

ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Moral y Derecho. Contradicciones conceptuales en el sistema filosófico de Fichte de los años de Jena (1794-1799)*

Lucas Damián Scarfia

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina
E-mail: lucasdamianscarfia@gmail.com

Recibido: 18 de marzo de 2020 | Aceptado: 02 de septiembre de 2020
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a03>

Resumen: El presente trabajo plantea que el desarrollo de la filosofía del Derecho de Fichte contradice aquello que este filósofo presentó como el fundamento metafísico de su sistema, a saber: la moralidad como búsqueda racional y práctica del Yo de superar las trabas de la realidad e identificarse consigo mismo. Entonces se exhibe la imposibilidad de conciliar dos textos: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (GWL) y *Grundlage des Naturrechts* (GNR). En este último se expone la doctrina del Derecho y del Estado como medios para que el individuo alcance su *telos*, lo cual coarta la consistencia del sistema. Si bien el trabajo se inserta en una línea hermenéutica con antecedentes, resulta novedoso en cuanto demarca problemáticas argumentativas fichteanas ya al interior de sus textos de Jena. También se toma en consideración la obra: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (BG), en la cual Fichte incorpora aspectos de GWL y de GNR que ayudan a pensar el tema en cuestión.

Palabras Clave: infinito, finito, moral, derecho, Estado, sabio, educación

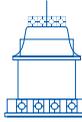
* El presente artículo es fruto de la lectura y el trabajo realizado sobre el texto de Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796-1797), en el marco del Grupo de investigación sobre Idealismo (RAGIF-UBA), así como también es parte de la investigación doctoral de su autor.

Cómo citar este artículo:

Scarfia, L. D. (2021). Moral y Derecho. Contradicciones conceptuales en el sistema filosófico de Fichte de los años de Jena (1794-1799). *Estudios de Filosofía*, 63, 47-69. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a03>

OPEN  ACCESS





Moral and Right. Conceptual contradictions in Fichte's philosophical system of Jena's years (1794-1799)

Abstract: The present article states that the development of Fichte's philosophy of Right stands in contradiction with the way that he founded the metaphysical ground of his system: morality as I's rational and practical search to overcome the check of reality and to unify with itself. Thus, the paper exposes the impossibility to reconcile two texts: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (GWL) and *Grundlage des Naturrechts* (GNR). In the latter, Fichte presents the Doctrine of Right and the State as mediums for the individual to reach its *telos*. But this affects the consistency of his thought. Although there is a hermeneutic background for this idea, it is groundbreaking as it exhibits Fichtean argumentative problems within Jena's works. The article also takes into consideration the text: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (BG). Here Fichte incorporates several aspects from GWL and GNR that help to think on those contradictions.

Keywords: infinite, finite, moral, right, State, scholar, education

Lucas Damián Scarfia

Es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA) con la tesis: El idealismo "de lo" absoluto. La relación finito-infinito en la filosofía de Johann Gottlieb Fichte y Friedrich von Hardenberg (Novalis). Forma parte del *Grupo de investigación sobre Idealismo*, de la *Internationale Fichte Gesellschaft* (IFG) y de la *Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte* (ALEF).

ORCID: 0000-0002-3052-0459



*Que los medios no te hagan perder el objetivo
– el carácter puro de la humanidad
– comportamiento humano, modesto y sensato.*

Novalis (NW 2, 142, Nr. 391)

Introducción

El presente artículo expone diversas contradicciones en las que cae el pensamiento de Fichte cuando él conjunta sus ideas metafísicas, morales y político-jurídicas. La contradicción fundamental en este sentido remite a que sostiene que tanto la existencia moral, como la existencia política, se erigen como el punto fundamental de la vida subjetiva. En palabras más técnicas se podría decir que asevera de manera paralela, que el sujeto debe abandonar el Estado —como institución que Fichte pretende deducir de manera trascendental, en tanto medio propio de existencia subjetiva, gracias al marco que provee el orden de Derecho—, y, a la vez, permanecer al interior de aquel, para poder desarrollar su racionalidad en cuanto su carácter más propio. Este último punto de vista implica, en términos metafísicos, que el sujeto podría alcanzar lo infinito mediante lo finito. Es decir, que podría infinitizarse a sí mismo a partir de su desarrollo en un contexto finito como lo es el ámbito de existencia mundana y, en particular, política.

Para un estudio y comprensión correcta de la cuestión que se planteó es necesario tomar en consideración los textos: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (GWL) (1794-1795) y *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (GNR) (1796-1797). En este contexto, la hipótesis del artículo es que el desenvolvimiento de la filosofía fichteana del Derecho contradice el fin de la razón humana, tal como lo concibe en un sentido metafísico a partir del desarrollo de la GWL —sobre la cual, de acuerdo con Fichte, se basa la GNR. Semejante fin remite al desarrollo subjetivo moral o, en otras palabras, a la constante auto-superación y superación de las trabas que el mundo impone al sujeto en pos de un ideal absoluto e inalcanzable. Pero, a partir de GNR, semejante ideal pierde su carácter propio y se transforma en un punto originario que se alcanzó, por así decirlo, desde siempre, el cual el sujeto no puede ni debe superar.

Para pensar esta cuestión desde las palabras de Fichte, cabe tomar un pasaje de la lección inicial de *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (BG) (1794): “[e]l destino último de todo ser racional finito es [...] la absoluta unidad, la constante identidad, la plena concordancia consigo mismo” (BG, GA I/3, 30).¹ A su vez, en *Erste*

1 Las citas y referencias a los textos de Fichte se hacen según la tradicional usanza. Se anota la sigla de la obra en cuestión, seguida de la sigla de la edición de la Academia Bávara de Ciencias [GA], o bien de la edición que realizó Immanuel Fichte —hijo del filósofo— [FSW]. Respecto de la GA, se anota primero la serie y luego el tomo. Por último aparece el número de página.

Einleitung in die Wissenschaftslehre (EE) (1797) sostiene algo similar con referencia a la exigencia que su proceder filosófico hace a los lectores, a saber: “[f]íjate en ti mismo. Desvía tu mirada de todo lo que te rodea y dirígela a tu interior. He aquí la primera petición que la filosofía hace a su aprendiz” (EE, GA I/4, 186). Este procedimiento no implica otra cosa que, también de acuerdo con la terminología de aquella conferencia, la búsqueda del bien moral o la moralidad (*Moralität*) (BG, GA I/3, 31 y 38-39).² A su vez cabe aclarar que, para Fichte, esta vuelta hacia uno mismo en pos de la unidad no implica una confianza solipsista en la auto-transparencia inmediata del Yo. En la lección a la que se hizo referencia, afirma: “en ninguna parte la expresión «el hombre considerado en sí y aislado» equivale a considerarlo como yo puro, sin relación alguna con algo fuera de su Yo puro” (BG, GA I/3, 28). De este modo, su filosofía permanece en los márgenes del pensamiento de lo finito.³

Pero lo que cabe preguntar es: ¿cuál es el tipo de existencia de un sujeto situado en la esfera de lo finito que, sin embargo, no puede más que buscar la unificación de su propio ser en tanto infinito? Con esto se presenta la problemática que se exhibió al comienzo con respecto al desarrollo de la *GWL* por un lado, y de *GNR* por el otro. Si se hace hincapié en este sentido moral de la filosofía fichteana, entonces no se puede aceptar su pensamiento en torno a la justificación que pretende dar sobre el carácter infinito y originario del Derecho —y del Estado como su institución primordial—, para el desenvolvimiento de la vida subjetiva y comunitaria.

A partir de la presentación que se hizo hasta aquí se pueden enumerar las secciones que conforman el presente trabajo. En el primer apartado (1.) se muestra una comparación de los procedimientos por los cuales Fichte remite tanto en *GWL*, como en *GNR*, a la auto-posición originaria del Yo (*Tathandlung*) como fundamento de la representación y de la acción humana en el mundo. En este punto es importante destacar que en la exposición que lleva a cabo en *GNR* desarrolla una teoría de la inter-subjetividad ausente en *GWL*. Mediante esta argumentación deduce el concepto de Derecho y despliega la teoría del Estado como el ámbito propio de existencia del ser racional. A su vez, vale anticipar que en *GNR* considera al Estado (*Staat*) como un tercero que se encarga de dirimir los conflictos entre dos partes en cuanto a la cuestión de la propiedad (*Eigentum*).⁴

Los datos completos de estas ediciones, así como las traducciones al castellano utilizadas, aparecen en la sección que se titula Referencias.

- 2 Y de acuerdo con la lectura de Heimsoeth (1931) sobre Fichte: “[I]a ley moral es la ley de la absoluta coincidencia consigo mismo” (p. 207).
- 3 En palabras de López Domínguez (1996): “lo que Fichte pretendía construir era una filosofía del sujeto finito” (p. 125). Y Beiser (2002) enuncia: “Fichte estaba intentando desarrollar una filosofía trascendental puramente immanente” (p. 296).
- 4 Cabe decir que Fichte no piensa la propiedad sólo respecto de los bienes de uso. Al hablar de ella señala, en primer lugar, la capacidad del sujeto de transformar su campo de acción. Así, la propiedad es también la fuerza de trabajo de cada uno. Dice Heimsoeth (1931): “la propiedad no es una cosa muerta que me es dada, sino que designa la esfera que ha sido [...] atribuida a mi elaboración de la realidad [...]. [T]oda posesión de cosas ha de entenderse en este sentido como facultad de actuar, como esfera concreta de labor” (p. 234). También Arrese Igor (2017) analiza en detalle esta cuestión. Por su parte, Kosch (2017)

Entonces se aprecia cómo aquí el Derecho se erige como punto fundamental respecto del desarrollo moral del sujeto. De tal manera, el sujeto podría desarrollar su moralidad sólo en la esfera de una comunidad de relaciones de Derecho (*Rechtsverhältnisse*), y al amparo de un Estado surgido a partir de un contrato civil (*Civil-Vertrag*).⁵ Sin embargo, el mandato moral lo impele a buscar el abandono del ámbito de lo finito; es decir, en lo que remite a la esfera del Derecho, lo impulsa a abandonar las leyes positivas y el Estado. Semejante abandono se da en consecución de un ideal infinito de la razón o ley moral (*moralisches Gesetz*).⁶

En el segundo apartado (2.), en pos de continuar con la justificación de la hipótesis del artículo, se repasa la consideración fichteana de los conceptos de “cultura” (*Cultur*) y de “educación” (*Erziehung*). En este apartado, no sólo es necesaria la lectura de las obras principales que se explicitaron, sino también de lo que plantea en *BG* y, de manera secundaria, en *WG* —obra del periodo berlinés, pero que toma *BG* como antecedente directo. Ambos conceptos profundizan la contradicción que se planteó con anterioridad, a la vez que dan lugar a nuevas contradicciones en el marco del pensamiento de Fichte de carácter, tanto moral, como ligado a la filosofía del Derecho.

Por último, en el tercer apartado (3.) se sistematizan las contradicciones que se señalaron en los puntos previos. Asimismo se presenta una conclusión que muestra la importancia de no perder de vista el sentido práctico-moral del idealismo de Fichte, amen de recaer en diversas y profundas inconsistencias que minan el valor intrínseco de su filosofía. A partir del estudio del fundamento metafísico de las cuestiones problemáticas que se presentan, se pretende exhibir su falta de legitimidad tanto política como moral. Esto se da en particular con respecto al egoísmo, al deseo de apropiación de objetos, a la coacción y a la violencia institucional, como ítems que se desprenden de la filosofía fichteana del Derecho. A su vez a lo largo del trabajo se plantean algunas líneas propedéuticas, ya sea de modo directo o indirecto, en pos de pensar una forma de vida subjetiva e inter-subjetiva inmanente al mundo, que no tome por base aquellos ítems.

1. El pasaje de *GWL* a *GNR*. La re-interpretación del No-Yo como Tú en la fundamentación del Yo como Principio

De acuerdo con López Domínguez (1995): “[e]l problema principal que plantea el pensamiento político de Fichte es [...] el de su coherencia” (p. 196). Ahora bien, no se

destaca la importancia de esta concepción de Fichte respecto de la propiedad en lo que remite en particular a la comparación entre el desarrollo de su pensamiento acerca del Derecho y de la moral.

- 5 Gaudio (2019a) resalta esta cuestión al afirmar, a partir de la lectura de Fichte, que: “sin Estado no habría moralidad [...] y, por ende [...], se trata de una organización absolutamente necesaria” (p. 389). También Gaudio (2019b). Cabe aclarar que este autor no concibe semejante cuestión en términos contradictorios al interior de la filosofía fichteana.
- 6 Enuncia Fichte: “[e]l hombre verdaderamente moral no debe esperar a que la ley [positiva] le diga: haz esto [...]. [S]e adelanta a [esta] ley y rehúye todo acto inmoral simplemente porque no conviene a su cultura” (*WG, FSW III, 409*). La sigla (*WG*) refiere al texto: *Ueber das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit* (1805).

trata de incoherencia y contradicción sólo a lo largo de sus diferentes épocas, sino que la contradicción, en cuanto a la concepción del Principio de su sistema filosófico y sus connotaciones a nivel del concepto de Derecho y de la filosofía política, se presenta ya al interior del periodo de Jena.⁷ Tanto en *GWL* como en *GNR* Fichte subraya que el primer Principio no puede ser considerado ni como un hecho (*Tatsache*), ni como una sustancia (*Substanz*). Por este motivo, en la primera de estas obras resalta la inconsistencia de las filosofías que así lo concibieron (*GWL*, *GA I/2*, 262-263). Un hecho, en tanto supone una causa, no se puede considerar como Principio, ya que entonces se recaería en una regresión al infinito.

Al mismo tiempo Fichte critica la substancialización spinozista del Principio. Este procedimiento de Spinoza está motivado por su afán teórico de alcanzar una cosa en sí (*Ding an sich*) última que sea origen de las representaciones subjetivas; pero este concepto no da cuenta del afán práctico del sujeto, que según Fichte es el verdadero camino para pensar el Principio. A su vez, Fichte aclara que por esta vía se lo postula de modo ideal y no se lo concibe como sustancia (*GWL*, *GA I/2*, 280-281). También Hoeltzel (2018) da cuenta de la importancia de resaltar el carácter sólo ideal de semejante principio, que en lo siguiente se revela como el Yo y que no puede más que pensarse en relación con el concepto de libertad.

Para Fichte el fundamento es actividad (*Handlung*) originaria, entonces se tiene que poner a sí misma sin ninguna determinación por fuera de ella, o en otras palabras, se tiene que poner con absoluta libertad. Cabe recordar que lo que el filósofo busca es el Principio del saber humano, con lo cual esta libertad primigenia se homologa al Yo. En este punto no se refiere al Yo de la representación sino al Yo absoluto (*absolutes Ich*). Dice con relación a la distinción entre los yoes:

[s]e oye a menudo plantear esta cuestión: “¿qué era yo antes de llegar a tener conciencia de mí mismo?” La respuesta [...] es: “Yo no era en absoluto; pues yo no era Yo. El Yo es en la medida que tiene conciencia de sí”. La posibilidad de esa cuestión se funda en la confusión entre el Yo como sujeto y el Yo como objeto de la reflexión del sujeto absoluto; y esto es completamente inadmisible. (*GWL*, *GA I/2*, 260).

7 Por otro lado, los textos centrales con respecto al pensamiento político fichteano que pertenecen al periodo berlinés (1800-1814) son: *Der geschlossene Handelsstaat (gHS)* (1800); *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (GgZ)* (1806); *Reden an die Deutsche Nation (RDN)* (1808); *Das System der Rechtslehre (RL)* (1812) y *Die Staatslehre, oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche, in Vorlesungen, gehalten im Sommer* (1813). En este punto es interesante dar cuenta de la lectura de Schmitt (1969) acerca de la primera de estas obras. En particular en tanto sostiene que lo que Fichte plantea allí no es una filosofía política que piense al Estado como institución que se erige como principio y fin —en el sentido de *telos*— de la organización social. Según esta exégesis, esta obra se tendría que pensar por oposición a lo que Fichte expone en *GNR*. Sin embargo, la lectura de Schmitt con respecto al rol de aquella institución encuentra múltiples interpretaciones que la contrarían. En este último sentido Gaudio (2019a) pretende evidenciar una continuidad entre estos textos.

En conformidad con la cita, el Yo que Fichte piensa: “debe ser idéntico a sí mismo, y no obstante opuesto a sí mismo” (GWL, GA I/2, 271). Debe ser sujeto auto-posicionado y objeto que se opone (*Gegenstand*) a sí mismo en la conciencia reflexiva. Entonces: ¿cómo puede lo absoluto ponerse y oponerse a sí mismo? ¿Cómo puede algo oponerse a lo que se pone con absoluta libertad y por tanto limitarlo, sin caer así en una contradicción?

La respuesta de Fichte varía en el paso de *GWL* a *GNR*. En el primero de los textos, luego de exponer al Yo como primer Principio incondicionado en su forma y en su contenido, Fichte refiere al No-Yo como segundo Principio condicionado en su contenido —a partir del Yo. Se da así una dialéctica de reciprocación entre ambos, que se muestra vital al interior de su sistema. Es a través de este movimiento que el sujeto puede volver de manera reflexiva sobre sí; la auto-conciencia es sólo posible a partir del choque (*Anstoß*) del Yo con un No-Yo. Este encuentro limitante en lo finito no implica una determinación absoluta de la yoidad (*Ichkeit*); es decir que el No-Yo no es causa de las representaciones del Yo, sino que la oposición del No-Yo respecto del Yo se da al interior del Yo.

Por este motivo Fichte sostiene en el tercer párrafo de *GWL*: “Yo opongo en el Yo al Yo divisible un No-Yo divisible” (GWL, GA I/2, 272). Con esto desestima la negación de la libertad práctica del sujeto, que de estar determinado por el No-Yo no podría más que verse a sí mismo como parte de una cadena causal mecánica. El Yo es infinito y finito a la vez; es infinito en tanto actividad originaria lanzada al mundo y es finito en cuanto limitado en este afán transformador de lo que no es él mismo. Pero, como dice Fichte: “[I]mitar algo significa anular no total, sino sólo parcialmente, la realidad del mismo por negación” (GWL, GA I/2, 270). Entonces su pensamiento en la *GWL* no es contradictorio. En el juego oscilatorio entre lo finito y lo infinito en el que el sujeto se mueve, no hay una anulación absoluta —y por ende contradictoria— de un término por el otro. Semejante juego permanece siempre abierto a la transformación doble de lo uno por lo otro.

Sin embargo, este movimiento que en *GWL* denomina: “historia pragmática del espíritu humano” (*pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes*), varía en *GNR*. Fichte modifica el concepto de No-Yo por el concepto de Tú. En este caso, el choque en la esfera de lo finito con aquello que no es el Yo, lo describe como el encuentro no con un objeto, sino con otro sujeto, con el mismo carácter absoluto que el primero. A partir de esta exposición se puede considerar que Fichte no quedó satisfecho con el modo en que explicó el proceso por el que el sujeto tiene representaciones y actúa de forma práctica —que era el motivo que animó la *GWL*; al dejar de lado el concepto de No-Yo e incorporar la noción de Tú, parece que temió una recaída de su filosofía en el pensamiento dogmático.⁸

8 También en este sentido, Stolzenberg (1995) resalta el abandono fichteano del esquema sujeto-objeto en pos de una teoría de la intersubjetividad.

Pero a continuación se demuestra que Fichte cae en contradicción justo a partir de lo que explicita en *GNR*. Se contradice en tanto presenta el aspecto infinito de la subjetividad limitado de manera absoluta. Con esto la doctrina del reconocimiento y del Derecho que allí expone contradice la postulación metafísica-moral del Yo como fundamento; el juego inter-subjetivo al interior de la esfera del Derecho se torna circular y vicioso, y se absolutiza a sí mismo.

Si bien tampoco a partir de lo que plantea en *GWL* se puede pensar en el alcance de una unidad última del Yo, al nivel de la doctrina del Derecho semejante imposibilidad tiene otra causa. Ya no se trata de que lo absoluto como unidad total no se pueda alcanzar por una cuestión inherente a la metafísica que subyace al sistema, sino que a partir de la lógica del Derecho, la unidad termina por desaparecer como *telos* regulador de las acciones del sujeto.

Ahora bien, lo primero que se tiene que mencionar respecto de la argumentación en *GNR* es que, al igual que en *GWL*, Fichte pretende construir una filosofía como idealismo-real o realismo-ideal (*GWL*, GA I/2, 412); de esta manera remite también aquí al ineludible componente finito de lo infinito. Así pues, el título del primer párrafo de *GNR* puntualiza el carácter finito-infinito del Yo en tanto actividad originaria y primer Principio: “[u]n ser racional finito no puede ponerse a sí mismo sin atribuirse una actividad efectual libre” (*GNR*, GA I/3, 329). Entonces, no sólo se remarca el carácter finito de la subjetividad sino que, al igual que en *GWL*, se postula que ella no es más que actividad (*Tätigkeit*) libre. A su vez, Fichte sostiene que el Yo reflexiona sobre sí en la búsqueda de su ser absoluto, sólo a partir de un choque con algo que no es él mismo:

el ser racional establecido es finito. Pero un ser racional finito es el que no puede reflexionar sobre nada que no sea limitado [...]. [L]a actividad libre debe ser limitada por la actividad en la intuición del mundo; esto es, la actividad en la intuición del mundo es ella misma aquella actividad libre en el estado de vinculación (*Gebundenheit*) (*GNR*, GA I/3, 329-330).

Hasta aquí la presentación de la metafísica fichteana del primer Principio no difiere en los textos. Sin embargo, en el tercer párrafo de *GNR* Fichte deduce la necesidad de otros seres racionales finitos por fuera del Yo. En efecto, supone que esta deducción es necesaria para que el Yo se pueda atribuir a sí mismo aquella actividad causal sobre el mundo. En este apartado explica la reciprocación mutua entre el Yo y lo que está por fuera de él como un encuentro inter-subjetivo. El Yo tiene que estar limitado y no estar limitado a la vez. ¿Cómo se puede dar esto? Fichte responde que es sólo posible si lo que limita al Yo le deja en ese movimiento un espacio de libertad para que asuma –o no– la limitación.

Fichte describe este encuentro de determinación y espontaneidad con estas palabras: “[a]mbos están perfectamente reunidos, si pensamos un estar determinado del sujeto a la autodeterminación, una exhortación (*Aufforderung*) al mismo para

decidirse a una actividad causal” (GNR, GA I/3, 342). Sólo un choque con algo que no ejerza una influencia mecánica sobre el Yo, deja lugar a la libertad de acción; es decir que no se tiene que describir aquí el choque con un objeto en tanto No-Yo sino con otro yo en tanto Tú.⁹ De esta manera Fichte deduce la necesidad metafísica y material de la existencia de otros seres finitos que, en un mundo también finito, convivan con el Yo.

Más allá de las diferencias con lo dicho en *GWL*, lo que se expuso hasta este punto en *GNR* posee una coherencia interna que permite seguir bien los argumentos y entender el sentido de la transformación conceptual que se da en el pasaje de un texto a otro. Ahora bien, en el cuarto párrafo Fichte afirma que la relación de limitación recíproca entre sujetos sólo es posible en tanto relación jurídica (*rechtliches Verhältnis*).

Con esto sienta las bases de su doctrina del Derecho que, según la hipótesis del artículo, vuelve contradictoria su filosofía.¹⁰ Con vistas a aquel desarrollo, explicita la necesidad de que el reconocimiento inter-subjetivo se dé, no sólo a nivel de la abstracción intelectual, sino que al otro sujeto se lo tiene que tratar como tal en la práctica (GNR, GA I/3, 352). Fichte delimita este ámbito de acciones de mutuo reconocimiento concreto entre los sujetos como el ámbito del Derecho, de forma tal que se erige por sí mismo y de modo separado respecto del ámbito de la moral.¹¹ En sus palabras:

[e]l concepto de Derecho [...] no tiene nada que ver con la ley moral [...]. [E]l concepto de deber, que procede de aquella ley, se opone en la mayoría de sus notas al concepto de Derecho [...]. El Derecho tiene que imponerse por coacción [...]. [E]l poder físico, y sólo él, le otorga una sanción en este terreno. (GNR, GA I/3, 359).

En continuidad con esta remisión al terreno de lo sensible y del Derecho, Fichte dedica los párrafos quinto y sexto de la *GNR* a deducir el concepto de cuerpo articulado (*Leib*). Para él, el cuerpo es el medio a través del cual se da la determinación y auto-determinación del Yo, y con ello la posibilidad del establecimiento de una relación de reconocimiento recíproco entre sujetos.

A diferencia de otros filósofos de tradición ilustrada, Fichte no presenta el cuerpo como un accidente respecto del aspecto racional de la subjetividad. El aspecto finito de

9 En otro de sus artículos, Arrese Igor (2014) también llama la atención sobre este movimiento que presenta Fichte en torno a la libertad y la constitución de la autoconciencia

10 Por su parte Williams (2002) expone una lectura que se alinea con la que aquí se presenta. Siep (1979) también se pronuncia en este sentido —en particular con respecto a la puesta en evidencia de la contradicción que reporta el modo en que Fichte deduce el Estado en *GNR*—. Por otra parte, para una lectura opuesta se puede remitir a Nancer (2016), quien rechaza esta posición crítica respecto de semejante pasaje fichteano. Es decir, pretende mostrar un desarrollo coherente de la teoría fichteana del Derecho que aparece en el párrafo cuarto con respecto a los anteriores y a la obra como un todo.

11 Cabe recordar que la esfera de la moral es el polo que, en *BG*, tendría que regular el accionar del sujeto en el mundo. Con la separación de Derecho y moral se anticipa la contradicción del desarrollo de la doctrina del Derecho en la *GNR*. Si el Derecho es una burbuja al interior de la cual la ley moral no puede ni tiene que intervenir: ¿cómo se puede concebir que es a través de este que el hombre se puede aproximar a su fin moral? Por otro lado, en el marco del pensamiento político del siglo XX, también Schmitt (2019) reclama una esfera propia para el Derecho —o con mayor rigor, para la política—, que se separe del ámbito moral.

su filosofía y la concepción de la necesidad de una materialización de la racionalidad, lo incitó a sostener que el cuerpo es la razón en su presentación sensible (GNR, GA I/3, 405). Ya que sólo a través de la acción es posible el reconocimiento de la libertad tanto de sí mismo, como del otro, el cuerpo aparece como condición necesaria del reconocimiento y del auto-reconocimiento.

Ahora bien, Fichte sostiene que la libertad que nace a partir del cuerpo, como esfera de acción, no implica una libertad absoluta. De lo que se trata es de la libertad de auto-limitarse en aquella esfera, a partir de lo cual entiende la libertad como auto-limitación. Si cada Yo ejerciera un avasallamiento corporal del otro, no se crearía el espacio para que se dé la exhortación mutua y el reconocimiento del otro y de sí mismo como seres racionales.

Por este motivo distingue entre dos órganos que conforman el cuerpo, a saber: el órgano inferior y el órgano superior. Si bien no da muchos indicios de a qué parte del cuerpo se está refiriendo con la noción de órgano superior, cabe pensar con López Domínguez (1996), que es al cerebro en tanto motor de un reconocimiento inter-subjetivo, que nace de una influencia que no implica coacción física.¹² Al mismo tiempo el concepto de cuerpo lo habilita a introducir los conceptos de cultura y de educación. La educación es la relación necesaria entre los sujetos para que desarrollen su auto-conciencia, y mediante esta noción fundamenta la idea de que el hombre sólo se puede considerar como tal en el contexto de la vida concreta de la especie como un todo:

la humanidad es confiada a sí misma y la especie humana confiada a la propia especie [...]. [E]l hombre conserva su especie por 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 (GNR, GA I/3, 381).

Luego de la descripción del rol del cuerpo en la vida racional del sujeto, Fichte anticipa en el párrafo séptimo cuál es la tarea del Derecho, a saber: esclarecer cómo es posible una comunidad (*gemeinen Wesen*) de seres libres como tales. Y también echar luz sobre cómo puede una ley propia de la esfera del Derecho y no de la moral, obligar sin obligar, o sobre cómo se concilian libertad y necesidad (GNR, GA I/3, 383 y 385). Él concluye que la conciliación es posible en tanto la necesidad y la obligatoriedad de la ley jurídica (*Rechtgesetz*) del Derecho –por la cual se garantiza aquel estado de cosas–, tienen a la base un acto de libertad. Ahora bien, a su vez aclara que, al ser el sujeto –concebido como actividad infinita–, el que colma de sentido a la ley jurídica, esta debe valer no sólo para un momento determinado del tiempo; es decir, tiene que valer para todas sus acciones presentes y futuras *ad infinitum*.

¹² Dice Fichte: “[...]a influencia debe tener lugar sobre un ser racional como tal; debe tener lugar no por un inmediato contacto e inhibición de su órgano inferior, sino sobre su órgano superior [...]” (GNR, GA I/3, 376).

Pero, hasta aquí, el poder limitante de semejante ley reposa nada más que en la voluntad de cada sujeto de mantenerse fiel a ella. Por este motivo, para Fichte es necesario que el constreñimiento de la libertad subjetiva sea garantizado por una tercera instancia, que no sea ya la arbitrariedad del ánimo de cada individuo. Entonces, las leyes de semejante comunidad no tienen que ser leyes de la interioridad de cada sujeto, sino leyes positivas con contenido y validez exterior. En otras palabras, tienen que ser leyes que garanticen una esfera material de acción en un espacio y en un tiempo finito. Para Fichte, el juez y garante de que se presente esta situación es: el Estado. Esta es la institución que tiene que dirimir las disputas entre los sujetos que, a nivel natural, tienen cada uno el mismo derecho a ejercer su poder sobre lo que se presenta por fuera de su esfera yóica. En este sentido, en el parágrafo octavo describe la doctrina de los derechos originarios (*Urrechte*):

estos derechos forman parte del mero concepto de persona como tal [...]. La doctrina de éstos surge a partir del simple análisis del concepto de personalidad, en cuanto lo que está contenido en él podría ser violado por la acción libre de los otros, pero, en virtud de la ley jurídica, no debe serlo (GNR, GA I/3, 390).

De acuerdo a la descripción fichteana, sin el ejercicio de una ley jurídica del ámbito del Derecho nunca se podría alcanzar una resolución de los conflictos entre los sujetos. En una comunidad no reglada por el Derecho positivo, los motivos para la sanción o no de un acto que atenta contra un derecho originario reposan nada más que en la conciencia moral (*Gewissen*) de cada uno, y entonces no hay en verdad garantía en la sanción. Así pues, llega a la deducción del Estado como garante de que las relaciones inter-subjetivas se den en el marco del mutuo reconocimiento de las libertades. A su vez, Fichte piensa al Estado como el que tiene que sancionar a quien lleve a cabo una violación de la libertad del otro (GNR, GA I/3, 396), y presenta la ley jurídica de Derecho como la única que salvaguarda los derechos originarios que tienden a entrar en conflicto.

Ahora bien, él aclara que aquel estado de cosas es nada más que una hipótesis propedéutica en pos de explicar la necesidad de que toda convivencia inter-subjetiva se dé en los márgenes del Estado. Para Fichte, el estado natural del hombre es el estado de Derecho. En el parágrafo noveno enuncia: “[n]o hay [...] derechos originarios del hombre. Él tiene realmente derechos sólo en comunidad con otros, así como [...] puede ser en general pensado sólo en comunidad con otros” (GNR, GA I/3, 403-404).

De esta manera se evidencia un giro en el pensamiento fichteano. En *GWL* el acento estaba puesto sobre el Yo como noción fundamental del análisis metafísico de la subjetividad. En *GNR*, el énfasis recae en el concepto de “nosotros” como miembros de una comunidad. En el pasaje de un texto a otro se modifica la perspectiva desde la cual se enfoca la necesaria relación del Yo con lo que está fuera de él, desde una visión moral, en el primer caso, a una consideración jurídico-constitucional, en el segundo –tal como Villacañas (1994) también sostiene. Por su parte, Neuhausser (2016) exhibe una lectura similar cuando resalta que Fichte modifica en *GNR* su concepción en torno a la relación

entre moral y Derecho, respecto de sus ideas previas, no sólo en *GWL*, sino con respecto a *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution (BB) (1793)* —cuestión sobre la que ya en el siglo XX llamó la atención Schmitt (1968).¹³

Retomando el desarrollo de *GNR*, Fichte insiste en el párrafo 11 en la necesidad de la institución del Estado y de un derecho de coacción legítimo. Aquí hay que destacar lo siguiente: tal formación del Estado y la reglamentación del modo en que las relaciones inter-subjetivas se dan, tienen a la base una metafísica de la voluntad que supone que el querer del sujeto siempre se dirige a algo determinado. Dice Fichte: “[T]odos los hombres desean siempre la vida en vistas de algo [...]. Tan cierto como la persona en general quiere, como quiere algo [...] este querer determinado es [...] condición de todo querer” (*GNR, GA I/3, 408*). Esta idea le permite sostener que es posible la determinación de un *quantum* del querer de cada sujeto, y con ello se puede instituir una regla que lo delimite y cada uno de ellos puede entrar en una relación de corte jurídico con el otro en el interior del Estado.¹⁴

A partir de la máxima según la cual todo querer es querer algo; es decir, porque todo querer es querer un objeto determinado en tanto propiedad, Fichte está en condiciones de deducir la necesidad del Estado como su garante para cada uno de los sujetos que conforman la comunidad.¹⁵ En este sentido distingue entre la posesión (*Besitz*) de algo y la propiedad. Sólo se tiene una propiedad cuando el sujeto está en una relación de Derecho con otros en los márgenes del Estado (*GNR, GA I/3, 418*).

Por último, con respecto al análisis en particular de *GNR*, cabe referir al modo en que Fichte describe la ley de coacción (*Zwangsgesetz*). Ella es el único dispositivo que asegura el respeto necesario en el reconocimiento recíproco de la racionalidad de los sujetos. Esta ley constriñe a cada uno a no efectuar una acción contraria al Derecho, y ello porque se impone, tal como Arrese Igor (2019a) denota, no como una fuerza mecánica externa a la voluntad sino como una auto-limitación subjetiva en pos del reconocimiento de la otredad y de sí, en tanto actividad libre.

Fichte hace referencia al Estado como el órgano que tiene que aplicar semejante ley. De esta manera: “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” (*GNR, GA I/3, 432*). Para Fichte, la idea de un Derecho natural ajeno a la sanción de leyes positivas al interior del Estado es un sinsentido. Esto último supone una humanidad constituida de una forma que no es aquella bajo la cual él concibe a nivel metafísico al hombre:

13 También Rampazzo Bazzan (2016) y Wood (2016).

14 En sus palabras: “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. Si quisiera subordinar [...] a sus fines el mundo sensible entero, no podría subsistir a su lado la libertad del otro” (*GNR, GA I/3, 415*). Y también escribe: “[c]on un ser libre infinito [...] sería suprimida la libertad de todos, a excepción de solo uno [...], y así la ley jurídica se contradiría a sí misma” (*GNR, GA I/3, 411*).

15 También Arrese Igor (2019c) resalta esta cuestión.

[n]o existe [...] ningún Derecho natural [...]. No es posible ninguna relación jurídica entre hombres, salvo en una *res publica* y bajo leyes positivas [...]. 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 (GNR, GA I/3, 432).

Se explicitaron hasta aquí los dos movimientos sistemáticos del Derecho natural fichteano. Siguiendo la lectura de Villacañas (1994):

[e]l primero continúa los razonamientos de la Doctrina de la ciencia y deriva el derecho originario del individuo a partir de la determinación moral [y] el segundo movimiento trata del derecho de todo individuo a garantizar su *Urrecht* y está relacionado con los problemas de la construcción de una comunidad política racional (p. 20).

Ahora bien, a partir de los conceptos de educación y de cultura se evidencia cómo este segundo movimiento, negando al primero, acaba por contradecirse a sí mismo. Ello es aún más problemático si se recuerda la cita fichteana de BG a la que se hizo referencia al comienzo del artículo. Según lo que expuso allí, la moralidad, en tanto unidad del sujeto consigo mismo, es el fin último del hombre.

2. El sabio, la cultura y la educación. Algunas contradicciones conceptuales

Ya se evidenció cómo Fichte concibe que, en tanto hay un ineludible componente finito en la subjetividad humana, es necesaria la instauración de un marco de Derecho para fundamentar la convivencia inter-subjetiva —a su vez de necesidad excluyente para el auto-reconocimiento de cada sujeto como tal. Ahora bien, en la primera lección de BG, en la que habla acerca de la destinación del hombre en sí, sostiene: “[e]l hombre existe para hacerse siempre mejor en un sentido ético, para hacer todo lo que le rodea mejor «sensiblemente» y, en cuanto lo consideramos en la sociedad, también «moralmente», y llegar a ser así cada vez más feliz” (BG, GA I/3, 32). Si se toma esto en consideración, se tiene que pensar que aun la instauración de un marco de Derecho que rijan las inter-relaciones, no tiene más objetivo que favorecer la consecución del fin último del hombre, a saber: la perfección moral.

Entonces se plantea la siguiente contradicción: ¿cómo es posible pensar un avance del hombre en sentido moral, si él tiene que desarrollar su existencia sólo al interior del Derecho y respetando sus reglas, pensadas para la esfera de lo finito y no de la moralidad infinita? Si el poder coactivo de la ley de Derecho debe ser ajeno al accionar moral del hombre (WG, FSW III, 410) ¿qué sentido tiene la creación de un aparato estatal que reglamente su existencia en el mundo? O en todo caso ¿cómo puede el sujeto acercarse a su *telos* infinito por una mediación que como tal es siempre finita?

Siguiendo la hipótesis del trabajo, en lo siguiente se resalta la contradicción principal en que cae el pensamiento de Fichte en el pasaje de su elucubración sólo metafísica hacia su aplicación en el marco del pensamiento político; es decir, a partir de la utilización de los principios de su sistema filosófico en el campo de la deducción de la doctrina del Derecho y del Estado, tal como la esboza en *GNR*. A su vez, a esto último hay que sumar la conceptualización de las nociones de “cultura” y de “educación” que aparecen en *BG*, las cuales también atentan contra el fundamento y el *telos* del sujeto, según Fichte los estableció en su sistema metafísico.

En aquellas lecciones Fichte también da cuenta de cuál es la vocación del hombre en tanto sabio (*Gelehrte*), y pronuncia: “elevar [...] por doquier a nuestros semejantes a un grado más alto de la cultura” (*BG, GA I/3, 33*). El sabio se erige así como una figura particular en la sociedad. Al fomentar la cultura, posibilitaría el perfeccionamiento moral de toda la especie. En este punto, lo que sostiene en *BG* se condice con lo que expresa en *GNR*. En la segunda lección afirma:

[T]odos los individuos que pertenecen al género humano difieren entre sí. Hay sólo un punto en que coinciden: su meta última, la perfección [moral]. La perfección está determinada sólo de una manera: es [...] idéntica a sí misma. Si todos los hombres pudieran ser perfectos [...] serían [...] iguales unos a otros [...]. Para cumplir este destino [...] necesitamos una habilidad que es adquirida e incrementada sólo por la cultura (*BG, GA I/3, 40*).

En este contexto, Villacañas (1994) se refiere a la teoría de la inter-comunicación racional de Fichte como una teoría de la educación; la relación entre los sujetos tiene que ser una interacción educativa libre. Ahora bien, en *GNR* se pone en cuestión la posibilidad de que se dé tal situación, en tanto ello sólo sería posible si se tiene la garantía de que cada uno de los sujetos dejará de modo efectivo aquel espacio de libertad para que el otro lo asuma. De esta manera se presentaría un juego de influencia recíproca y educación de los hombres entre sí. Pero como dice Villacañas (1994):

[e]stamos ante una serie de trascendentales de la interacción racional universalizable. Pero no ante una previsión acerca de lo que realmente hagan los sujetos [...]. El Estado surge como dimensión coactiva ante el fracaso de una universalización del comportamiento educativo. Una educación universalizada y consumada [...] debería acabar con la estructura coactiva del Estado (p. 71).

De este modo se patentiza la siguiente contradicción: la educación que debería terminar con la estructura de coacción del Estado sólo se puede dictar por la garantía que el Estado ofrece como institución coactiva, que determina el tipo de inter-relación educativa posible entre los sujetos. Con esto se presenta una lógica viciosa en la que no se puede considerar que haya verdadera influencia educativa y culturalizadora de un sujeto por el otro.

Al mismo tiempo, no se puede pensar que los avances de la cultura y de la educación que se lleven a cabo en este sentido, repercutan en un acercamiento al ideal infinito de la moralidad. Semejante contradicción se hace aun más patente si se considera el tipo de relación educativa que Fichte concibe en el seno del matrimonio y de la familia como institución natural anterior a la institución política —incluso en *GNR*. Tal como Arrese Igor (2019c) resalta, en este campo la moralidad se eleva como instancia previa y superior respecto del poder coercitivo del Estado.

Entonces, la lógica del Derecho y del Estado se reproduce a sí misma; las leyes positivas remiten nada más que a otras también de esta clase. Así pues, se deja de lado la ley moral o moralidad *tout court*, como *telos*. La educación y la cultura que el hombre gana en el Derecho y el Estado, no sólo no favorece, sino que desvía al sujeto —adulto o niño—, del camino hacia lo que Fichte presentó como su más alto fin: la unidad moral consigo mismo.

De manera contradictoria, el afán de Fichte por permanecer en el marco de un pensamiento que no deje de lado el aspecto finito de la subjetividad, subsume por completo lo finito en lo universal. El individuo del cual partió la deducción sobre la necesidad del Derecho y del Estado, al momento de descubrir la originariedad de estas dos dimensiones, queda subsumido en una esfera que se pretende universal y particular a la vez. Sin embargo, este proceder no puede disimular su aspecto sólo y falsamente universalizante.

En la filosofía del Derecho de Fichte, también se alza como contradictoria la figura del sabio o del eforato (*das Ephorat*).¹⁶ El sabio se presenta en *BG* como quien, conociendo la cultura de su época y de la comunidad a la que pertenece, la tiene que guiar en un camino de perfeccionamiento moral. De este modo, él sería el agente del mayor acercamiento posible a la constitución de la comunidad perfecta (*BG, GA I/3, 53*). Ahora bien, si alguien se erige como guía, entonces alguien más queda en la posición de ser guiado. De esta manera se hace evidente la diferencia de poder entre los miembros de la comunidad, y entonces ya no se puede pensar el cumplimiento del objetivo último de la formación comunitaria, a saber: la igualdad. La figura del sabio, ligada al concepto de cultura, vuelve a poner en evidencia el enredo en que cae la filosofía de Fichte, al intentar traducir sus conceptos metafísicos en nociones filosófico-políticas.

Fichte pretende evitar semejante acusación, al aseverar que la guía que el sabio lleva a cabo con respecto a su comunidad no se realiza a través de la coacción. Sin embargo, aquí él concibe la coacción sólo en términos de violencia física. Fichte piensa que el sujeto no puede ser libre si violentan su cuerpo —en tanto éste es la racionalidad hecha sensible—, pero deja de lado la consideración de un tipo de violencia que no se ejerce sobre el órgano inferior, sino sobre el superior, y que no requiere del ejercicio de una acción física. Es decir, esa exhortación educativa, no coactiva, que el sabio tiene

16 En este punto se sigue la lectura de Villacañas (1994) que liga la figura del sabio de *BG* con la del éforo en la *GNR*.

que realizar con relación al resto de los individuos, puede ser concebida en términos de un ejercicio si no de violencia, al menos sí de poder.¹⁷

Por otro lado, dice Fichte que el sabio: “debe despertar en los hombres el sentimiento de sus [...] necesidades y enseñarles los medios para satisfacerlas” (BG, GA I/3, 56). Pero: ¿cuáles son esas necesidades? ¿bajo qué fundamento se determinan? ¿cómo llega alguien a saber y poder determinarlas con exactitud? Los enunciados del propio Fichte dan cuenta de la desigualdad social que se desprende de semejante consideración. Con relación a la misión del sabio y su diálogo con el resto de la sociedad, afirma: “[m]as esto no significa que él deba enfrascarse con ellos en [...] profundas investigaciones. Esto implicaría pretender hacer a todos los hombres tan sabios como pueda serlo él mismo, lo cual es imposible y contraproducente” (BG, GA I/3, 56). A partir del desarrollo de los principios de GNR y de BG, se hace evidente cierta justificación de la desigualdad social por parte de Fichte.

A su vez, el contrato civil que enaltece la figura del Estado y su séquito de sabios, tiene a la base sólo el interés egoísta de los sujetos. Tal como lo describe James (2011) a partir de la lectura de GNR, el compromiso de respetar a los miembros de la comunidad como seres racionales, no tiene por base más que la voluntad de cada uno de ellos de asegurar la demarcación de la propia esfera de acción en el mundo como propiedad originaria.¹⁸ Por ello, el Estado emerge como garante de semejante *status quo*, que bajo la amenaza de coacción impele a los individuos a respetar esa propiedad.¹⁹ Entonces, se manifiesta aquí otra contradicción, a saber: para dejar de temer en la posibilidad de que alguien viole la propiedad de uno, todos han de temer en el poder coactivo del Estado que sancionaría semejante acción. El sujeto, para dejar de tener miedo, ha de tener miedo. En la relación inter-subjetiva de Derecho que piensa Fichte, el sujeto no se muestra interesado en el Tú sin más, sino que a través de él se toma en interés a sí mismo.²⁰

En este punto James (2011) pretende reducir la contradicción fichteana; afirma que si se entiende la teoría del Derecho de Fichte en términos morales entonces se la tiene que concebir como: “una teoría del Estado basada en el egoísmo y en la que la coacción, como opuesta al reconocimiento, juega un rol determinante en el establecimiento y

17 Se afirma en la GNR: “[l]a exhortación a la espontaneidad libre es lo que se llama educación. Todos los individuos tienen que ser educados para llegar a ser hombres [...]” (GNR, GA I/3, 347). También Pinkard (2002). En paralelo, James (2011) remarca que para Fichte en tanto el reconocimiento inter-subjetivo no se presenta como algo dado sin más, se requiere de una exhortación de corte educativo que puede ser coactiva de ser necesario.

18 Dice Fichte: “[c]omo se quiere a sí misma, la voluntad X quiere, por consiguiente, la seguridad de los derechos de todos” (GNR, GA I/3, 433).

19 En palabras de James (2011): “[e]l fin de asegurar la vida propia y la propiedad conlleva la demanda del establecimiento de una autoridad estatal capaz de aplicar y mantener una condición de Derecho en la cual los seres humanos se encuentran determinados, bajo amenaza de coacción, a cumplir sus obligaciones mutuas [...]” (p. 120) (La traducción es mía). Y agrega: “Fichte se presenta con una forma de reconocimiento de la personalidad legal y de la propiedad de los otros que está basada en el auto-interés y está garantizada por la autoridad estatal” (p. 121) (La traducción es mía).

20 Por su parte, Arrese Igor (2014) resalta esta problemática interna al pensamiento político fichteano, a la vez que remite a la crítica que ya de manera coetánea a Fichte, le formuló Hegel.

el mantenimiento de la relación de Derecho” (p. 13) (La traducción es mía).²¹ Pero, se demostró que esta conclusión no se desprende sólo de una lectura en términos morales de la filosofía política de Fichte. Semejante resultado se alcanza a partir del propio pensamiento político fichteano sobre el Derecho, y de los conceptos de educación y cultura asociados a la figura del sabio en el marco de tal sistema.²²

Aun más, el lugar del sabio como guía educativo de los hombres es contradictorio con una organización comunitaria, que tiene al Estado como institución preponderante y a las leyes positivas como los códigos por los que ella se rige. En *WG*, Fichte vuelve a sostener que el sabio, en tanto hombre moral, no debe sufrir coacción de la ley positiva. Al llevar en sí mismo el ideal de la época futura de la comunidad, no debe subsumirse a lo preceptuado en el tiempo presente (*WG*, *FSW III*, 406).

En este sentido afirma: “[b]ueno que la ley preceptúe y tenga en tutela al hombre vulgar, pero no al sabio” (*FSW III*, 409). De manera contradictoria, quien tiene que dirigir a la comunidad tiene que permanecer ajeno al mandato del código legal por la que aquella se rige. Y más aun, Fichte sostiene que la verdadera cultura, que el sabio tiene que adquirir, es una cultura moral y no de Derecho. En sus palabras: “[l]a ley no sólo debe permitirle adquirir una cultura moral; sino que debe colocarle en la necesidad de adquirir dicha cultura” (*FSW III*, 408).

Por otro lado, si el sabio se reduce a cumplir la ley positiva, entonces no haría más que reproducir la lógica finita del Derecho. Entonces no lograría un verdadero avance en pos de la moralidad infinita que es, según Fichte, su verdadero fin. El dilema parece insalvable: o el sabio se erige como un hombre que se diferencia del resto de la comunidad por su particular grado de poder —y así no hay lugar para la construcción de una comunidad igualitaria, según el propio objetivo fichteano—, o traiciona su más alta tarea al limitarse al marco del Derecho y sus leyes positivas, que no conducen al desarrollo de la moralidad humana. En otras palabras, o bien se rompe con el ideal de equidad y respeto de derechos entre todos los miembros de la comunidad, o bien la figura más particular al interior de ella, y que debe ser su guía, pierde el peso filosófico y político que Fichte le adjudica. Así pues, las contradicciones en su pensamiento son evidentes.

3. Conclusión

A lo largo del trabajo se hizo referencia a algunas contradicciones del sistema de Fichte en lo que remite a sus aspectos filosófico-políticos, no sólo a lo largo de sus diferentes textos sino al interior de ellos. Si se quiere sistematizar y enumerar estas contradicciones cabe decir que la principal (i) remite, en términos metafísicos, al modo en que concibe

21 Esta también es la opinión de Gaudio (2019a), quien sostiene que: “presuposiciones morales [...] desvirtu[a]n por completo la argumentación del derecho” (p. 391).

22 Además, tal como Arrese Igor (2019b) expone, el propio Fichte advirtió semejante problemática en su planteo filosófico-político.

la relación entre el aspecto finito y el aspecto infinito de la subjetividad. A través de la formulación de una teoría filosófico-política en *GNR*, Fichte intentó dar cuenta de una síntesis absoluta de los conceptos de lo finito y de lo infinito. En otras palabras, pretendió conciliar un ideal moral infinito como fundamento y *telos* metafísico del hombre, con una existencia mundana finita de corte jurídico-político, que sea un medio para su alcance. Pero esto derivó nada más que en revestir de pretendida infinitud a lo que son sólo instituciones y reglas propias de lo finito; estas se cierran sobre sí mismas y alejan al sujeto de su fin metafísico-moral.

En continuidad con esto último, hay que subrayar como contradictorio el modo en que Fichte concibió la relación entre Derecho y moral. Según lo expuesto, el Estado, como institución primordial de la lógica del Derecho, si bien pretende ser el medio de realización de la tendencia moral del sujeto, no hace más que limitarla y coartar su alcance. Así pues, al interior de este ámbito, el sujeto se separa de sí mismo en cuanto pierde su carácter esencial como actividad lanzada a lo infinito.

De aquí la necesidad de, tal como expresa Novalis en el fragmento citado como epígrafe del trabajo, prestar particular atención al desarrollo de los medios que se pretenden como camino hacia un fin —en particular cuando se trata del fin más alto de la humanidad.²³ La doctrina del Derecho fichteana se desarrolló de forma tal que sobrepasó los límites racionales del sujeto o, en términos más amplios, de la humanidad. Así pues, no sólo se pierden la modestia y la sensatez —como características propias de la facultad de la razón según el análisis tanto de Fichte como, según la cita en cuestión, de Novalis—, sino que también se desvirtúa la propia meta inherente a la subjetividad, a saber: la búsqueda de la identidad consigo mismo.

El sistema filosófico que Fichte presentó en *GWL* con base en el sentido moral de la subjetividad recae, mediante el desarrollo del pensamiento político que expuso en *GNR*, en una posición dogmática que presenta un fundamento trascendente al sujeto. En este sentido, la conclusión que se alcanza en este artículo coincide con la línea hermenéutica que lleva a cabo López Domínguez (1994):

Fichte había tomado una postura bien clara respecto de la relación entre lo finito y lo infinito [...]. [P]ero cuando la Doctrina de la ciencia se aleja del campo de la fundamentación y comienza a realizar la aplicación práctica de sus principios, esta posición originaria se desvirtúa [...]. [E]llo ocurre especialmente en dos ámbitos: el de la política y el de la religión” (p. 225).

23 La elección de Novalis en el contexto de este trabajo no es casual. Él fue uno de los primeros y más dedicados pensadores que se volcó a la lectura de Fichte y, en particular, al examen de la *GWL* y de los parágrafos de la *GNR* que se estudiaron a lo largo de este artículo. En este sentido redactó 667 anotaciones que de manera póstuma se dieron a conocer como *Fichte Studien (FS)* (1795-1796). En efecto, la anotación a la que se hace referencia al comienzo forma parte de este texto. Los datos de la edición de la obra completa novaliana con la que aquí se trabaja y las traducciones al castellano que se utilizan, se consignan en el apartado de Referencias.

Por otra parte, una segunda contradicción (ii) remite al hincapié que hace Fichte en la necesidad de garantizar la propiedad y al rol del Estado en este sentido. Este énfasis reveló que el respeto del Yo con relación al Tú no se basa tanto en el reconocimiento del otro como tal sino más bien en el egoísmo y en el temor a él, a la par que mediante la institución del Estado no se favorece la superación del temor por parte de los sujetos, sino que sólo se modifica el foco a partir del cual este se genera. Es decir, o bien se teme a los miembros de la comunidad que amenazan la propiedad de cada uno, o bien se teme al Estado. El factor común en ambos casos es evidente: la persistencia del miedo. Así pues, la doctrina del Derecho y del Estado no favorece tanto las relaciones inter-subjetivas, sino más bien el repliegue del sujeto hacia sí mismo.

También (iii) se mostró contradictorio el rol central del Estado en su relación con la figura del sabio y con la noción de educación. Para Fichte el sabio debe educar a la comunidad en pos de su desarrollo moral, pero este desarrollo implica la desaparición del Estado como tal. De manera paralela, afirmó que el sabio puede ejercer su labor educativa sólo en el contexto del Estado como institución que regle las relaciones inter-subjetivas. Entonces, sólo al interior del Estado se puede educar en pos de su desaparición. De tal forma, el pensamiento de Fichte respecto de esta cuestión recae en un círculo vicioso.

En cuarto lugar (iv), aparece como una contradicción el modo en que describió el rol del sabio respecto de la conformación comunitaria que pensó. Si al interior de ella tiene que haber perfecta igualdad, no se puede pretender que el sabio se erija como figura que tiene que sobresalir respecto del resto en tanto su guía educativa –tal como propone en diversos pasajes de *BG*.

En quinto y último lugar (v), es contradictoria la relación del sabio respecto de la ley de Derecho que justifica su rol comunitario. Según Fichte afirmó, al menos en algunas ocasiones el sabio tiene que transgredir las leyes para poder cumplir con su función de conductor. Así pues, en un nivel general, las leyes que favorecen el desarrollo de sus funciones, no son leyes que él acepte.

Más allá de cuántas contradicciones se puedan señalar, lo importante es pensar la problemática que se genera al interior del idealismo fichteano cuando pretende dar cuenta de una síntesis última de los aspectos finito e infinito de la subjetividad. En efecto, un idealismo moral y práctico –tal como él caracteriza su filosofía (GA I/2, 311)–, no puede afirmar semejante unidad última. Tanto la formación comunitaria basada en el Estado como la educación en cuanto proyecto fundamental sobre el cual asentar semejante comunidad, así como la figura del sabio como quien guía tal proyecto, se contradicen con los Principios metafísicos del sistema que Fichte formuló como una filosofía en términos prácticos.

En el sistema que pretende armar (GA III/2, 298) con base en el Derecho no reina la libertad y la igualdad, sino la coacción y la desigualdad de poder entre los miembros de la comunidad. Este es el resultado contradictorio en que se mueve el idealismo

fichteano cuando abandona su sentido práctico-moral.²⁴ De lo que se trata entonces es de revalorizar este aspecto de su pensamiento. Con vistas a este fin cabe remitir una vez más a su lectura por parte de Novalis, quien resaltó la importancia de concebir el idealismo fichteano desde una perspectiva práctica y, en particular, de tomar en consideración la superioridad de la ley moral respecto de las leyes del Derecho a la hora de pensar el desarrollo metafísico —pero también social y comunitario— del sujeto.²⁵ En sus palabras:

[e]n la moral de Fichte se encuentran las consideraciones más importantes sobre la moral. La moral no dice pura y simplemente nada determinado — Es la conciencia — un simple juez que no está sometida a ninguna ley. Ordena de una forma inmediata, pero siempre individual. Es enteramente resolución. Correcta representación de la conciencia. Las leyes se oponen a la moral de una forma absoluta (NW, 2, 840, Nr. 433).

Entonces, al señalar las contradicciones inherentes a la filosofía del Derecho fichteana, no se pretende criticar su sistema filosófico sin más. Al contrario, con ello se intenta trazar de forma propedéutica el camino de un pensamiento que, en los márgenes de un idealismo de corte moral y práctico, conciba una relación inter-subjetiva que abra —tanto para el tiempo presente como para el futuro—,²⁶ el juego a una existencia más allá del temor, del egoísmo y de la violencia que unos sujetos puedan imponer sobre otros.

En el contexto actual del mundo globalizado y de las sociedades y los Estados regidos por sistemas capitalistas, en el cual el egoísmo y el ejercicio de la violencia política,

24 También Heimsoeth (1931) hace alusión a semejante contradicción, si bien extrae de ella otra conclusión. En sus palabras: “[e]s muy particular cómo el filósofo de la libertad y de la determinación individual parte del pensamiento de la ordenación real necesaria y de la idea de la garantía recíproca para llegar a acentuar el poder coactivo del Estado que [...] parece oprimir la libertad individual. Pero [...] el desvío de Fichte [...] corresponde a la concepción más profunda de la libertad individual que ha brotado del pensamiento de la correlación entre el Yo y el Tú” (p. 235).

25 Por su parte, en el contexto filosófico-político del siglo XX, Adorno (1977) critica —desde su reapropiación original de la teoría política de Marx—, la primacía del sentido práctico con el que Fichte desarrolló su pensamiento idealista. Por otro lado, si se sigue la lectura de James (2016) se puede denotar cierto guiño —aunque sin dejar de marcar diferencias—, de Adorno y Horkheimer respecto de la crítica que Fichte expone en *GgZ* respecto de la Ilustración y, en particular, su carácter moral. Esto último vuelve a enfrentar a Fichte consigo mismo, de acuerdo al desarrollo de las contradicciones que se presentaron a lo largo del trabajo en cuanto a la relación entre Derecho y moral en su pensamiento. Por último cabe señalar que también en el marco de la *Frankfurter Schule*, Benjamin se interesó por el sistema fichteano. Sin embargo sus lecturas nacieron, en mayor medida, desde una perspectiva no tanto política y moral como estética. Esto último se manifiesta en su Tesis doctoral: *Der Begriff der Kunstkritik in der Deutschen Romantik* (1920). Ahora bien, autores como Derroitte (2017) afirman que el concepto de “crítica” benjaminiano y sus afinidades con el sistema filosófico fichteano, determinan no sólo el sentido estético de su pensamiento sino su filosofía política. Asimismo Steiner (2010) pone en evidencia la conexión entre estética y política a partir de la puesta en comparación de Benjamin y Fichte en particular en torno al concepto que se mencionó antes.

26 En este punto resulta de interés remitir a la lectura que Zöller (2018) expone en torno al rol central que tiene la noción de futuro al interior del pensamiento filosófico, político y moral de Fichte. En particular a partir de su ligazón con el sentido práctico de la filosofía fichteana.

social y económica se profundiza cada vez más, resulta de vital importancia repensar cuáles son y cuáles no son los medios y, aun más importante, los fines que se tienen que trazar si se pretende construir —aunque sea mediante un ejercicio perenne—, un sujeto y una comunidad en verdad libre e igualitaria.

Referencias

- Adorno, Th. *Gesammelte Schriften (1970-1986)*. 20 Bänden, Rolf Tiedemann (Ed.), Band 10. Kulturkritik und Gesellschaft: Engriffe —Stichworte— Kritische Modelle, 3. Suhrkamp.
- Arrese Igor, H. (2014). El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteana de 1796/1797. *Estudios De Filosofía*, 50, 87-102. https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/
- Arrese Igor, H. (2017). Educación, libertad y justicia en Fichte. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 15, 1-16. http://journals.openedition.org/ref/762_
- Arrese Igor, H. (2019a). Recognition of the other as a real freedom in Fichtean philosophical thought. *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, 43, 115-133. <https://doi.org/10.5944/endoxa.43.2019.20638>
- Arrese Igor, H. (2019b). Morality and State in the Fichtean Political Philosophy. *Araucaria. Revista iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 41, 79-96. <https://doi.org/10.12795/araucaria.2019.i41.04>
- Arrese Igor, H. (2019c). The Idea of Liberty in the Fichtean Natural Right. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36(2), pp. 407-419. DOI: <https://doi.org/10.5209/ashf.57896>
- Beiser, F. C. (2002). *German idealism. The struggle against subjectivism, 1781-1801*. Harvard University Press.
- Derroitte, E. (2017). Critique is a Philosophy of the Spirit. Comparing Benjamin and Fichte's Programmes for the Coming Philosophy. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, Special Issue I, 1-12. <https://doi.org/10.4000/am.731>
- Fichte, J. G. (1845). *Sämtliche Werke*, hrsg. I. H. Fichte, Verlag von Veit und Comp, [FSW].
- Fichte, J. G. (1962 ff.). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. Richard Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, [GA].
- Fichte, J. G. (1975). *Doctrina de la ciencia* (J. Cruz Cruz, Trad.). Aguilar. (Original publicado en 1794-1795).
- Fichte, J. G. (1984). *Introducción a la teoría de la ciencia* (J. Gaos, Trad.). Sarpe. (Original publicado en 1797).
- Fichte, J. G. (1994). *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia* (J. L. Villacañas; M. Ramos Valera y F. Oncina Coves, Trads.). Centro de Estudios Constitucionales. (Original publicado en 1796-1797).

- Fichte, J. G. (1998). *Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad* (A. Ciria, Trad.). Tecnos. (Original publicado en 1805).
- Fichte, J. G. (2002) *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (F. Oncina Coves y M. R. Valera, Trads.). Ediciones ISTMO. (Original publicado en 1794).
- Heimsoeth, H. (1931). *Los filósofos IX. Fichte* (M. García Morente, Trad.). Revista de Occidente.
- Hoeltzel, S. (2018). Fichte and Kant on Reason's Final Ends and Highest Ideas. *Revista de Etud(i)os sobre Fichte*, 16, 1-16. <https://journals.openedition.org/ref/827>
- Gaudio, M. (2019a). El concepto de Estado en el *Fundamento del derecho natural* de Fichte. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36(2), 383-406. <http://dx.doi.org/10.5209/ASHF.64453>
- Gaudio, M. (2019b). Absoluto y metafísica del Estado en Fichte (1804-1805). En M. Gaudio y J. Solé (Eds.), *Fichte en el laberinto del idealismo* (pp. 357-398). RAGIF Ediciones.
- James, D. (2011). *Fichte's social and political philosophy. Property and virtue*. Cambridge University Press.
- James, D. (2016). Enlightenment and the Unconditional Good: From Fichte to the Frankfurt School. *International Journal of Philosophical Studies*, 24(1), 26-44. <https://doi.org/10.1080/09672559.2015.1107614>
- Kosch, M. (2017). Individuality and right in Fichte's ethics. *Philosophers' Imprint*, 12, 1-23. <https://quod.lib.umich.edu/p/phimp/3521354.0017.012/--individuality-and-rights-in-fichtes-ethics?view=image>
- López Domínguez, V. E. (1994). Individuo y comunidad: reflexiones sobre el eterno círculo fichteano. *Daimon. Revista de filosofía*, 9, pp. 211-227. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/13601>
- López Domínguez, V. E. (1995). *Fichte: Acción y libertad*. Ediciones Pedagógicas.
- López Domínguez, V. E. (1996). El cuerpo como símbolo: la teoría fichteana de la corporalidad en el sistema de Jena. En V. E. López Domínguez (Ed.), *Fichte 200 años después* (pp. 125-141). Editorial Complutense.
- Nance, M. (2016). Freedom, Coercion, and the Relation of Right. En G. Gottlieb (Ed.), *Fichte's Foundation of Natural Right. A critical guide* (pp. 196-217). Cambridge University Press.
- Neuhouser, F. (2016). Fichte's Separation of Right from Morality. En G. Gottlieb (Ed.), *Fichte's Foundation of Natural Right* (pp. 32-51). Cambridge University Press.
- Novalis. (1976). *La Enciclopedia* (F. Montes, Trad.). Editorial Fundamentos. (Texto póstumo).
- Novalis. (1978). *Werke, Tagebücher und Briefe*, hrsg. Mähl, H-J. und Samuel, R. 3 Bde. München-Wien, Carl Hansen Verlag, [NW].
- Novalis. (2007). *Estudios sobre Fichte y otros escritos* (R. Caner-Liese, Trad.). Akal (Texto póstumo).
- Pinkard, T. (2002). *German philosophy 1760-1860. The legacy of idealism*. Cambridge University Press.

- Rampazzo Bazzan, M. (2016). El “Hobbes” de Fichte. Fichte bajo una perspectiva histórico-conceptual. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, 3, 40-71. <https://bit.ly/2DZEFEK>
- Siep, L. (1979). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Karl Alber.
- Stolzenberg, J. (1995). Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewusstseins. En W. Högrefe (Ed.), *Fichtes Wissenschaftslehre. 1794. Philosophische Resonanzen* (pp. 71-95) Suhrkamp.
- Schmitt, C. (1968). *Romanticismo político* (C. Galli, Trad.). Giuffrè Editore.
- Schmitt, C. (1969). Clausewitz como pensador político o el honor de Prusia. *Revista de Estudios Políticos*, 163, 5-30. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2047034>
- Schmitt, C. (2019). *El concepto de lo político* (S. Zarría y G. Maschke, Trads.). Res Publica. (Original publicado en 1927).
- Steiner, U. (2010). *Walter Benjamin. An introduction to his work and thought* (M. Winkler, Trad.). The University of Chicago Press.
- Villacañas, J. L. (1994). Introducción. En J. G. Fichte *Fundamento del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la ciencia* (J. L. Villacañas, M. Ramos Valera, y F. Oncina Coves, Trads.) (pp. 15-100). Centro de Estudios Constitucionales.
- Williams, R. (2002). The Displacement of Recognition by Coercion in Fichte's *Grundlage des Naturrechts*. En D. Breazeale & T. Rockmore (Eds.), *New Essays on Fichte's Later Jena Wissenschaftslehre* (pp. 47-64). Northwestern University Press.
- Wood, A. W. (2016). *Fichte's Ethical Thought*. Oxford University Press.
- Zöller, G. (2018). Liberté, Egalité, Fraternité: Ich, Du, Wir. Fichtes politisches Philosophieren. *Fichte Studien – Mit Fichte Philosophieren. Perspektiven seiner Philosophie nach 200 Jahre*, Band 45, 267-288.