(Fichte, 1988, GA I/7, p. 141)

3.10. Límites y posibilidades del Estado comercial cerrado de Fichte

Habiendo recorrido el texto del gHS en su totalidad y teniendo en cuenta sus claves principales de interpretación, consideramos que se hace necesario un balance general de estas tesis. Este balance supone una mirada crítica en el sentido kantiano, a saber, explorando los límites y posibilidades del texto. Esto nos resulta crucial dentro de nuestra investigación para responder a las preguntas que nos hacíamos al inicio, precisamente en la introducción del

presente trabajo, ello sobre diversas cuestiones que brevemente recordamos en este momento:

¿Cuál es el concepto preciso de Estado-Nación desarrollado por Fichte en el gHS? ¿Cuáles son los límites y las posibilidades de dicho concepto y de sus aplicaciones prácticas-concretas? ¿Es deseable la realización, en el siglo XXI de un proyecto filosófico, político-práctico como el defendido por Fichte en los márgenes del gHS? O, dicho en otras palabras: ¿sería deseable la constitución de un Estado comercial cerrado como el defendido por Fichte? Teniendo estos importantes problemas de fondo, ¿porqué lugar podemos empezar este balance crítico del gHS?

Digamos, en primer lugar, que los elementos filosóficos descritos en el contexto de la *Doctrina de la Ciencia* y del GNR, así como sus consecuencias prácticas, en términos de la intervención permanente del Estado en la actividad económica, marcan un carácter antiliberal y anticapitalista en el pensamiento político del autor, en tanto pretenden subvertir los fundamentos mismos de este sistema y aniquilarlos. Entendemos por antiliberal una postura en la cual se aboga por lo contrario de la vieja aspiración de que el Estado no debe intervenir en la economía y de que debería mantenerse al margen del mercado: el famoso “dejar hacer, dejar pasar”.

El pensamiento completo de Fichte claramente se aleja de este criterio filosófico y político. El Estado fichteano debe planificar y ordenar la economía, caso contrario se abre la posibilidad de que el Estado sea incapaz de cumplir con sus obligaciones derivadas del Contrato Social. En este sentido, afirma Arrese Igor (2018, 219): “For this reason, the state must plan the economy in a

centralized way for the purpose of avoiding the possibility that the fundamental right ends up being subordinated to the anarchy and the hazard of the free market". Por lo tanto, las ideas básicas del gHS marcan el camino de una cierta propuesta filosófica anticapitalista, puesto que no se da lugar alguno a la ausencia de criterios específicos en términos de la producción de los bienes.

A nuestra manera de entender, si algo caracteriza el sistema económico y productivo capitalista es el constante divorcio entre las necesidades de los seres humanos y lo que la industria y el comercio producen. Esta separación entre necesidades y producción se expresa claramente en las crisis continuas que vive el capitalismo y que se manifiestan como los típicos problemas de sobreproducción. Nunca existe una verdadera racionalidad en términos de la producción puesto que las cosas se pretenden resolver con mecanismos como los de la "mano invisible". Para paliar los efectos de estas crisis, el capitalismo desde inicios del siglo XX ha recurrido a procesos de producción donde gobierna la obsolescencia programada, a saber, un proceso de producción industrial en el cual se controla desde el inicio la vida útil de un artefacto. Esto tiene consecuencias planetarias graves: contaminación por los desechos y agotamiento de los recursos naturales. Nuestra civilización se encuentra, en el siglo XXI, en una verdadera encrucijada respecto de su sobrevivencia si no atendemos con urgencia estos asuntos.

Ahora bien, llegados a este punto del análisis, me permito señalar algunas fortalezas y debilidades de la propuesta del gHS. Estos elementos serán ampliados posteriormente en las conclusiones de nuestra investigación:

1. La primera fortaleza teórica y filosófica del gHS es que el objetivo final de toda administración del Estado es conseguir una distribución justa de los bienes (que se le dé a cada uno lo que es suyo y necesario) y del trabajo, para alcanzar una vida agradable y libre, pues en ausencia de bienes es imposible realizar la libertad. Ciertamente, en ese punto no habría grandes discrepancias con la propuesta de Fichte. Sin embargo, para conseguir el fin mencionado, Fichte está convencido de que la única forma de hacerlo es mediante la clausura jurídica y comercial del Estado.

Una segunda fortaleza filosófica del gHS es que sostiene la tesis de que los seres humanos, por el mero hecho de serlo, están provistos de cierta dignidad que es irrenunciable. En consonancia con el espíritu de la moral kantiana, para Fichte el hombre no es un medio, sino un fin en sí mismo, por esta razón su trabajo no puede ser considerado como una mera mercancía. Por eso, el ser humano debe trabajar y transformar su entorno natural, pero no lo hace como una bestia de carga, que una vez exhausto se detiene para luego de un descanso comenzar de nuevo la faena. Por ello mismo, es que el ser humano: “Debe trabajar sin miedo, con ganas y alegría, y disponer de tiempo libre para elevar su espíritu y sus ojos hacia el cielo, ya que ha sido creado para la contemplación de este.” (Fichte, 1998, GA, 1/7, p.71)

Una tercera fortaleza filosófico-histórica del gHS es la mirada aguda sobre el carácter de los desarrollos comerciales que constituyen la base material del desarrollo europeo desde el siglo XV en adelante, y que han convertido a esta sociedad en una entidad depredadora. Una muestra de ello, desde el punto de vista de Fichte, es que las sociedades europeas siempre han procedido a

apoderarse de las fuerzas de trabajo y productos de los habitantes del mundo, sin proporcionar un equivalente suficiente de sus propias fuerzas y productos. Así pues, por muy desfavorable que sea la condición para un Estado europeo en relación con otro Estado del mismo continente, dicho Estado siempre sacará provecho finalmente de su relación comercial con el resto de los países del mundo, inclinando la balanza comercial hacia su lado.

Una clausura del Estado comercial implicaría una pérdida de los privilegios que ha gozado el comercio europeo, por ende, no sería un asunto de esperar pronto. Al respecto, advierte: “Para resaltar la razón de esta negativa habría que mostrar que una relación como la de Europa con el resto del mundo, la cual no se fundamenta en el derecho ni en la equidad, es imposible que pueda persistir...” (Fichte, 1998, GA, 1/7, p.44). En síntesis, aquí se trata del problema del colonialismo: los Estados de Europa no quieren ser Estados comercialmente cerrados porque quieren seguir explotando colonialmente a los otros pueblos.

Ahora bien, una primera eventual limitación del gHS de Fichte es que se precipita al considerar como única opción posible para la realización de esta misión el desechar el intercambio comercial de los ciudadanos de una nación con los extranjeros. No hay ninguna otra opción para el Estado racional que plantea Fichte, con lo cual se cae en una situación donde no existen opciones intermedias, y se plantean las cosas en términos muy rígidos.

Si bien es cierto, Fichte considera importante la existencia de un derecho internacional y cosmopolita, insiste en su propuesta de que el Estado racional ha de ser comercial, jurídica y con fronteras naturales cerradas (para cumplir con sus labores derivadas del contrato social), es decir, debe controlar la economía

del país, al menos hasta que todos los ciudadanos de los Estados extranjeros no se rijan por los mismos principios, es decir, si no se puede unificar el derecho para todos los ciudadanos del mundo, entonces corresponde cerrar las fronteras comerciales del Estado: "...entonces todos los intercambios que se efectúen en el Estado deben ser organizados del modo indicado anteriormente; y para que esto sea posible, la influencia incontrolable del extranjero debe ser excluida; y el Estado racional es un Estado comercial cerrado, lo mismo que es un reino cerrado de leyes e individuos." (Fichte, 1988, GA, 1/7, p.70).

Esta es una aporía que ha sido señalada en torno del pensamiento político de Fichte, por una parte, en el sentido de que el autor pretende defender el derecho cosmopolita e internacional en el GNR, pero, por otra parte, defiende la necesidad de un Estado cerrado jurídica y comercialmente en el gHS. Aún más, en los términos en que se plantea la cuestión desde el gHS parece ser que la única opción para que el Estado cumpla sus deberes es a costa de cualquier derecho cosmopolita. De esta manera, se puede señalar lo siguiente:

No obstante, este derecho a circular libremente por la superficie de la tierra reconocido en el *Fundamento del derecho natural* resulta incompatible con el orden jurídico nacional e internacional que Fichte esboza en su trabajo de 1800, el Estado comercial cerrado... (Schwember Augier, 2016, p.7)

La argumentación de Fichte es clara pero problemática: al intervenir un extranjero en la economía nacional se produciría necesariamente un

desequilibrio en los intercambios comerciales de la nación, pero, ante todo, se trataría de una situación de alguien que interviene en el mercado interno y no está sometido a las leyes del Estado o no está controlado por las mismas. Esto crearía una situación difícil de resolver, puesto que todos los que desean intervenir en las dinámicas internas del comercio deben necesariamente someterse al derecho del Estado y sus leyes (elemento adicional contra el cosmopolitismo). Aún más, dependiendo de la eventual potencia económica de un agente foráneo interviniendo en la economía, ello haría aún más difícil o imposible la labor del Estado de cumplir con su deber de procurar el trabajo universal (fijado por el Contrato Social), y al mismo tiempo, el de fijar el precio al menos de los productos básicos, o sea, la necesidad de controlar la economía para que no hubiera indigentes.

El argumento es correcto, pero tiene consecuencias no necesariamente deseables, tales como el hecho de tener que restringir dentro de un límite cuestionable el arbitrio de los individuos que habitan un Estado comercialmente cerrado, en procura de la obtención del bienestar colectivo. Quizás podría señalarse un daño hacia los legítimos intereses individuales que es insostenible, porque el problema no es limitar el arbitrio (asunto necesario), sino la medida o la cantidad en que se pretende hacerlo. A mi manera de entender, la conclusión a la que llega Fichte respecto de la clausura comercial del Estado en todos sus aspectos es problemática, a pesar del hecho de que tal idea se defiende a partir de principios que son correctos, la existencia de un Estado planificador, necesidad de garantizar la propiedad mínima para todos los individuos (dar a cada quién lo suyo), y por consiguiente la libertad individual, el trabajo como

fuente material para la resolución de las necesidades (no se puede no trabajar), y todos los demás elementos que acompañan el contrato social.

El problema no es entonces de los principios filosóficos en sí mismos, sino de la manera en que son aplicados e interpretados en algunos momentos por su creador en el contexto del gHS. Es claro que el ideal de Estado fichteano es aquel en el que todos están incluidos tanto formal como materialmente, gracias a la existencia del Pacto Social, que incluye no solamente los derechos formales de los ciudadanos, sino también sus condiciones materiales y económicas de subsistencia para el ejercicio de su libertad, pero la realización de este concepto como un Estado comercial cerrado no carece de dificultades, y es el mismo Fichte el que hace la advertencia de que la clausura jurídica y comercial del Estado contiene en el fondo una serie de medidas que ningún Estado moderno querrá aceptar. Desde luego, esta negación a aceptar la forma de un Estado comercial cerrado es política, en el sentido de que los Estados europeos se benefician de la apertura comercial. Ninguna de estas naciones desearía un Estado comercial y jurídicamente clausurado, por cuanto eso supondría deshacerse de la gran ventaja que tiene el continente en materia de comercio sobre el resto del mundo y de colonización de otros territorios a los que explota comercial y políticamente.

Una segunda debilidad del gHS, de acuerdo con Arrese Igor (2018) es que no se reconoce la necesidad de una educación moral de los individuos, como un paso previo a la clausura del Estado. Esto quiere decir que la tarea de Fichte consiste en colocar una serie de obligaciones y labores en los ciudadanos, pero sin antes considerar la necesaria educación que pueda habilitar alcanzar un

Estado comercial cerrado como el que él propone. De esta manera, el gHS de Fichte se concentra exclusivamente en el diseño arquitectónico o el “esqueleto” de un Estado Racional donde reine la justicia distributiva (dar a cada uno lo suyo para que pueda llevar una vida agradable) desconociendo que esto es algo que no se puede alcanzar de manera inmediata, sin antes preparar el terreno para tales fines.

La ausencia de educación moral es harto problemática porque no prepara a los individuos de ninguna manera para aceptar la justicia (como una medida necesaria sobre la necesidad de que cada uno tenga lo suyo), y además como condición de realización de la autoconciencia. Cada quién debe tener lo suyo porque de lo contrario no hay comunidad humana, y si no hay comunidad humana, no hay individuos, ni hay Estado racional. De esta manera, lo que resta es un estado de naturaleza y de guerra entre los seres humanos. Ahora bien, el hecho de que los individuos acepten la realidad de realizar una justicia distributiva no es algo que se consigue con facilidad o de manera instantánea, sino que necesita un camino previo de preparación. De hecho, uno podría pensar que en principio la mayoría de las personas no estarán dispuestas a aceptar limitaciones al arbitrio como las establecidas en el proyecto de Fichte, sin entender su trasfondo y justificación.

Relacionado directamente con lo anterior, una tercera debilidad del gHS, señalada por Merle (2006) consiste en que la propuesta de Fichte acerca de la constitución de un Estado comercial cerrado descansa en una autarquía impuesta por la fuerza a la gente, de manera autoritaria, sin necesariamente considerar el tema de su consentimiento. No compartimos este criterio de Merle

sobre un supuesto Estado autoritario en el gHS, no obstante, si consideramos que la ausencia de formación moral o educación para el pueblo redundaría en la necesidad de un ejercicio de fuerza sobre los ciudadanos, de manera tal que estén dispuestos a aceptar el conjunto de las medidas propuestas por el filósofo. Esto precisamente hace que el proyecto de instauración de un Estado comercial cerrado se tambalee, puesto que no habría muchos individuos dispuestos de buena gana a aceptar que se les impongan restricciones variadas, sin antes estar preparados para entender la naturaleza de dichas medidas.

A diferencia del GNR, paradójicamente, donde la propuesta de Fichte consiste en el libre y progresivo establecimiento del contrato social como fundación de la comunidad, es decir, nadie es incorporado a la fuerza o violentamente dentro del contrato de ciudadanía, en el gHS la premisa parece ser una sola: la fuerza como mecanismo de construcción de un Estado racional. No se puede dejar al libre arbitrio de las personas el ingreso o no en el Estado comercial cerrado, sino que este se impone en orden de poder cumplir con la obligación de dar a cada uno lo que le corresponde. La finalidad de combatir la pobreza o la marginalidad de los individuos es absolutamente correcta, pero trae consigo una serie de consecuencias no necesariamente deseables.

En este mismo sentido, López Domínguez (1994) señala como una debilidad el hecho de que el Estado configurado en el gHS, a causa de sus innumerables competencias (planificar, ordenar, regular) termina casi por disolver la libertad individual (lo cual negaría los fundamentos mismos de la filosofía de Fichte), y por otra parte, en esta condición se hace imposible pensar en una eventual disolución del Estado, un momento en el cual esta institución se

vuelva superflua y se avance hacia la anarquía.⁸⁶ Al volver al Estado una entidad determinante en el número de sus funciones y tareas, dentro de esta postura, quedarían sentadas las bases para una posterior “divinización” del Estado, tal y como sucede en el pensamiento político de Hegel. En síntesis, se expresa en este punto una idea clara: el tipo de Estado desarrollado por Fichte en el gHS tiende a anular las libertades individuales, lo cual es inconsecuente con la propia obra filosófica de Fichte, pero además crea un marco de condiciones para hacer del Estado una entidad indisoluble.

Finalmente, Balibar (1990) sostiene que estos excesos planteados en el gHS sobre las libertades individuales tienen un sentido: el hecho de que Fichte considera el problema de la desigualdad económica entre los individuos (la injusticia social) como un asunto directamente relacionado con las guerras económicas, es decir con el elemento del imperialismo económico que mantiene el continente europeo con las naciones del mundo, pero igualmente en el interior del viejo continente. Se trata por lo tanto de un doble problema. En este sentido, se explica la posición de Fichte, a saber: “El cierre autoritario de fronteras [...] medio según su opinión de suprimir el dinero (o, al menos, de separar moneda interior y moneda internacional, por lo tanto, de suprimir el espacio mundial de

⁸⁶ López Domínguez (1994) defiende la postura de que Fichte, a diferencia de Kant y Hegel, considera que es posible la existencia de una comunidad afuera de las normas coercitivas del Estado. De hecho, según la autora, una de las ideas finales de todo el pensamiento político de Fichte sería la consecución de la anarquía como meta última de la organización social humana. Por lo menos en los márgenes del primer Fichte, a saber, el Fichte de Jena, esta idea no es defendible por cuanto existen suficientes elementos para negarla. La centralidad del Estado es notoria en todo el recorrido del pensamiento jurídico-político de Fichte en su primera etapa. En esta investigación esto a quedado fundamentalmente claro a partir de la exploración exhaustiva del GNR.

acumulación capitalista), debería resolver de una sola tirada este doble problema". (Balibar, 1990, 18)

CONCLUSIONES

1. Consideraciones finales

Quisiéramos iniciar estas consideraciones finales sobre la presente tesis doctoral con una serie de datos que permitan ubicar el estado actual de la distribución de la riqueza económica a nivel planetario. ¿Con qué propósito y sentido? La respuesta es que simplemente se trata de una información que nos ayuda a entender el profundo estado de irracionalidad o anarquía en la que se mueve la humanidad entera dentro del sistema económico capitalista del siglo XXI, una situación agravada dentro de la última fase del capitalismo tardío, es decir, dentro del huracán de la vorágine llamada globalización neoliberal. No se trata aquí, en absoluto, de datos poco relevantes, sobre todo al tomar en cuenta la naturaleza de la investigación planteada, a saber, el concepto del Estado Nación en el gHS de Fichte, junto con los límites y posibilidades de las ideas planteadas por el filósofo en esta obra.

En este punto de nuestro análisis, consideramos que tomar en cuenta datos precisos sobre el estado actual de la distribución de la riqueza económica a nivel del planeta no hace más que abrir la consideración sobre la actualidad del pensamiento de Fichte, y, por otra parte, nos obliga a constatar que el diagnóstico filosófico/político del gHS de 1800 es en gran parte correcto. ¿En qué sentido? En cuanto que el libre mercado es una ilusión que conduce a un sistema social y económico de radicales contrastes entre los seres humanos, o, en otras palabras, una fábrica de producir miseria para la mayoría de los seres

humanos (no hay “mano invisible” como pretende el liberalismo), al mismo tiempo que se da paso a la constitución de una élite privilegiada que se enriquece cada vez más sin medida alguna.

Desde una perspectiva fichteana, lo anterior es el camino seguro para el fracaso de las interacciones sociales entre los seres humanos y la condición de posibilidad segura para la autodestrucción de la comunidad humana; que simplemente no puede resistir los embates la entronización de un egoísmo individualista. No debemos olvidar que solamente podemos realizarnos como seres humanos en la medida en que estamos integrados dentro de una comunidad de seres racionales y finitos con igualdad de derecho a una vida agradable (esto es lo que nos mantiene unidos), y que eso es precisamente lo opuesto a las asimetrías experimentadas bajo el signo del capital sin controles en el siglo XXI. El ser humano sólo es porque vive con otros seres humanos, y la condición básica de su autoconciencia es la existencia de otros. Veamos:

El *Oxford Committee for Famine Relief* (Oxfam, 2017) (una organización conformada por una serie de grupos a nivel mundial para el combate del hambre en el mundo) señalaba que tan sólo 8 personas (8 varones en realidad) poseen ya la misma riqueza que 3600 millones de personas, aproximadamente la mitad más pobre de la humanidad. Desde el 2015, el 1% más rico de la población mundial posee más riqueza que el resto del planeta, y durante los próximos 20 años, 500 personas dejarán como herencia a sus posibles herederos una suma cercana a los 2,1 billones de dólares, suma superior al PIB de la India, país con más de 1300 millones de seres humanos (Oxfam, 2017). Estos datos demoledores en sí mismos para cualquiera que los revise y reflexione sobre las

consecuencias de ellos, nos hablan de la profunda desigualdad económica del planeta y de las graves inequidades que se han construido a lo largo del siglo XX. En este sentido, insistimos en la correcta justificación de la tesis de que el mercado capitalista no puede estar librado a su propia suerte (no se preocupa por darle “el pan” a cada uno de los individuos de un Estado), sino que debe estar controlado, organizado, planificado por un Estado racional, como lo sostiene Fichte en el gHS.

Precisamente, dentro de estas dinámicas de control, organización y planificación, el Estado bajo la concepción fichteana tiene como su finalidad esencial dar a cada quién lo suyo, ponerlo en propiedad por medio del trabajo y protegerlo. En este punto, cumpliría un rol esencial el trabajo como la primera y más importante vía que tiene el Estado para cumplir sus obligaciones sociales. Por ello en este esquema filosófico no tiene sentido alguno que un individuo carezca de trabajo o de ocupación, puesto que en ausencia de trabajo no hay manera de subsistir y el individuo quedaría arrojado a la miseria o a la necesidad de tener que “venderse” al mejor postor que lo provea de lo básico. Esto es claramente indigno e impropio de los seres humanos que deben vivir con dignidad moral, toda vez que, parafraseando a Kant, el ser humano es un fin en sí mismo y no meramente un medio.

Por esa razón, como ha sido señalado en el capítulo tres de nuestra tesis, para Fichte el trabajo no es una mercancía (no tiene valor de cambio), es decir, no tiene la forma de un objeto que se intercambia en el mercado por otro objeto, que se compra o se vende. El trabajo debe ser concebido entonces, más bien, bajo la forma de la realización personal (dignificación) y despliegue de acciones

libres en el mundo. Al mismo tiempo, el trabajo es una esencia de las relaciones sociales, de manera tal que alguien que se dedica a un oficio o profesión específica debe tener siempre todo el derecho del mundo de recibir de los demás un requerimiento material de una retribución justa y material por sus servicios. Así pues, Fichte señala a manera de simple ejemplo que en un pueblo donde existen sastres, simplemente no puede existir el derecho a la desnudez, porque ello supondría dejar a esa persona (el profesional en sastrería) sin la capacidad de generar sus propios recursos para una vida digna, y consecuentemente condenarla a la miseria. Recordemos la idea básica: “Que nosotros te reconocemos el derecho de realizar tales trabajos significa al mismo tiempo que nos comprometemos a comprártelos” (Fichte, 1970, GA I/4, p. 22).

En consecuencia, la ausencia de propiedad o de trabajo para los individuos es una condición de injusticia social frente a la cual el Estado no puede ni debe permanecer inmóvil, y es su obligación intervenir para restaurar el orden en el cual cada uno puede vivir dignamente a partir de su propia labor, con lo cual se equilibra necesariamente la distribución social de la riqueza, de manera tal que no toda pueda quedar en manos de unas cuantas personas, como parece ser el caso en las sociedades capitalistas. A nuestra manera de entender, en este punto específico sobre la función social del trabajo, el Estado capitalista funciona a la inversa de cómo Fichte desea que funcione su Estado racional del gHS, siendo que bajo el dominio del capital nadie tiene asegurado su sustento ni su trabajo, y por ello esto sólo puede derivar en la producción sistémica de pobreza e injusticia. Esto sería un estado de anarquía o descontrol donde gobiernan la injusticia y las asimetrías económicas, o donde los seres humanos

deben “venderse” para poder alcanzar la subsistencia, situación que Fichte repudia.

En su análisis sobre el mercado como sistema económico, Fichte lleva razón: este sistema produce un constante desorden entre las necesidades de los seres humanos y la producción, con lo cual la crisis se vuelve en una amenaza permanente para la sociedad. Una manera en la que se expresa esta separación constante entre necesidades y producción es el surgimiento constante de crisis económicas, usualmente manifestadas como los típicos problemas de sobreproducción. Al existir una descontrolada sobreproducción en el sistema económico (ausencia de criterios racionales y de orden) quedan normalmente dos caminos: la guerra como factor decisivo para la apertura de nuevos mercados (una vez más el diagnóstico de Fichte), o la directa creación de necesidades ficticias para los individuos que se lanzan a consumir aquello que no necesitan en lo más mínimo. A todo esto se opone Fichte en el marco del gHS, que ve la necesaria obligación de que en un Estado racional haya en última instancia una coordinación estrecha entre las necesidades de la ciudadanía y las fuerzas de producción.

En este sentido, nuestra propuesta de interpretación es que las tesis del gHS marcan el carácter de un Estado no solamente antiliberal, sino que además colocan a Fichte en línea directa con la propuesta filosófico-política de un Estado anticapitalista (Franco Barrio, 1991) puesto que no se da lugar alguno a la irracionalidad o azarosidad en términos del acceso a la propiedad y el trabajo desde el Estado y hacia los ciudadanos. Quizás, en este sentido, podríamos pensar en el gHS, junto con el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre*

los hombres y el *Contrato social* de Rousseau, como los primeros manifiestos anticapitalistas de la historia de la modernidad filosófica, antes inclusive que propuestas provenientes del socialismo utópico. Adicionalmente, una de nuestras conclusiones principales es que el análisis desarrollado por Fichte en el gHS no busca de manera alguna resolver parcialmente o paliar los problemas de la economía política capitalista, sino que de lo que se trata es de señalar la inestabilidad sistémica de este orden económico (sus excesos y absurdos), para proceder al diseño o constitución de otro orden social, económico y político. Es aquí, justo en este punto, donde se abre un mundo de posibilidades, y donde habría que analizar cómo se plantea esta alternativa al capitalismo.

Finalmente, desde nuestro punto de vista, se podría decir que el gHS tiene dos grandes partes que lo constituyen como obra: primero, el diagnóstico filosófico de la anarquía económica del capitalismo (una radiografía entera del mercado) desde los principios filosóficos que gobiernan la obra de Fichte, y una segunda parte que puede dar lugar a una rica discusión, a saber, el planteamiento sobre la vía específica o las maneras concretas para superar los problemas del Estado en la sociedad capitalista-burguesa.⁸⁷ En este punto, justamente, sería necesario valorar los límites y las posibilidades de la propuesta fichteana.

⁸⁷ Para efectos de estas reflexiones, entendemos como sinónimos sociedad capitalista y burguesa. La sociedad capitalista es aquella que emerge en Europa desde el siglo XVII en adelante, con el auge del comercio terrestre y marítimo, la banca, la industria, etc. La burguesía sería el sujeto central que asume la construcción de esa sociedad capitalista y que se encarga de transformar el mundo conocido hasta ese momento.

2. Respuesta a las preguntas iniciales

2.1. ¿Estado racional despótico?

Habiendo llegado a este punto del análisis, y teniendo bien en claro el diagnóstico de Fichte en el gHS sobre la anarquía económica y el peligro producido por el mercado capitalista (guerra, pobreza, desigualdad), así como de que es imposible para un Estado racional operar en el mismo sentido que lo hace un Estado real (capitalista), entonces la cuestión fundamental sería la de examinar con detalle las posibilidades y límites de los contenidos vertidos en el gHS y que vendrían a resolver los males enunciados previamente.

La primera cuestión sería sobre el concepto de Estado racional como superador del Estado real en el gHS. ¿Se trata, en verdad, como ha sido sugerido desde diversas perspectivas o lecturas, de un Estado autoritario, paternalista, despótico? ¿La racionalidad del Estado fichteano es una racionalidad despótica? A tal cuestión habría que responder diciendo que claramente el Estado racional fichteano es un Estado de carácter planificador, ordenador, presto a racionalizar el mercado; evitando así la ruina de la colectividad. Planificación, orden y racionalidad no quieren decir bajo ningún concepto despotismo, por lo menos no en el sentido de una institución o persona que se hace absolutamente con todo el poder para posteriormente aplastar a los individuos bajo el signo de la prevalencia de lo universal.

Ciertamente, el Estado racional fichteano en el gHS es un Estado que debe tomar una serie de medidas de diversa naturaleza para poder asegurarse

el cumplimiento de su misión esencial, a saber, ofrecer a todos un trabajo y dar a cada uno lo suyo, y para esto no puede o debe permanecer inmóvil o pasivo como el Estado capitalista burgués, sino que se acerca mucho más a un Estado social. Necesariamente se trata de un Estado interventor que debe velar por los intereses de todos, y en este sentido, sus acciones pueden ser mal interpretadas como las de un poder opresor. Desde el punto de vista de una sensibilidad política liberal, en la cual el Estado se comporta como un espectador de las dinámicas económicas, las propuestas prácticas de Fichte claramente se verían como despóticas o autoritarias. No obstante, desde una sensibilidad política que reivindique la necesidad de corregir el rumbo de la sociedad burguesa, fomentando un pacto social de igualdad/horizontal entre los seres humanos, se mirará con otro talante las políticas del Estado racional que Fichte defiende. En este sentido, quisiéramos apoyarnos en las palabras de Gaudio (2016) quién señala muy claramente este asunto:

El Estado racional, de acuerdo con los principios fundamentales del comercio supeditados al marco jurídico, se contrapone tanto al Estado despótico, unilateral y paternalista, que se arroga la facultad exclusiva de decidir sobre el bienestar y la felicidad de sus súbditos, como al Estado que sólo se encarga de proteger los derechos y posesiones individuales sin ninguna injerencia en el devenir relacional. (pg. 38)

Lo anterior quiere decir que un Estado racional no debe adjudicarse la capacidad de decidir sobre la totalidad de los aspectos de la vida de sus

ciudadanos (por ejemplo, en ámbitos de su vida íntima), pero necesariamente sí sobre una parte de ella, caso contrario entonces no podría ordenar la dinámica social, que es precisamente el fin buscado para evitar la anarquía y el peligro del mercado. Si el Estado racional no interviniera de alguna manera en la vida de las personas entonces quedaría “amarrado de pies y manos”, algo similar a lo que le sucede al Estado real capitalista, que se comporta básicamente como un gendarme para proteger los derechos básicos y propiedades de los individuos, sin modificar el curso final de las relaciones entre los seres humanos. Al hacer así, el Estado real pareciera en la apariencia ser muy abierto y tolerante, pero las consecuencias de un comportamiento de este tipo son nefastas para la convivencia social y la libertad real de no pocos individuos.

Resulta conveniente, para entender mejor el concepto del Estado racional fichteano y la acusación repetida sobre su supuesto carácter despótico, recordar la esencial distinción entre libertad y arbitrio en el marco de la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte y del GNR. Es precisamente la confusión entre libertad y arbitrio la que provoca recurrentemente que se incurran en malas comprensiones sobre el carácter del Estado propuesto por Fichte. Por ello mismo, cabe aquí preguntarse: ¿libertad y arbitrio son iguales en el marco de la *Doctrina de la Ciencia* y del GNR? La respuesta es claramente no. La libertad es una condición transcendental, como hemos señalado desde el primer capítulo de nuestra investigación, y no tiene específicamente el ser de las cosas de este mundo, es decir, no es un objeto. Por otra parte, el arbitrio es la capacidad práctica y operativa que se desprende de la libertad, y esta se somete a la coacción desde el mismo momento en que ingresamos a la vida con otros. Aceptar convivir con

otros supone un ejercicio de limitación de mi arbitrio, o, mejor dicho, la necesidad de coordinar el ámbito o rango de acción de mi arbitrio con el de los demás seres humanos. Si esto es así, entonces ya desde el principio mismo de nuestra existencia jurídica somos seres libres que en su convivencia con otros seres no están capacitados para hacer lo que desean sin restricciones, por cuanto siempre debemos aceptar una restricción o coacción a nuestro arbitrio y no siempre nuestro deseo concuerda con lo racional. Vivir juntos significa colocar límites al ejercicio de nuestro arbitrio, y en la tesis de Fichte estamos en la capacidad y obligación de ejercer tal coacción para quién decida la convivencia con nosotros. Lo contrario de esta limitación sería simplemente el estado de guerra y la destrucción entre nosotros, es decir, la anulación de la comunidad de seres racionales y finitos.

En el fondo, se trata del problema de regular las relaciones entre seres libres según principios surgidos de la libertad racional, asunto que se resuelve mediante un ejercicio donde cada uno de los individuos se deja limitar en su arbitrio externo por medio de leyes justas que afectan a todos, o sea, en un ejercicio autónomo (interior), y esto permite que todos puedan convivir bajo el signo de la libertad. La convivencia implica el acto de la limitación del arbitrio, pues, en caso contrario, las acciones de los individuos se destruirían recíprocamente. Limito mi arbitrio porque así lo deseo (quiero y debo), no porque alguien más me lo impone. Sin embargo, una vez que ingreso en las relaciones sociales, es decir, en el ámbito del derecho y la política, cabe la coacción si las leyes son vulneradas, y esta siempre es constitutiva del derecho, pues por eso se está en el ámbito externo o público de la libertad, en la legalidad y no en la

moralidad conforme a la distinción kantiana. Cuando el individuo ha aceptado vivir en la comunidad, se está, por lo tanto, ante un ejercicio de autonomía y posteriormente de coerción, o, de obligación externa de cumplir las leyes. Ya en este momento no habría un derecho de hacer cualquier cosa, sino lo que las leyes de la comunidad me permiten u obligan a realizar.

En este sentido, el hecho de que el Estado racional del gHS deba limitar el uso y ámbito de acción o de movimiento del arbitrio no debería de ser visto como problema alguno, es decir, esto no hace del Estado fichteano una institución despótica en sí misma. Afirmar tal cosa sería una comprensión totalmente incorrecta del pensamiento de Fichte. Al contrario, limitar el arbitrio hace del Estado una institución racional que puede velar por nuestro interés supremo, a saber, el de poder vivir una buena y agradable vida donde tenga lo que es mío y pueda estar protegido. Una vida en la cual tenga acceso al trabajo y a la propiedad para poder realizarme como un ser activo y libre en el mundo; así como los demás seres humanos que viven conmigo. De lo contrario, toda mi capacidad para concretar mi existencia como un ser libre en el mundo quedaría anulada de raíz.

En consecuencia, podríamos preguntarnos: ¿son idealmente deseables todas las variadas medidas de coacción o restricción al arbitrio en el gHS? La respuesta contundente es no. A nuestra manera de entender, algunas de ellas están racionalmente bien fundadas, por lo cual se les podría entender como procedentes o acertadas, no obstante, algunas de esas restricciones no son del todo adecuadas. Como sea, nos queda muy claro que la limitación del arbitrio es una necesidad básica para la realización de la comunidad de seres racionales y

finitos, y tal limitación no supone en modo alguno un deterioro de la libertad que es condición de posibilidad de nuestra propia existencia humana. Ahora bien, lo que resulta necesario preguntarse es si todas las medidas de coacción o limitación del arbitrio propuestas por Fichte son deseables o justificables. He aquí un punto fundamental de la cuestión sobre el debate en torno a los límites y posibilidades del gHS.

2.2. Las limitaciones al arbitrio en el gHS

Analicemos detenidamente una de las más polémicas de estas restricciones al arbitrio individual, a saber, aquella en la cual Fichte señala que los ciudadanos de un gHS no deben tener la posibilidad de viajar hacia al extranjero, con la excepción hecha de los intelectuales y técnicos de rango superior. ¿Qué razones tiene Fichte para sostener esta idea? Esta restricción ubicada en el capítulo VII del libro tercero del gHS, sería una consecuencia directa de la deducción previa que ha realizado Fichte del Estado racional como un Estado comercial cerrado, es decir, que no se puede entender la medida concreta de limitación al arbitrio, a saber, el impedir los viajes al extranjero, sin entender al mismo tiempo su fundamento concreto.

Dicho fundamento, planteado por Fichte, es que el Estado está obligado a asegurar, mediante el uso de la ley y la fuerza, a todos sus ciudadanos la propiedad y el trabajo, pero no podría realizarlo si existen personas que no están sometidas a las leyes del Estado y a su dominio, porque ellas terminarían influyendo negativamente sobre el cumplimiento de las funciones que tiene el

Estado, o, en otras palabras, producirían un desequilibrio en la planificación racional del Estado. En este sentido, la influencia de personas no sometidas a la ley del Estado debe ser eliminada por completo, y la consecuencia de este principio es que habría que eliminar todo intercambio comercial entre los nacionales de un Estado con los extranjeros; por lo cual no queda más camino que el de un Estado comercial cerrado, donde los individuos no deben tener permitido viajar libremente por el mundo a su entera voluntad.

Una demostración de lo anterior en el razonamiento de Fichte es que el gobierno de un Estado racional está obligado a introducir una cantidad determinada de mercancías en el mercado para asegurar las necesidades básicas de sus ciudadanos, pero si al mismo tiempo existiera un extranjero (no sometido a la ley del Estado racional) haciendo lo mismo, entonces ¿cómo se podría realizar el cálculo sobre las necesidades reales de los ciudadanos? Al gobierno de un Estado racional se le haría difícil o imposible esa tarea por cuanto no sería ya el propio Estado la única vía de satisfacción de las necesidades de la población, y más bien habría otros agentes resolviendo esta labor. Una vez más, desde el punto de vista de Fichte, esto produciría anarquía económica, en tanto no se puede organizar racionalmente necesidades y producción.

Profundizando aún más sobre esta cuestión, Fichte defiende que los precios de las mercancías en el mercado no pueden ser arbitrarios, esto quiere decir, fijados por las personas a título personal, sino que es el Estado quién debe fijar esos precios. En ese caso, cuando un extranjero llegue al territorio nacional, la pregunta es: ¿cómo haría el Estado para fijar el precio de las mercancías del extranjero? ¿Qué parámetros podría usar el Estado para saber el precio de la

mercancía que trae un extranjero? Eso no se puede determinar por cuanto el Estado no tiene la información suficiente para conocer el precio de las materias básicas en el país de ese eventual extranjero. Eventualmente esto podría conducir a disputas complejas entre el Estado y comerciantes extranjeros, de las cuales los que siempre saldrían perjudicados serían los ciudadanos: “Si el gobierno le pone al extranjero un precio al que éste no se puede atener, entonces el extranjero evitará en lo sucesivo el mercado de aquel, y se producirá una escasez de lo imprescindible para satisfacer las necesidades ordinarias” (Fichte, 1988, GA I/7, p.69).

En un sentido similar al anterior, a saber, como consecuencia de la misión central que tiene el Estado con sus ciudadanos, se da la limitación al arbitrio en torno a la elección de la profesión o rama del trabajo a la cual se dedican los individuos. Fichte está convencido sobre la necesaria intervención del Estado racional en la elección de la profesión que realizan los individuos porque siempre es necesario garantizar una correcta división social del trabajo. Recuérdese que la división social del trabajo es una premisa básica para poder llevar adelante una vida social y una comunidad de seres racionales, con lo cual este no es un asunto que pueda quedar librado al azar o la buena voluntad personal.

No deberíamos, es el hilo principal del argumento de Fichte, dedicarnos a cualquier cosa que se nos antoje caprichosamente dentro de nuestro libre arbitrio, sino que primero hay que pensar en las necesidades sociales y dentro de esto, en la producción de alimentos como un factor elemental y básico para garantizar el bienestar de la Nación. Por esta razón, el Estado toma la decisión de equilibrar las relaciones entre los estamentos que forman la nación,

procurando el bienestar de todos los individuos. La consecuencia es que la elección de la profesión no puede ser arbitraria, pero además el ejercicio de la profesión debe estar controlado por parte del Estado. Alguien que no hace su trabajo bien debe ser controlado y reprendido para que mejore su trabajo, o en caso contrario no puede tener el derecho de trabajar en eso. Por ello, no hay derecho a la realización a un trabajo mediocre o de mala calidad, pues eso traería consecuencias negativas para el conjunto de la comunidad.

2.3. ¿Se puede aceptar la propuesta de Fichte en el gHS?

Desde nuestra perspectiva, restricciones al arbitrio como las anteriores, a saber, la imposibilidad de viajar o la forzada elección de la profesión no son aceptables ni deseables en su totalidad. Se trata de medidas radicales que pueden resultar dañinas para la salud de la comunidad y la vida agradable, que finalmente es el fin de nuestra existencia colectiva. Ahora bien, rechazar estas medidas implica necesariamente un desacuerdo más profundo con Fichte, puesto que no se trata únicamente de reprobación un grupo de restricciones, sino que habría que disentir de la raíz misma de tales limitaciones, a saber, el reino cerrado de leyes y de fines, siendo que esas cuestiones tienen su origen en el concepto mismo sobre el Estado racional. Por ello mismo, no podríamos rechazar estos planteamientos sin rechazar al mismo tiempo el fundamento desde el cual emergen.

Precisamente en este sentido, toda la argumentación fichteana parece ser aplastante y no deja lugar a “medias tintas”. Si aceptamos los enunciados de sus ideas como verdaderas, él mismo lo señala así, entonces lo que se sigue es

plenamente verdadero: “Lo que se sigue de un enunciado verdadero es verdadero” (Fichte, 1988, GA 1/7, p.69). Al aceptar los principios, no habría manera alguna de escapar a las consecuencias. De este modo, si dijésemos que hay un problema entre los principios y sus aplicaciones, esa sería una lectura filosófica que Fichte mismo no aprobaría, porque principios correctos deben necesariamente conducir a conclusiones correctas. Bajo este respecto, a nuestra manera de entender, Fichte parece ser poco o nada flexible. Si aceptamos que el Estado debe poner a los individuos en propiedad y con un trabajo digno, o sea, lo que le corresponde a cada quién en tanto que miembro de la especie humana, entonces sólo cabe a continuación que el Estado pueda actuar como un reino cerrado de leyes e individuos. Para Fichte, cualquier otra cosa no es aceptable, y en este punto nos distanciamos de su pensamiento al considerarlo incorrecto.

Disentimos con el argumento fichteano en el sentido relacionado a que sólo la clausura completa del comercio entre los ciudadanos o la constitución de un reino cerrado de leyes e individuos sería la única vía existente para que el Estado pueda alcanzar su misión esencial de otorgar a los ciudadanos la satisfacción de las necesidades. Esto quiere decir que el Estado no tendría por qué abandonar necesariamente su misión de velar por el bienestar de sus ciudadanos, si no se comporta bajo la forma de un Estado cerrado comercialmente. Una cosa no necesariamente excluye a la otra. En lugar de ello, Fichte nos coloca un escenario permanente en blanco y negro: aceptar el Estado comercial cerrado en todas sus dimensiones o no aceptarlo. No aceptarlo significa hundirse en la irracionalidad, la anarquía y el peligro del mercado. Puesto así, en esos términos, el escenario es casi apocalíptico. Aceptar el

Estado racional es aceptar todas las consecuencias de éste sin mediación alguna. No obstante, nos preguntamos: ¿acaso no pueden existir modelos intermedios o alternativos que resuelvan la cuestión de fondo sin necesidad de terminar en un escenario tan restringido?

A nuestra manera de entender, a más de doscientos años de la publicación de este manifiesto anticapitalista, creemos que podrían encontrarse mecanismos operativos que permitan no convertir al Estado en un absoluto reino cerrado de leyes e individuos, pero que al mismo tiempo no se quede olvidada la misión esencial del Estado de atender a las necesidades de sus ciudadanos. Quizás el planteamiento de Fichte es desmedido por momentos, toda vez que las cosas se plantean en dicotomías que no admiten una tercera posibilidad. Matizando este esquema dicotómico de oposiciones, consideramos que no es imposible de manera absoluta lograr un reino abierto de individuos con un Estado velando por la justicia social y la horizontalidad de las relaciones sociales. De hecho, en la historia del siglo XX podemos encontrar ejemplos de esto, sobre todo después de la segunda guerra mundial, en el así llamado Estado social de derecho o Estado benefactor. Se trata de una diferencia similar a la que desde entonces hubo entre comunismo, que realizó en gran parte el proyecto fichteano (el cierre comercial se materializó con un muro entre las dos Alemanias, por ejemplo), y la socialdemocracia que proponía un Estado social de derecho, en donde el Estado cuida de las necesidades y deja un mercado relativamente libre, por cuanto que está algo regulado.

Sin profundizar demasiado en el tema, pongamos un breve ejemplo. En el caso de mi región del mundo, América Latina, se puede pensar en tres

ejemplos importantes de experiencias históricas para pensar el Estado como un eje central en la consecución del bienestar de las grandes mayorías: Argentina, Uruguay y Costa Rica. Estas tres sociedades, sin llegar a ser Estados comerciales cerrados, en ningún momento de su historia comercial, durante una buena parte del siglo XX tuvieron políticas orientadas a la injerencia permanente del Estado en la vida económica. De esta manera, se alcanzó un desarrollo importante en salud, educación, vivienda para una gran mayoría de los ciudadanos de estos Estados. En el caso de Costa Rica, por ejemplo, se disolvieron las fuerzas armadas en 1948 para invertir esos recursos económicos en el desarrollo de la educación y la salud, la banca se hizo pública y estatal, se creó la Universidad de Costa Rica y posteriormente otras universidades públicas, como son: la Caja Costarricense del Seguro Social, el Instituto Costarricense de Electricidad, Acueductos y Alcantarillados. Todo esto quiere decir que sí se puede pensar en modelos alternativos que impliquen no necesariamente un cierre absoluto del Estado, pero que al mismo tiempo nos permitan pensar en el bienestar de las grandes mayorías.

En síntesis, a nuestra manera de entender, la principal limitación del gHS es que considera como única vía posible de realización del Estado racional la conformación de un Estado comercialmente cerrado, y a partir de esa conclusión deriva una serie de restricciones al arbitrio que no necesariamente pueden ser compartidas o deseables. Para Fichte, no hay otra manera de hacerlo, y esto desde luego, no es reivindicable en su totalidad, aun haciendo el esfuerzo de entender todo el entramado que hay detrás de sus tesis. Por otra parte, la realización completa de las aplicaciones del gHS traen, a nuestra manera de

entender, perturbaciones nada despreciables a lo interno del pensamiento de Fichte, por cuanto un reino cerrado de leyes e individuos solo puede existir con la premisa de clausurar cualquier existencia de un derecho cosmopolita; como el desarrollado en el GNR.

Si el resultado final del gHS fuese la búsqueda de Fichte por encontrar no ya un conjunto adicional de principios filosóficos (que se sumen a los desarrollados en sus obras anteriores), sino su aplicación concreta, es decir, si lo que le preocupa al filósofo es cómo aplicar sus principios a una situación de manera concreta y determinada (López Domínguez, 1995) entonces habría que decir lo obvio: la situación específica que conoció y vivió Fichte ya no es más la misma de nosotros, aunque podamos seguir aceptando como válida su crítica al mercado hoy en día, en el sentido de que no pierde actualidad alguna. En consecuencia, la aplicación de los principios tendría necesariamente que ser repensada en el presente, es decir, en pleno siglo XXI. Esto a tenor del propio Fichte que habría juzgado tal cosa como improcedente, porque si sus principios son correctos entonces por lo tanto sus resultados o aplicaciones son correctas. Como lo señalamos en la parte final del capítulo tres de nuestra investigación, el problema no parecen ser los principios filosóficos en sí mismos, sino la manera específica en que son aplicados e interpretados por su creador dentro del gHS.

Ahora bien, la otra cuestión importante que hemos señalado como una limitación del gHS, siguiendo el planteamiento de Arrese Igor (2018) es que Fichte no reconoce, en ningún momento, la cuestión de una educación moral de los individuos como paso previo a la clausura comercial de un Estado (esto lo tratará después, en sus *Discursos a la Nación alemana* y escritos adyacentes).

Una manera rápida de despachar esta interesante crítica es señalar que el gHS no es un texto que se preocupa específicamente por la cuestión de la formación ciudadana, y que simplemente es un texto con problemas de naturaleza política y económica, o dicho de otra manera, de aplicación de los principios filosóficos de la *Doctrina de la Ciencia*. No obstante, consideramos que precisamente el tema de la formación moral o la educación de una sensibilidad ciudadana para habitar un Estado comercial cerrado no es un detalle menor, sino que es una condición de posibilidad de la transición desde un Estado real hacia un Estado racional. En este punto justo es donde parece ser evidente la necesidad, a saber, desde el desplazamiento desde el Estado actual hacia un orden racional armonizado con los principios de la *Doctrina de la Ciencia*. De no existir tal preparación, el proyecto tendría una alta posibilidad de fracasar finalmente, aún en el caso de que se instale completamente.

Como ya hemos señalado en el capítulo tres de nuestra investigación, la ausencia de educación moral es harto problemática porque marca una ausencia en relación con el asunto de cómo los individuos estarán capacitados para entender la naturaleza del proyecto de un Estado comercial cerrado. En este sentido, la justicia distributiva a la cual aspira el Estado racional podría quedarse truncada simplemente por simple desconocimiento, ignorancia, o temor de los ciudadanos que no entenderían en el fondo la importancia de este proyecto. Asociado a lo anterior, aquí nos surge otra cuestión de particular interés: ¿cómo podrían sin las herramientas educativas adecuadas los ciudadanos de un Estado real (que se enrumba hacia ser un Estado racional) plantear críticas, dudas u objeciones a este proyecto? No es de esperar, por supuesto, que los ciudadanos

estén enteramente de acuerdo con todas las ideas de un Estado comercial cerrado, por lo cual habría que educarlos para que puedan ejercer su criticidad, salir de la minoría de edad intelectual y plantear sus propias inquietudes. No plantear este elemento sería una posible vía para evitar la discusión necesaria de previo a la instauración de un reino cerrado de leyes e individuos. Lamentablemente, nada de esto es contemplado por Fichte en el marco del gHS, que parece considerar que la posibilidad de un Estado racional se alcanza de manera automática. En el fondo, a nuestra manera de entender, la complejidad que entraña un proyecto como el del gHS es tan alta que amerita un largo proceso de análisis ciudadano antes de aceptarlo o rechazarlo.

Una eventual consecuencia de la ausencia de planteamientos relativos a la educación moral o formación ciudadana, como señala Merle (2006), es que el proyecto del gHS, de llevarse a cabo, terminaría imponiéndose por la fuerza, es decir, sin tomar en cuenta el consentimiento real de las personas. Aún más, sin un cierto nivel de coacción, ¿cómo hacer para que las personas estén dispuestas a aceptar las restricciones propias del diseño de Estado racional que nos transmite Fichte? Restricciones como las de viajar por el mundo, el ejercicio de la profesión o el trabajo que se realiza, la cantidad de alimento que se recibe, etc. Hablamos de restricciones difíciles de sostener y de defender en el pasado y en el presente, para lo cuales solo mediante un convencimiento pausado, racional y claro se podrían eventualmente aplicar. Pero, en todo caso, ¿qué sucedería con las personas que eventualmente no estén dispuestas a aceptar dichas medidas? ¿Se les aplicará la coacción sin más? En este punto, se vuelve evidente que no se puede prescindir de un proyecto formativo para los

ciudadanos, caso contrario, la mera fuerza tendría que ser el motor del proyecto del Estado racional, y esto no parece desde ningún punto de vista algo deseable.

3. Sugerencias y futuros desarrollos del tema

Cualquier trabajo de investigación atiende a una serie de problemas en específico, pero, no obstante, deja siempre una mirada de problemas abiertos a la consideración futura. Es importante señalar que durante la realización de la presente investigación doctoral nos han surgido otras inquietudes que en algún momento podrían ser objeto de reflexión para otros investigadores.

En primer lugar, cabría la posibilidad de realizar una investigación sobre la eventual realización histórica/real del Estado racional de Fichte. ¿Hasta qué punto se acercó históricamente el proyecto filosófico fichteano a experiencias concretas como el socialismo soviético, o, en el caso de América Latina, a la experiencia del proceso revolucionario cubano? Esto sería muy interesante de analizar o discutir por cuanto toda vez que valoramos los alcances de las tesis de Fichte nos ha parecido sentir que hay un eco de estas consideraciones en la realización de lo que fueran o han sido estos proyectos políticos mencionados.

Para realizar una investigación de esta naturaleza habría que realizar un estudio detallado de lo que fue el proceso de instauración del socialismo en el siglo XX, y en el caso específico de la URSS, analizar cuidadosamente el funcionamiento del aparato estatal soviético en su momento histórico, para lograr valorar su aproximación concreta con el modelo propuesto por Fichte en el gHS. En este sentido, quizás también resultaría de mucho interés poder valorar si

detrás del pensamiento de algunos de los líderes intelectuales del socialismo histórico hubo o no influencia de las ideas fichteanas. Esto permanece para nosotros, por el momento, simplemente como un tema sugerente, sobre el cual no podemos pronunciarnos decididamente. De manera paralela, durante la realización de esta investigación nos ha resultado interesante la influencia de la obra de Fichte sobre Ferdinand Lasalle, fundador del partido obrero alemán. Este asunto no lo hemos desarrollado en absoluto dentro de la tesis doctoral, por lo cual podría ser objeto de una futura investigación.

En segundo lugar, consideramos valioso una eventual investigación sobre el concepto de Estado en el primer período de la obra de Fichte, a saber, durante su estancia en la ciudad de Jena, para luego contrastar dicho resultado con el concepto de Estado del segundo período de actividad de Fichte, es decir, en el período de Berlín. Hasta donde podemos entender, existen continuidades y algunas rupturas en este punto, como en general en toda la obra de Fichte, que tiene un antes y después de la polémica del ateísmo. Al no haber sido nuestro problema de fondo en esta investigación, nos permanecen algunas dudas al respecto que podrían ser resueltas en el marco de otra investigación futura. Por ejemplo, ¿el carácter nacionalista del Estado en el gHS se matiza o disminuye en las obras de madurez de Fichte? Aquí existiría eventualmente un tema para futuras investigaciones doctorales.

Un tercer aspecto que nos parece importante de profundizar en una futura investigación es aquel relacionado con las influencias del gHS y del pensamiento político de Fichte sobre otras corrientes teóricas, específicamente el caso del marxismo en la segunda mitad del siglo XIX, pero inclusive esto podría ampliarse

a otras corrientes filosófico-sociológicas como la Escuela de Frankfurt en el siglo XX, o inclusive a la recepción que pudieron tener las tradiciones del anarquismo filosófico sobre esta obra de Fichte.

4. Aportaciones originales del trabajo

Como hemos señalado en la exploración de los límites y posibilidades del gHS (capítulo 3), en la presente tesis doctoral hemos procurado una posición personal de carácter intermedio frente a la lectura del gHS de Fichte. Entendemos por intermedio que no se considera correcta una posición que considere erróneos en su totalidad los principios filosóficos, así como la aplicación práctica, concreta y específica de esta obra (con lo cual se terminaría reivindicando al liberalismo económico que Fichte rechaza), y propugnando una visión que no asume el rigor de la crítica del gHS a la anarquía del mercado. No obstante, tampoco hemos sustentado una visión inocente o acrítica respecto del carácter problemático de algunas de las conclusiones derivadas por Fichte a partir de sus principios filosóficos, con lo cual se hubiera hecho una apología total de las ideas del texto. Ni una cosa ni la otra parecen ser posiciones convenientes a la hora de aproximarse a la obra fichteana, posiblemente a ninguna obra humana. En este sentido, hemos reivindicado como correctos los principios filosóficos, jurídicos y políticos de la obra de Fichte, vertidos en el GNR y el gHS, específicamente lo relacionado a la idea de un Estado racional que planifica ordena y racionaliza el mercado en favor del bienestar de la comunidad. Asimismo, hemos considerado como correcto el hecho de que la limitación al

arbitrio en una sociedad contemporánea es una realidad necesaria, por cuanto que no puede existir jamás una libertad total sin conocer límites, es decir, sin que ella misma se ponga leyes y límites. En este sentido, el espejismo liberal de una sociedad en la cual los individuos pueden hacer lo que quieran mientras no afecten a otros ha sido sometido a un duro cuestionamiento, pues muchas veces sí les afecta. En síntesis, de manera resumida, creemos encontrar nuestros aportes dentro de esta investigación en tres grandes líneas:

1. Análisis sistemático de los principios filosóficos de la obra de Fichte desde el corazón de la *Doctrina de la Ciencia* en el período jenense (primera y segunda versión de la filosofía de Fichte) y del GNR, y dentro de ese análisis, una ubicación precisa de las consecuencias prácticas de esos principios como son expresados a lo interno del gHS. Este es un análisis que permite disipar malas interpretaciones del pensamiento del autor, toda vez que consideramos haber llegado al núcleo de sus planteamientos, sin caer en una mirada superficial o ligera.
2. Teniendo un análisis completo de los principios filosóficos y de sus aplicaciones en el gHS, hemos considerado encontrar un carácter problemático en ciertas aplicaciones de los conceptos filosóficos. La más importante de esas cuestiones es aquella referida a la inviabilidad para el Estado racional de satisfacer las necesidades de sus ciudadanos salvo

mediante la constitución de un reino cerrado de leyes e individuos. El paso que da Fichte para afirmar lo anterior amerita ser ampliamente discutido y meditado, específicamente en cuanto a su idealidad o conveniencia en nuestro presente. Por otra parte, esta clausura del Estado plantea a lo interno de la propia obra de Fichte grandes interrogantes, como la siguientes: ¿cómo salvaguardar un derecho cosmopolita en el marco de un Estado racional que no se plantea otra alternativa más que su cierre comercial, jurídico y migratorio? ¿Si aplicáramos la idea del reino cerrado de leyes e individuos, qué sucedería con fenómenos como la migración, hoy por hoy, de tremenda importancia en el mundo entero?

3. Indicar la ausencia del tema sobre la formación moral o educativa para los individuos que vivirán a lo interno del gHS. Hemos apuntado este tema como una ausencia dentro del desarrollo del gHS, un texto curiosamente en el cual en ningún momento se habla de educación, es decir, de cómo hacer para que los individuos comprendan la naturaleza del proyecto filosófico y los alcances prácticos del mismo. Entendemos bien que no es el tema central del gHS, es decir, Fichte no tuvo como objeto de su ensayo este asunto, y en este sentido se puede disculpar parcialmente dicha ausencia, no obstante, se podría decir que al menos alguna mención al tema de la educación hubiera sido necesaria o deseable, por cuanto sin formación ciudadana sería imposible la implementación de un proyecto como el del gHS. En otras palabras, los ciudadanos que habitan un Estado

comercial cerrado deben estar en capacidad de comprender que las medidas prácticas del gobierno tienen una inspiración conceptual, y que además están pensadas para procurar siempre el bienestar de la nación en general, protegiendo los intereses de todos, y evitando caer en una sociedad de desigualdad y pobreza para unos mientras otros pueden vivir en la opulencia.

Fuentes bibliográficas

Obras de J.G. Fichte en alemán

_____. (1965). *Werke 1793-1795*. Stuttgart-Bad-Cannstatt: Friedrich Fromann Verlag (Günther Holzboog)

_____. (1966). *Werke 1794-1796*. Stuttgart-Bad-Cannstatt: Friedrich Fromann Verlag (Günther Holzboog)

_____. (1968). *Briefe. 1775–1793*. Stuttgart-Bad-Cannstatt: Friedrich Fromann Verlag (Günther Holzboog)

_____. (1970). *Werke 1797-1798*. Stuttgart-Bad-Cannstatt: Friedrich Fromann Verlag (Günther Holzboog)

_____. (1970). *Briefe. 1793-1995*. Stuttgart-Bad-Cannstatt: Friedrich Fromann Verlag (Günther Holzboog)

_____. (1988). *Werke 1800-1801*. Stuttgart-Bad-Cannstatt: Friedrich Fromann Verlag (Günther Holzboog)

Obras de Fichte traducidas al castellano

_____. (1963). *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*. (B. Navarro, Trad.) México: UNAM.

_____. (1975). *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*. (J. Cruz Cruz, Trad.) Buenos Aires: Aguilar.

_____. (1987). *Doctrina de la Ciencia nova methodo*. (J. Villacañas, M. Ramos, Trads.). Valencia: Natán.

_____. (1991). *El Estado comercial cerrado*. (J. Franco Barrio, Trad.). Madrid, Tecnos.

_____. (1994) *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. (Trad. J. Villacañas, F. Oncina y M. Ramos, Trads.) Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

_____. (2002). *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*. (F. Oncina, M. Ramos, Trads). Madrid, Istmo.

_____. (2002). *Ensayo de una crítica de toda revelación*. (V. Serrano, Trad.) Madrid: Biblioteca Nueva.

Bibliografía secundaria

Acosta, E. (2010) Fichte y el Nacionalismo. *Revista de Estudios sobre Fichte*, 1-14. Recuperado de: <https://journals.openedition.org/ref/317>

Arrese Igor, H. (2007). Autoconciencia y reconocimiento en la teoría fichteana de la exhortación. *Revista Actio*, 117-122.

Arrese Igor, H. (2010) El rol del derecho internacional en la teoría fichteana del Estado y la propiedad. *Éndoxa: Series Filosóficas*, 43-62.

Arrese Igor, H. (2011) El ámbito de la libertad individual en la teoría fichteana del derecho natural de 1796/1797. *Revista de Estudios sobre Fichte*, 1-11. Recuperado de: <https://journals.openedition.org/ref/342>

Arrese Igor, H. (2015) “Isaac Nakhimovsky, The Closed Commercial State. Perpetual Peace and Commercial Society from Rousseau to Fichte”, *Revista de Estudios sobre Fichte*, 1-3. Recuperado de: <https://journals.openedition.org/ref/628>

Arrese Igor. (2018) Sense and Limits of the Fichtean Project of a Closed Commercial State. *Revista Tópicos*, 215-236.

Balibar, E. (2011). Fichte y la frontera interior. A propósito de los Discursos a la Nación Alemana. *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*. 11-23

Cordero, J. (2017) Notas monetarias para el cierre jurídico en El Estado comercial cerrado de Johann Gottlieb Fichte: sobre el papel de la moneda en la construcción de nación y mercado nacional. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 1-23. Recuperado de: <https://journals.openedition.org/ref/pdf/736>

Cruz Cruz, J. (2005). Introducción. En. J.G. Fichte, *Fundamento entero de la doctrina de la ciencia*. (pp. 5-26). Pamplona: S.E.

Duque, F. (1998). *La era de la crítica*. Madrid: Akal.

Franco Barrio, J. (1991) "Estudio preliminar", En. J.G. Fichte, *El Estado comercial cerrado*. (pp. IX-XXXII). Madrid. Tecnos,

Gaudio, M. (2016a). Los elementos filosóficos de El Estado comercial cerrado de Fichte. *Revista Cadernos de Filosofía Alema*, 31-47.

Gaudio, M. (2016b). *La concepción del Estado en el Fundamento del Derecho Natural de Fichte*. Tesis doctoral inédita. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.

Goethe, J.W. (2010). *Fausto*. Madrid: Abada.

Hegel, G.W.F. (1993) *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Madrid: Libertarias/Prodhufo

López Domínguez, V., Rivera de Rosales, J. (1982). Introducción. En. J.G. Fichte, *Reseña de Enesidemo*. (pp. 9-26) Madrid: Hiperión.

López Domínguez, V. (1994). Individuo y comunidad: reflexiones sobre el eterno círculo fichteano. *Revista Daimon*, 211-227.

López Domínguez, V. (1995). *Fichte: acción y libertad*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.

López Domínguez, V. (1996). El cuerpo como símbolo: la teoría fichteana de la corporalidad en el sistema de Jena. En López-Domínguez, *Fichte. 200 años después*. 125-141. Madrid: Editorial Complutense.

Marx, K. (1980) *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

Nakhimovsky, Isaac. (2011). *The Closed Commercial State: Perpetual peace and commercial society from Rousseau to Fichte*. United Kingdom, Princeton University Press.

Oncina, F. (1994). "Para la paz perpetua de Kant y el Fundamento del derecho natural de Fichte: encuentros y desencuentros". *Revista Daimon*, 323-339.

OXFAM. (2019, mayo 5). Ocho personas poseen la misma riqueza que la mitad más pobre de la humanidad. Recuperado de <http://https://www.oxfam.org/es/sala-de-prensa/notas-de-prensa/2017-01-16/ocho-personas-poseen-la-misma-riqueza-que-la-mitad-mas>

Prendas Solano, J. (2013). Entre restauración y revolución. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 1-9. Recuperado de: <https://journals.openedition.org/ref/459>

Seidel, G.J. (1993) *Fichte's Wissenschaftslehre of 1794*. Indiana: Purdue University.

Serrano, V. (2002). Introducción. En. J.G. Fichte, *Ensayo de una crítica de toda revelación*. (pp. 13-38). Madrid: Biblioteca Nueva.

Raynaud, P. y Rials, S. (2001). *Diccionario Akal de Filosofía*. Madrid: Akal.

Rivera de Rosales, J. (1996). El primer principio en Fichte. En J. Rivera de Rosales y O. Market, *El inicio del idealismo alemán* (pp. 63-102). Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia y Complutense.

Rivera de Rosales, J. (2012a). Presentación. *Endoxa: Series Filosóficas*. 11-13

Rivera de Rosales, J. (2012b). Los tres primeros actos del Yo. *Endoxa: Series Filosóficas*. 49-76

Rivera de Rosales, J. (2013). Ortega und Fichte -Ein Nationen aufbauender Sozialismus. *Fichte-Studien*, 179-200.

Rivera de Rosales, J. (2018). Der geschlossene Handelsstaat im Kontext der praktischen Philosophie Fichtes. En T. Soren Hoffmann, *Fichtes Geschlossener Handelsstaat. Beiträge zur Erschließung eines Anti-Klassikers* (pp. 13-42). Berlin: Duncker&Humboldt.

Rousseau, J.J: (1999). *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. Recuperado de:<http://www.enxarxa.com/biblioteca/ROUSSEAU%20Discurso%20sobre%20la%20desigualdad.pdf>

Turró, S. (2012). *¿Cómo ha de iniciarse la Doctrina de la Ciencia? Introducciones a la WLN*. *Endoxa: Series Filosóficas*. 31-48

Rivera de Rosales, J. (2016). *Fichte*. Madrid: SE.

Schwember Augier, F. (2012). *Libertad, derecho y propiedad. El fundamento de la propiedad en la filosofía del derecho de Kant y Fichte*. Hildesheim – Zürich – New York: Olms

Schwember Augier, F. (2016). Libertad, propiedad y derecho de cosmopolita: aporías de El Estado comercial cerrado de Fichte. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 1-15. Recuperado de: <https://journals.openedition.org/ref/640>

Villacañas, J.L. (1994). Fichte y el derecho natural: De la constitución social de la individualidad a la categoría política de Nación. En J.G. Fichte, *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*. (pp. 15-102). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Villacañas, J.L. (1996). Fichte, el Estado y el derecho internacional. En V. López-Domínguez, *Fichte. 200 años después*. (pp. 99-116). Madrid: Editorial Complutense.

Zöller, G. (2015). *Leer a Fichte*. Barcelona: Herder