

Trabajo y ciudadanía en la filosofía política de Fichte

Labor and citizenship in Fichte's political philosophy

ALBERTO MARIO DAMIANI

CONICET-UBA-UNR, Argentina

RESUMEN. El objetivo de este trabajo es explicar la conexión entre trabajo y ciudadanía en la filosofía política de Fichte. El trabajo comienza con un examen de las nociones de cultura humana y revolución política. Luego el derecho a vivir del propio trabajo es presentado en el marco de la teoría fichteana del contrato social. Por último, las regulaciones estatales del trabajo humano se muestran como condiciones de la ciudadanía.

Palabras clave: Fichte, trabajo, ciudadanía, república, propiedad.

El problema del fundamento normativo del poder político comienza a recibir desde el siglo XVII una solución novedosa, que deriva del rechazo del presupuesto clásico de una politicidad natural del ser humano y se basa en la idea de un pacto entre individuos libres e iguales por naturaleza. Según esta solución, sólo el consentimiento de los ciudadanos, expresado en el pacto, autoriza al Estado a ejercer el poder político. Esta tesis, sin embargo, es presentada de manera variada en los textos de distintos filósofos modernos. Uno de los motivos de esta variedad reside en las diversas representaciones del bien supremo que los ciudadanos han que-

ABSTRACT. The aim of this paper is to explain the connection between labor and citizenship in Fichte's political philosophy. The paper begins with an investigation of the ideas of human culture and political revolution. After that, the right to be able to live from one's labor is presented within the framework of Fichte's theory of the social contract. Lastly state regulations of human labor are presented as condition of citizenship.

Key words: Fichte, labor, citizenship, republic, property.

rido garantizar mediante el pacto. En algunos autores, como Thomas Hobbes, este *summum bonum* se identifica con la seguridad de la vida de los ciudadanos frente a los peligros de un estado de naturaleza adverso; en otros, como John Locke, con la protección de la propiedad privada de la que gozaban en ese estado; y en otros, como Jean-Jacques Rousseau, con la restauración política de la igualdad y la libertad, gracias a la obra de una voluntad general.

Johann Gottlieb Fichte puede ser considerado como un heredero y un cultor tardío de la tradición contractualista. Un rasgo típico de su teoría sobre el fundamento del

poder político se deriva del modo en que concibe el bien supremo que los ciudadanos intentan obtener mediante el pacto y que el Estado debe resguardar. Este bien consiste, para Fichte, en que todos los ciudadanos puedan vivir del fruto del trabajo que realizan. Según esta teoría, el poder político existe fundamentalmente para liberar el trabajo de los ciudadanos de las contingencias del mercado. El objetivo del presente trabajo es aclarar la peculiar conexión que establece Fichte entre las nociones de trabajo y ciudadanía. Para ello, se comienza presentando la dimensión antropológica del trabajo humano, tal como aparece en unas lecciones que Fichte imparte en la Universidad de Jena: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1). Luego se reconstruye la relación que Fichte establece entre el trabajo y la emancipación política en un escrito, publicado anónimamente, dedicado a defender la Revolución Francesa frente a los ataques de la propaganda reaccionaria: *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* (2). A continuación se reconstruyen los argumentos que llevan a Fichte a concluir, en su teoría del derecho natural (*Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*) que los ciudadanos de un Estado racionalmente constituido deben poder vivir de su propio trabajo (3). Por último se examina la definición de propiedad como el derecho al ejercicio de una actividad libre y sus garantías estatales, tal como son presentadas por Fichte en la teoría del Estado comercial cerrado: *Die geschlossene Handelsstaat* (4).

1. En 1794 Fichte pronuncia en la Universidad de Jena una serie de lecciones sobre el

destino del sabio.¹ En ellas pueden registrarse algunos elementos que le servirán, años más tarde, para postular una conexión necesaria entre las nociones de trabajo y ciudadanía. La primera lección presenta claramente el elemento antropológico del que depende la conexión mencionada. En esta lección Fichte pretende responder la pregunta por el destino del hombre en sí (*die Bestimmung des Menschen an sich*) y de los medios para cumplirlo. Esta pregunta tiene una importancia de primer orden ya que, según Fichte, no sólo la filosofía, sino también todo el pensamiento humano tienen como fin únicamente responderla. Para aclarar el sentido de esta pregunta, Fichte comienza distinguiendo las nociones de “el hombre en sí” y de “el yo puro” (*das reine Ich*). Esta última designa lo propiamente espiritual en el ser humano, haciendo abstracción de toda relación con algo exterior, es decir, con el no-yo.

Las dificultades que se presentan a todo intento de aclarar ulteriormente la noción de yo puro se derivan del siguiente hecho. Un yo sólo puede ser consciente de sí mismo en sus determinaciones empíricas, las que presuponen un vínculo con lo exterior, lo que incluye también al propio cuerpo. Sin este vínculo con el propio cuerpo, afirma Fichte, algo resulta absolutamente inconcebible, al punto que ni siquiera puede ser considerado un objeto del pensamiento humano. Frente a esta problemática noción de yo puro, la noción de hombre en sí remite a un individuo aislado, considerado sin relación con otros seres racionales semejantes a él. En la noción de hombre en sí, por tanto, se hace abstracción de toda relación social. La pregunta por el destino (*Bestimmung*) de este hombre se refiere, por tanto, a la dife-

rencia específica del género humano, o sea, a aquello que lo distingue de lo no humano. Para aclarar esta diferencia, Fichte comienza señalando que el ser humano es a la vez racional y sensible (*sinnlich*). En cuanto ser racional, no existe como un medio que garantice la existencia de alguna otra cosa sino que él es su propio fin. En este sentido la existencia humana no es relativa a la existencia de otra cosa, sino que tiene el carácter del ser absoluto. Por ello sostiene Fichte que si se considera al ser humano exclusivamente como un ser racional, resulta absurda la pregunta por el fin de la existencia humana. El ser humano, en cuanto ser racional, es el fin último de su existencia, ya que “el hombre es porque es”. Sin embargo, si se pregunta por la naturaleza humana íntegra, aparecen las determinaciones particulares de este ser absoluto. La conciencia de estas determinaciones sólo puede ser empírica porque supone la sensibilidad humana, esto es, una facultad pasiva que permita recibir en la conciencia las afecciones del yo.

De esta manera, si se consideran a la vez los dos aspectos contenidos en la diferencia específica del ser humano (racionalidad y sensibilidad), esta diferencia aparece bajo la forma del siguiente mandato: el ser humano debe ser lo que es simplemente porque lo es. Este mandato significa que el ser humano íntegro debe esforzarse por comportarse como un ser racional porque, en cuanto tal, es su propio fin. Fichte presenta este mandato como una exigencia de consistencia racional que se puede formular del siguiente modo. Dado que el ser humano es a la vez racional y sensible, su existencia puede encontrarse determinada o bien por sí mismo, por “la forma del yo puro”, por la razón uni-

taria, o bien por la multiplicidad exterior que afecta a su sensibilidad. En el primer caso el ser humano está de acuerdo consigo y en el segundo es inconsistente y contradictorio. La consistencia o plena concordancia del hombre consigo mismo aparece como exigencia en dos ámbitos. Por un lado, en el ámbito restringido de la ética, donde el imperativo categórico ordena comportarse sólo según máximas universalizables, cuyo cumplimiento garantiza la concordancia de la voluntad consigo misma. Por otro lado, en el ámbito amplio de la antropología, Fichte sostiene que todas las fuerzas del ser humano deben coincidir y concordar entre sí.

Dado que en el aspecto sensible del ser humano encontramos sentimientos y representaciones que dependen de múltiples cosas externas, la plena concordancia de todas las fuerzas humanas exige el esfuerzo para modificar esas cosas, para ponerlas en armonía con la forma pura del yo. Así, el trabajo aparece en esta lección sobre el destino del hombre como un medio necesario para evitar la contradicción en la naturaleza humana. Esta contradicción se produce tan pronto como nuestros sentimientos y representaciones se encuentran determinados por la multiplicidad de cosas externas, meramente dadas a la sensibilidad. Mediante el trabajo el ser humano es capaz de modificar voluntaria y conscientemente su sensibilidad, produciendo así nuevos sentimientos y representaciones. En la medida en que las cosas exteriores son el resultado del trabajo humano, orientado por conceptos sobre cómo deberían ser esas cosas, las representaciones de las mismas y los sentimientos derivados de ellas no se originan en algo meramente exterior sino en cosas elaboradas consciente y voluntariamente por el ser

humano. De esta manera, para evitar que la influencia de las cosas exteriores sobre la sensibilidad humana conduzca a un desacuerdo del ser humano consigo mismo, él debe transformarlas mediante su trabajo en productos realizados según conceptos, porque de ellas dependen sus sentimientos y representaciones.

La posibilidad de modificar las cosas exteriores mediante el trabajo humano depende de dos factores: la voluntad o el propósito de modificarlas y la habilidad para hacerlo según este propósito. Esta última se adquiere y acrecienta con el ejercicio, que modifica no sólo las cosas externas elaboradas por el trabajo humano, sino también al ser humano trabajador. Esta última modificación se basa en la supresión de las inclinaciones y el desarrollo de las capacidades por las que el ser humano transforma la realidad exterior mediante su trabajo. Fichte denomina cultura (*Kultur*) a la gradual adquisición de habilidades que permiten modificar tanto las cosas exteriores mediante el trabajo, como educar al trabajador mediante el desarrollo de sus capacidades. La cultura puede ser concebida de dos maneras distintas: o bien como un medio o bien como una finalidad del ser humano. Si el ser humano es considerado sólo como un ser sensible, entonces la cultura debe ser concebida como su fin último, en cuanto lo mejor que puede hacerse con la sensibilidad es cultivarla. Si, en cambio, se lo considera como un ser sensible dotado de razón, entonces la cultura debe ser concebida como el último y supremo medio para perseguir la completa concordancia del ser humano consigo mismo, lo que constituye su fin final. La gradual concordancia de todas las cosas externas con los conceptos humanos, que de-

terminan cómo ellas deben ser gracias al desarrollo voluntario de las habilidades, es un medio para que el ser humano se aproxime, como ser racional, a la concordancia consigo mismo, esto es a lo que Kant denomina “sumo bien”.²

La noción de trabajo aparece, entonces, en esta temprana lección fichteana, no como un mero medio para satisfacer necesidades humanas, sino como un elemento inescindible del destino del ser humano considerado en sí, es decir, de su infinita aproximación a la plena concordancia consigo mismo. En las lecciones segunda y tercera, Fichte conecta el impulso a esta concordancia con lo que denomina el impulso social y con las distintas formas que adquiere el desarrollo de las habilidades humanas en sociedad. Como ya se señaló más arriba, estas habilidades permiten que el trabajo humano haga concordar las cosas externas con sus conceptos. Sin embargo, los seres humanos no sólo se forman conceptos sobre cómo deberían ser las cosas que los rodean, sino que también se forman los conceptos de razón y de acción racional. La realización de estos conceptos fuera del pensamiento humano no puede ser el resultado de una actividad productiva que se logre mediante la adquisición y el desarrollo de una habilidad, sino más bien una expectativa de cualquier ser humano: que el no-yo no se reduzca a un conjunto de cosas privadas de razón y regidas por leyes naturales necesarias, sino que se encuentre habitado también por seres tan racionales y libres como él, con los que pueda entrar en sociedad. Las cosas son meros medios que pueden ser usadas por el ser humano y deben ser modificadas por los fines humanos. Los seres humanos, en cambio, no pueden ni deben ser usados como un

mero medio o como un material a transformar. Un ser humano no puede hacer a otro virtuoso, sabio o feliz contra su voluntad.³ Estas deseables transformaciones, que pueden lograrse mediante la recíproca influencia de los miembros de la sociedad, requieren necesariamente de la voluntad, el esfuerzo y el trabajo del sujeto de las mismas. Sería contradictorio querer mejorar a otro a la fuerza.

El perfeccionamiento es la meta última de todos los seres humanos que entran en sociedad. Por ser una meta común, los iguala. El destino del ser humano en sociedad consiste, entonces, en una aproximación interminable a la completa igualdad y unificación de todos los miembros como un sujeto único. La misma sólo puede lograrse mediante la influencia recíproca y libremente aceptada de los seres humanos. Así, la cultura es no sólo la adquisición gradual de habilidades para transformar las cosas externas mediante el trabajo y al trabajador individual mediante la educación, sino también la influencia universal del género humano sobre sí mismo. Esta influencia es una educación universal que satisface los dos impulsos sociales básicos que componen la cultura: el impulso a comunicar nuestros conocimientos, a cultivar a otros en aquello en lo que cada uno está mejor cultivado, y el impulso a aprender, a dejarnos cultivar por otros. La formación parcial de cada individuo se presenta así como un patrimonio común de la especie humana. Esta formación puede consistir o bien en el desarrollo unilateral de una aptitud particular natural, desplegada como habilidad para un tipo de trabajo específico, o bien en la elección voluntaria de recibir una clase particular de educación, condición para realizar

un tipo de trabajo en una rama particular de la producción. Decidir formarse y dedicarse exclusivamente a desarrollar una o varias habilidades específicas significa ingresar a un estamento.⁴

De esta manera llegamos a una tercera caracterización de la noción fichteana de cultura. Además de la adquisición gradual de habilidades y de la influencia recíproca y universal de los miembros actuales de la sociedad, la cultura supone una relación entre las distintas generaciones que componen el género humano. Ningún individuo nace aislado ni encuentra frente a sí una naturaleza en estado bruto, sino que todos nacen en una sociedad de seres humanos hábiles para transformar la naturaleza mediante su trabajo en distintas ramas de la producción. La inserción de cada individuo en un estamento particular y el consiguiente desarrollo exclusivo de capacidades específicas, de aptitudes y habilidades particulares, deben entenderse como la contribución que realiza cada uno al trabajo colectivo tendiente a perfeccionar la especie humana. La imagen elegida por Fichte para ilustrar este trabajo es la de “un engranaje universal de innumerables ruedas, cuyo resorte es la libertad”⁵. Cada miembro del género humano, como rueda de este engranaje, intenta saldar la deuda que tiene con la sociedad, o sea, intenta ocupar un lugar, mediante el empleo de la formación que recibió de ella, para emanciparla cada vez más de la naturaleza.

2. En su escrito sobre la Revolución Francesa, Fichte postula una conexión necesaria entre el mencionado proceso cultural, que permite al ser humano emanciparse de la naturaleza mediante la adquisición y el

desarrollo de habilidades para el trabajo colectivo, y el proceso político, que permite a un pueblo emanciparse del despotismo mediante el establecimiento de una república de ciudadanos autónomos.⁶ La conexión mencionada es presentada en uno de los argumentos con los que Fichte pretende justificar filosóficamente el derecho del pueblo francés a modificar su constitución mediante una revolución política. El argumento toma como punto de partida la concepción filosófico-política propia de la modernidad, según la cual la obligación de obediencia de los súbditos sólo puede derivarse de un contrato originario, en el que cada uno autoriza a los magistrados a ejercer el poder del Estado. Admitido este punto de partida, la pregunta decisiva es si el contrato social puede contener una cláusula que haga inmodificable la constitución, es decir, la forma de gobierno establecida. La respuesta de Fichte es que las obligaciones derivadas de los contratos surgen exclusivamente de la voluntad de los pactantes y, por lo tanto, esta voluntad puede cambiarse. Cada modificación que éstos hagan del contrato suscripto resulta ser un nuevo contrato que deroga, al menos parcialmente, al anterior y sólo obliga a quienes lo suscriben. Si el contrato originario contuviese una cláusula que declarase inmodificable la constitución estatal, la misma sería inválida porque entraría en contradicción con la naturaleza moral del ser humano, esto es, con la determinación o el destino (*Bestimmung*) de la humanidad indicado por la ley moral, o sea, con lo que Fichte denomina cultura para la libertad (*Kultur zur Freiheit*).

De esta manera se conecta en el *Beitrag* el problema político de la transformación de la constitución estatal con la concepción

antropológica sobre el destino del género humano. Esta concepción postula que el verdadero fin último del ser humano es puesto por “la forma de nuestro sí mismo puro”. Todo aquello que en el ser humano no pertenece a esta forma es la sensibilidad, que sólo tiene el valor de servir de medio para estimular y renovar nuestras fuerzas para el desarrollo cultural. En este texto, Fichte define la cultura como el uso de todas nuestras fuerzas para lograr la completa independencia respecto de nuestra sensibilidad, o en otros términos, de todo aquello que no es nuestro puro sí mismo. El desarrollo cultural es posible, entonces, sólo mediante una lucha entre los dos aspectos propios del ser humano: la sensibilidad y la forma pura de la razón. Esta lucha ocurre de dos maneras que representan dos tipos de acción necesaria para la liberación de nuestro yo empírico. El primer tipo de acción exige que la forma pura domine a la sensibilidad, a fin de que ésta no condicione ni prescriba los fines de la acción humana. El segundo consiste en el cultivo de la sensibilidad. Una vez sojuzgada, la sensibilidad debe servir a la forma pura de un modo hábil y con todas sus fuerzas.

Mientras que la forma pura del yo es completamente inmodificable, la sensibilidad es el aspecto educable del ser humano, que puede ser orientado hacia el cumplimiento de los fines prescritos por esa forma a través del desarrollo cultural. La sensibilidad, por tanto, no radica sólo en lo corporal o en las fuerzas del ánimo humano que pueden ser determinadas por algo exterior, sino que también el espíritu y el corazón pueden ser educados mediante las representaciones sublimes de la religión o del arte. Tan pronto como la formación im-

prime reglas a la sensibilidad, ésta puede ser orientada hacia fines determinados por la forma pura del yo y se vuelve incapaz de resistir. El ser humano se emancipa, así, mediante el ejercicio de dos derechos: el de dominar la sensibilidad y el de hacerla servir. Si no ejerciese el primero, la voluntad humana sería dependiente de los impulsos sensibles, las acciones humanas estarían determinadas por la sensibilidad y el ser humano ni siquiera podría querer libremente. Por otra parte, sin el dominio de la sensibilidad, el ser humano se vuelve “un instrumento ejecutado para armonizar en el concierto del mundo sensible”.⁷ El dominio de la sensibilidad es, sin embargo, sólo una condición necesaria, pero no suficiente, de la acción humana. Si la forma pura del sí mismo se limita a dominar la sensibilidad, sin hacerla servir para realizar sus propios fines, la voluntad humana se vuelve impotente. El ser humano sólo podría querer libremente, pero no ejecutar lo que quiere. Sin el servicio de una sensibilidad educada, la acción humana se encontraría atada a la cadena del destino, aunque la voluntad humana fuese libre. En el ser humano integralmente emancipado, en cambio, a cada acto de la voluntad le corresponde su realización fenoménica en una acción transformadora del mundo sensible.

Si se considera al ser humano como parte del mundo sensible, su fin último sólo puede consistir en la mencionada cultura para la libertad. Según Fichte, si la marcha del género humano en la historia hubiese sido conducida por la razón, la cultura para la libertad se habría desarrollado espontáneamente. La política del absolutismo monárquico ha impedido, por todos los medios, ese deseable desarrollo de las potencialida-

des de la formación cultural. Esta política tiende a gobernar autocráticamente en el interior de los Estados y a expandirse ilimitadamente hacia el exterior para transformarse en una monarquía universal. El absolutismo se presenta, entonces, como el principal obstáculo del desarrollo de la cultura, porque aspira a eliminar toda libertad de la voluntad humana. Fichte reconoce, sin embargo, que el gobierno absolutista tuvo como efecto no sólo el dominio sobre los súbditos, sino también sobre la sensibilidad de los mismos, e incluso contribuyó parcialmente a la formación de esa sensibilidad, mediante el desarrollo de las habilidades necesarias para el trabajo. El desarrollo de las ciencias y las artes fue promovido por el absolutismo, porque lo utilizó como un nuevo instrumento de dominación sobre los súbditos.⁸ Sin embargo, las contribuciones involuntarias que el absolutismo realizó al desarrollo cultural de la humanidad no lo autorizan a obstaculizarlo en el presente, violando así el derecho humano al progreso político infinito. Dicho progreso comienza con la modificación de la constitución y se dirige hacia un horizonte en el que el poder político se vuelve superfluo.

Fichte conecta, entonces, el desarrollo cultural de las habilidades con la emancipación política. El primero somete la naturaleza (tanto la naturaleza sensible humana como la naturaleza externa) mediante el trabajo humano. La segunda transforma las constituciones del absolutismo monárquico en constituciones republicanas. Esta conexión tiene, al menos, dos consecuencias relevantes para nuestro propósito⁹. En primer lugar, las constituciones que impiden o detienen el desarrollo de la cultura humana hacia la libertad deben ser modificadas para

permitir ese desarrollo, y en ello consiste uno de los argumentos de Fichte en favor de la Revolución Francesa. En segundo lugar, una constitución republicana debe promover la cultura para la libertad, único destino del ser humano, y al hacerlo contribuye a la autodisolución gradual de la actividad estatal. El pasaje revolucionario de una constitución absolutista a una republicana tiene como correlato la transformación de los súbditos –sometidos a la voluntad arbitraria del monarca– en ciudadanos, partícipes con iguales derechos de la soberanía popular. El establecimiento de una ciudadanía soberana es exigido en el *Beitrag* como una consecuencia del desarrollo cultural del género humano, es decir, de la progresiva y gradual emancipación de la naturaleza externa e interna, gracias a la adquisición, la formación y el ejercicio de las habilidades propias del trabajo humano.

3. En los apartados anteriores se intentó mostrar que en las obras del período 1793-1794, Fichte expone algunos elementos de una concepción filosófica sobre la necesaria conexión entre las nociones de trabajo y ciudadanía. Esta concepción es formulada explícitamente por primera vez en su teoría del derecho natural, nada menos que como un principio rector de toda constitución racional: todos los ciudadanos deben poder vivir de su trabajo.¹⁰ Para reconstruir la justificación fichteana de este principio es necesario remontarse a las condiciones que hacen posible la cultura, entendida como la influencia recíproca y universal de los seres humanos en su destino de comunicar y aprender libremente las habilidades que permiten transformar tanto la naturaleza exterior como a sí mismos. Estas condiciones

son presentadas en distintos pasajes de la *Grundlage*, fundamentalmente en la “Deducción del concepto de derecho”, en la “Deducción del derecho originario” y en la “Doctrina del derecho de Estado”, referente a la legislación civil.

En la primera deducción mencionada, Fichte intenta demostrar tres teoremas sobre las determinaciones necesarias de la acción de un ser racional finito, tal como el ser humano. La primera es que dicha acción es una actividad causal libre sobre un mundo sensible y exterior; la segunda es que esta actividad debe atribuirse también a otros seres semejantes y la tercera es que esta atribución implica una relación jurídica entre ellos. La explicación fichteana de esta relación contiene una teoría sobre la génesis intersubjetiva de la conciencia que cada individuo puede tener de su propia libertad.¹¹ La conexión lógica entre estos tres teoremas puede ser sintetizada del siguiente modo.

La diferencia categorial entre fenómenos producidos por el mecanismo causal de la naturaleza y los efectos de la propia voluntad sobre la naturaleza sólo es posible para un ser racional finito, que se atribuya a sí mismo la capacidad de causar *libremente* modificaciones en el mundo sensible. Esta atribución, sin embargo, contiene la siguiente dificultad: si el sujeto la realiza reflexivamente en el interior de su conciencia, se considera como un objeto, y los objetos, según la filosofía crítica, son fenómenos producidos por el mecanismo causal de la naturaleza. El camino reflexivo, por tanto, no permite alcanzar la autoconciencia de la libertad de la propia voluntad, o sea, no permite comprender la capacidad de causar libremente modificaciones en el mundo sensible. La solución

propuesta por Fichte para salvar la mencionada dificultad se encuentra en su teoría del reconocimiento intersubjetivo. Según esta teoría, un ser racional finito sólo puede lograr la conciencia de su propia libertad, si media una peculiar acción de otro ser racional finito, denominada exhortación (*Auf-forderung*). Mediante una exhortación, un ser humano puede invitar a otro a que actúe de manera autodeterminada.

Quien exhorta a otro a actuar libremente deja disponible para él una esfera en la que pueda realizar su libre actividad causal sobre el mundo sensible. Dejar disponible una esfera de acción libre para otro significa restringir la propia libertad y abstenerse de ejercer la propia actividad causal en la esfera que se dejó disponible al otro. De esta manera, según Fichte, el sujeto exhortado se vuelve consciente de su propia libertad, de su propia actividad causal sobre el mundo sensible recién cuando otro sujeto restringe la propia actividad causal a una esfera particular, renunciando así a interferir en la que le deja disponible. Según esta concepción, recién cuando otro nos atribuye racionalidad y libertad nos volvemos, por un lado, conscientes de que somos seres racionales y libres, es decir, seres que no se encuentran meramente determinados por la causalidad mecánica de la naturaleza, sino que son capaces de transformar esa naturaleza de acuerdo con fines racionales, mediante la actividad libre llamada trabajo humano. Por otro lado, como dicha atribución proviene de otro sujeto, simultáneamente a la conciencia de la propia libertad, los seres humanos adquieren también conciencia de la existencia de otros seres semejantes, a saber, seres libres y racionales, capaces de causar libremente modificaciones en el

mundo sensible. El reconocimiento de la propia capacidad para transformar el mundo sensible mediante el propio trabajo involucra, necesariamente, el reconocimiento de una pluralidad de seres portadores de esa capacidad.

Por ello Fichte sostiene que el ser humano sólo es tal entre los seres humanos. La necesidad de la pluralidad de seres humanos asociados, o de la sociedad, se sigue racionalmente del puro concepto de ser humano, esto es, del concepto de género humano. Para devenir seres humanos, racionales y libres, los individuos deben ser formados, cultivados, educados. El proceso de adquisición y desarrollo de habilidades para transformar el mundo sensible según conceptos, por otra parte, contiene como condición la exhortación a la actividad libre de un ser humano a otro que lo reconoce como tal. De esta manera, la exhortación es una parte esencial del proceso educativo que el género humano realiza cuando sus miembros dan y reciben conocimientos, comunican sus habilidades a otros y aprenden las habilidades que otros ya tienen. Esta libre acción recíproca que caracteriza a la vida humana supone el hecho básico, primario, de la exhortación y el consiguiente reconocimiento recíproco de las esferas de actividad, exclusivas de los involucrados.

Esta concepción sobre el carácter necesariamente intersubjetivo de la autoconciencia humana se propone deducir *a priori* el concepto de derecho, o en otras palabras, demostrar que su validez se encuentra justificada racionalmente con independencia de cualquier reglamentación establecida como convención arbitraria, vigente para los seres humanos de una comunidad particular. Esta justificación reside en el si-

guiente hecho: la comprensión que un ser humano pueda tener de sus propias conductas como acciones libres presupone necesariamente una relación específica con otros seres humanos. En esta relación, cada ser humano limita la esfera de sus propias acciones y reconoce las del prójimo. Fichte denomina “relación jurídica” a esta relación.

“La relación entre seres racionales deducida, es decir, que cada uno limite su libertad por el concepto de la posibilidad de la libertad de otro bajo la condición de que éste mismo limite igualmente la suya por la del otro, se llama *relación jurídica*, y la fórmula ahora establecida es el principio del derecho”.¹²

Fichte pretende haber demostrado que el concepto de derecho es una condición de la autoconciencia, porque la misma supone la exhortación y la consiguiente restricción que cada uno realiza del ejercicio de la propia libertad a una esfera del mundo sensible particular, dejando disponible una esfera inviolable para las posibles acciones libres de otros. La libertad que la relación jurídica restringe consiste en el llamado “derecho originario” (*Urrecht*), versión fichteana del *ius omnia* de la tradición iusnaturalista.¹³ Éste comprende, por un lado, la inviolabilidad y la libertad absoluta del propio cuerpo y, por el otro, la libre influencia de cada uno en todo el mundo sensible.¹⁴ Este segundo aspecto del derecho originario es limitado en la relación jurídica, porque de él se seguiría la colisión entre los derechos originarios de los individuos. Esta limitación del derecho originario, denominada “relación jurídica”, sólo puede volverse efectiva, permanente y vinculante mediante un reconocimiento público y recíproco del derecho de

propiedad privada de cada una de las partes, reconocimiento denominado “contrato de propiedad” (*Eigentumsvertrag*).

Fichte concibe el contrato de propiedad como el primero de los tres momentos del contrato de ciudadanía (*Staatsbürgervertrag*). En su deducción del derecho originario, Fichte define el concepto de propiedad privada del siguiente modo: “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 de la cual podrían encontrarse ulteriores determinaciones”.¹⁵

Un primer aspecto de esa definición a tener en cuenta es que la propiedad de un individuo es relativa a los fines que tiene, es decir, a las metas que orientan su actividad. En segundo lugar, “la parte del mundo sensible” a la que se refiere la definición no hay que entenderla como un conjunto de cosas materiales o una porción de territorio que pertenezcan en exclusividad a un individuo, sino más bien como una parte de los posibles usos de las cosas materiales, a saber, de los usos que le permiten al propietario alcanzar sus fines. En tercer lugar, según esta definición no es necesario que los posibles usos de cosas materiales para lograr sus propios fines se den fácticamente, sino que alcanza con que sean sólo pensados como medios para realizar esos fines. Por último, esta definición distingue dos formas de considerar la propiedad: originariamente y en sociedad. Como ya se indicó más arriba, originariamente cada uno piensa su propiedad como la libre e irrestricta influencia de su actividad en el mundo sensible. Las colisiones de fines o de derechos originarios subjetivos, que de esa influencia

resulta, exigen establecer una relación de reconocimiento recíproco de límites autoimpuestos, que sólo puede fijarse y determinarse mediante un contrato de propiedad. Por ello, en esta definición, Fichte advierte que la misma requiere “ulteriores determinaciones” si el derecho de propiedad es considerado en la sociedad.

El contrato de propiedad tiene por objeto la distribución de las actividades de los ciudadanos, o en otros términos, los usos de los objetos que determinan las esferas respectivas de cada uno. Quien suscribe dicho contrato declara ante los demás ciudadanos el fin al que pretende someter los objetos de su esfera, y todos le reconocen como propias las actividades tendientes a realizarlo. La propiedad de cada uno sobre los mencionados objetos es considerada sólo en cuanto su uso resulta ser un medio para alcanzar el fin declarado. En consecuencia, dicha propiedad se extiende sólo hasta el logro de ese fin.¹⁶ Por ello, Fichte sostiene que un mismo objeto puede ser usado como medio por distintos individuos para realizar cada uno su propio fin.

Todos los fines que los pactantes declaran y reconocen se subordinan a un fin común, no sólo de la vida y el esfuerzo humanos en general, sino también del Estado que los garantiza: la satisfacción de las necesidades básicas. “El fin supremo y más universal de toda actividad libre es, por tanto, poder vivir. Todos tienen este fin y por eso está garantizado en general como la libertad. Sin su obtención no serían posibles de ningún modo ni la libertad ni la permanencia de la persona”.¹⁷

Mediante el contrato de propiedad, cada parte declara un fin particular como propio y los usos requeridos de los objetos de su es-

fera. El fin particular es el producto que cada uno se propone producir, los usos son el trabajo hábil u oficio con el que se propone producirlos y los objetos son las materias primas y herramientas necesarias para realizarlos. El fin común y último de la actividad productiva de todos los ciudadanos es, dice Fichte, poder vivir (*Lebenskönnen*).¹⁸ El trabajo es la actividad libre realizada por cada ciudadano en la esfera que ha declarado y los demás le han reconocido a través del contrato. Esta actividad es un medio que tiene como objetivo fundamental la conservación de la vida de todos mediante la satisfacción de sus necesidades básicas. El contrato de propiedad, consistente en la declaración y el reconocimiento mencionados, se suscribe para garantizar que todos los ciudadanos de una república puedan vivir de su trabajo. En la conexión entre el fin y el medio mencionados radica justamente la originalidad y el carácter distintivo de la teoría fichteana de la propiedad frente a las doctrinas tradicionales del derecho natural.¹⁹ Esta conexión aparece claramente formulada en el siguiente pasaje.

“Obtenemos por lo tanto una determinación más precisa del uso de la libertad concedido con exclusividad a cada individuo en el contrato de propiedad. Poder vivir es la propiedad absoluta e inalienable, de todos los seres humanos. Ya hemos visto que les ha sido concedida con exclusividad una cierta esfera de objetos para un cierto uso. Pero el fin último de este uso es poder vivir. El logro de este fin está garantizado; este es el espíritu del contrato de propiedad. El principio de toda constitución estatal racional es: todo el mundo debe poder vivir de su trabajo.”²⁰

Quienes suscriben el contrato de propiedad declaran y reconocen las actividades específicas que se proponen realizar como

ciudadanos de la república. De esta declaración y de este reconocimiento se sigue una distribución de esferas de actividades exclusivas para cada uno, es decir, un diagrama de la división social del trabajo, libremente acordada por los ciudadanos. La finalidad de esta distribución es que todos puedan vivir del trabajo que han elegido aprender. Por ello, el contrato de propiedad y la constitución racional resultante son instrumentos jurídicos que garantizan la realización de esta finalidad humana. En este contrato cada ciudadano les promete a todos los demás que podrá vivir del trabajo que ha elegido y los demás le han reconocido. Este reconocimiento no significa sólo una autorización a realizar dicho trabajo, sino también el compromiso de comprarle los productos del mismo.²¹

Los alcances de esta peculiar doctrina filosófica sobre la propiedad se advierten en dos de sus consecuencias necesarias. En una república organizada según el concepto racional de derecho no hay ciudadanos pobres ni ciudadanos completamente ociosos, sino que todos los que trabajan pueden satisfacer sus necesidades y nadie puede satisfacerlas sin trabajar. La primera consecuencia se desprende del siguiente hecho. Si alguien no puede vivir de su trabajo, ello indica que los demás pactantes no le garantizaron lo que habían prometido en el contrato de propiedad y, por ello, lo liberaron de la obligación de reconocer sus propiedades.²² Ante un necesitado, pierden su validez las esferas de producción distribuidas entre los demás ciudadanos mediante el contrato de propiedad. Dado que la única “propiedad absoluta e inalienable” de los seres humanos es “poder vivir”, la necesidad de uno vuelve alienable la contribución que cada uno debe

hacer para que se restituya la situación esperada por todos los pactantes: que cada uno pueda vivir del fruto de su trabajo. En ese sentido, el segundo momento del contrato de ciudadanía es un contrato de protección (*Schutzvertrag*) o ayuda mutua, en el que cada uno se compromete a contribuir con la propia fuerza a asegurar la propiedad de cada uno reconocida por el contrato de propiedad. El compromiso asumido en este segundo contrato se hace efectivo y vinculante gracias a la potencia estatal instaurada en el tercer momento del contrato de ciudadanía, denominado contrato de unión (*Vereinigungsvertrag*).

De esta manera, el uso de la fuerza legítima, monopolizada por el Estado racional para proteger la propiedad de los ciudadanos, no consiste en primera instancia ni fundamentalmente en una garantía del disfrute de bienes poseídos de manera exclusiva por los particulares, sino sobre todo en la garantía de que cada ciudadano podrá vivir del fruto del trabajo que todos le han autorizado realizar mediante el contrato de propiedad. De esta garantía estatal se sigue la segunda consecuencia mencionada. Si el Estado se instaura para garantizar que todos podrán vivir del fruto de su trabajo, todos le transfieren al Estado la facultad de supervisar el modo en que cada uno administra su “propiedad”, a saber, la facultad de controlar que cada ciudadano trabaje en su esfera respectiva lo suficiente para poder vivir.²³ Este control no es más que el reverso de la protección garantizada por el Estado, o en términos de Fichte, del “absoluto derecho de coacción” a la asistencia que tiene el ciudadano necesitado, que no puede trabajar para satisfacer sus necesidades.

Mediante el contrato de propiedad fichteano, cada ciudadano declara su propiedad y el resto la reconoce. Sin embargo, el contenido de esta declaración no es una enumeración de los bienes que posee, sino una indicación del oficio o profesión del que piensa vivir como ciudadano de la república. “Quien no sabe indicarlo –sostiene Fichte– no puede ser un ciudadano del Estado, pues nunca puede ser obligado a reconocer la propiedad de los otros.”²⁴ La república es el resultado de un contrato de ciudadanía entre quienes son capaces de transformar mediante su propio trabajo una esfera particular del mundo sensible. De allí que la adquisición y el desarrollo de algún tipo de habilidad corporal o espiritual sean condiciones necesarias para devenir ciudadano de una república organizada conforme al concepto de derecho. Por otra parte, el reconocimiento de la “propiedad” declarada por el pactante, efectuado por los demás en el contrato de propiedad, se realiza finalmente como la autorización estatal para ejercer el oficio declarado por cada pactante. Mediante el contrato de ciudadanía, el pactante no sólo deviene ciudadano de la república, es decir, miembro del cuerpo político, sino también miembro de un estamento particular, dedicado a una rama particular de la producción. El ingreso a un estamento particular es el significado concreto que adquiere el reconocimiento social al uso de los objetos de una esfera de la actividad libre, que se presentaba de manera abstracta en la doctrina del derecho originario.

4. En su teoría del Estado comercial cerrado, Fichte se encarga de contraponer explícitamente su novedosa teoría del derecho de propiedad con lo que presenta como la

concepción corriente del mismo, que parte de principios opuestos.²⁵ Según esta concepción, el derecho de propiedad le otorga a una persona la posesión exclusiva de una *cosa*. Los bienes inmuebles, y en especial la tierra, el suelo, son los objetos que más se corresponden con las cosas apropiables mentadas por esta concepción corriente de la propiedad, porque es posible establecer claramente un límite espacial que excluya de estos bienes a los no propietarios. Según esta concepción de la propiedad, la nobleza constituiría el estamento de los grandes poseedores de bienes. Los integrantes de este estamento serían no sólo los únicos y verdaderos propietarios, sino también los únicos y verdaderos ciudadanos que forman parte del Estado político. El resto de los habitantes del territorio estatal estaría excluido no sólo de la propiedad (de la tierra) sino también de la ciudadanía y constituiría un estamento de súbditos, subordinado a la voluntad arbitraria de los nobles.

Frente a la mencionada concepción aristocrática del derecho de propiedad, Fichte sostiene que éste se identifica fundamentalmente con el derecho exclusivo a una determinada esfera de *actividad* libre. La propiedad no es, en sentido estricto, un derecho a poseer cosas de manera exclusiva sino a ejercer actividades. La misma consiste en el derecho a realizar un tipo de actividad sobre una determinada clase de objetos y a excluir a otros de ese tipo específico de actividad. La teoría fichteana concede que, en sentido figurado, se diga que un objeto es propiedad de quien tiene el derecho a una actividad sobre él. Sin embargo, según esta teoría, la propiedad privada no resulta violada cuando dos o más propietarios realizan distintos tipos de acti-

vidad sobre una cosa. Por ejemplo, cuando sobre una parcela un labrador cultiva cereales, un pastor alimenta ganado entre la cosecha y la siembra, y el Estado hace extraer minerales bajo su superficie. Ello indica que ninguno de los propietarios tiene derecho a apropiarse de manera exclusiva de esa parcela, sino sólo un derecho propio y exclusivo a darle determinado uso o a realizar un tipo específico de trabajo en ella.

Fichte intenta mostrar que su teoría de la propiedad, como derecho a ejercer una actividad, es preferible a la teoría alternativa, que la concibe como el derecho a la posesión exclusiva de una cosa. Para ello advierte que el derecho de propiedad sobre cosas supone un derecho a impedir acciones ajenas sobre ellas, o sea, un derecho a excluir la actividad de otros. Entonces, el significado del supuesto derecho a la posesión exclusiva de una cosa puede reducirse a una prohibición de una acción ajena sobre la cosa. Por el contrario, el derecho exclusivo a una actividad libre determinada o a realizar un tipo de trabajo humano no supone que exista necesariamente también propiedad sobre cosas. Por ejemplo, el derecho a ejercer un oficio o una actividad profesional puede realizarse incluso cuando ni las herramientas ni los materiales son propiedad del trabajador. Por ello, el derecho a ejercer un determinado tipo de trabajo no puede reducirse a un derecho de posesión exclusiva de cosas. Dicho brevemente, el presunto derecho sobre cosas remite necesariamente a actividades, pero el derecho a realizar actividades no remite necesariamente a cosas. La conclusión extraída por Fichte de este argumento es que el fundamento de todo derecho de propiedad reside no en la posesión exclusiva de cosas sino en

el derecho a excluir a otros de cierta actividad libre reservada al propietario.

Al igual que en la *Grundlage*, Fichte sostiene en su teoría del Estado comercial cerrado que el efectivo ejercicio del derecho de propiedad no depende ni de la naturaleza, ni de la ley civil o positiva, sino que deriva de un pacto entre voluntades libres. Este derecho puede ejercerse sólo allí donde los particulares suscriben un contrato mediante el cual cada uno renuncia a las acciones asignadas a otro y dispone de las que declaró como propias. Por ello, el contrato de propiedad tiene por objeto sólo la división del trabajo entre los miembros de una comunidad que pueden ejercer o abstenerse de una influencia recíproca. De este contrato Fichte deduce la distinción de estamentos y sus diferenciaciones internas.

De las dos concepciones contrapuestas sobre el derecho de propiedad se siguen no sólo dos teorías opuestas sobre la ciudadanía, que podrían llamarse aristocrática y democrática, sino dos concepciones diversas sobre la conexión del trabajo con la ciudadanía. La concepción que identifica la propiedad con la posesión exclusiva de una cosa restringe la ciudadanía a los propietarios de tierras y excluye a los trabajadores, cuya mayoría se mantienen ligados a esa tierra de la que no son propietarios. En cambio, la concepción fichteana, que identifica a la propiedad con el derecho exclusivo a una actividad libre, integra a todos los trabajadores como ciudadanos de la república. Identificar el trabajo con una actividad libre no implica aquí sólo la independencia del trabajador respecto de los lazos tradicionales que lo ataban a la tierra, sino también la independencia respecto del azar, de la buena o mala suerte que pueda tener cada trabaja-

dor particular para encontrar empleo en un mercado laboral. La república o Estado organizado según el concepto de derecho excluye la posibilidad de un mercado laboral en el que el trabajo de los ciudadanos sea ofrecido como una mercancía que pueda no ser comprada, esto es, excluye el desempleo.²⁶

Mediante el contrato de propiedad, los ciudadanos de la república fichteana acuerdan libremente una división del trabajo necesario para la satisfacción de sus necesidades. Esta división evita, precisamente, que dicha satisfacción quede librada al azar del mercado laboral. Poder vivir del propio trabajo no es, para Fichte, un mero derecho de los ciudadanos, cuyo ejercicio efectivo dependa de circunstancias contingentes, sino que constituye la razón de ser de la comunidad republicana formada por los pactantes a través del contrato de ciudadanía. Este contrato adquiere en la teoría política de Fichte el sentido de una responsabilidad social asumida colectivamente por todos los ciudadanos para que la satisfacción de sus necesidades no dependa de la contingencia mercantil, fuente de desigualdades sociales extremas, superadas en todo Estado constituido de acuerdo con el concepto de derecho.

“Precisamente es injusto que uno pueda pagar lo superfluo mientras cualquier otro de sus conciudadanos no disponga de lo imprescindible, o no pueda pagarlo; y aquello con lo que paga el primero de ningún modo es suyo por derecho en el Estado racional.”²⁷

De esta manera queda planteada la relación entre la satisfacción de las necesidades básicas y el disfrute de lo agradable por parte de los ciudadanos de una república.

Este disfrute es presentado por Fichte, por un lado, como algo condicionado a aquella satisfacción. Recién cuando las necesidades básicas de todos los ciudadanos resulten efectivamente satisfechas, es decir, recién cuando los productos indispensables se encuentren disponibles en el mercado, es posible atender a lo superfluo, o sea, a lo agradable que una comunidad pueda disfrutar. Por otro lado, este disfrute, que se encuentra por encima del mínimo vital indispensable para sobrevivir, también resulta distribuido de manera equitativa. Fichte se encarga de señalar los modos de determinar cuantitativa y cualitativamente en qué puede consistir el carácter “agradable” de la vida de los ciudadanos de una república. Un aspecto de ese carácter se encuentra en la calidad de los productos elaborados para un consumo más refinado. Otro aspecto consiste en el disfrute del tiempo libre y en la calidad de las condiciones laborales. Por ello, Fichte le asigna a las expresiones “riqueza nacional” y “bienestar nacional” el significado de que la totalidad de los miembros de la comunidad política pueda conseguir goces lo más humanos posibles mediante un trabajo lo menos penoso y extenso posible. Cumplido el principio según el cual todos los ciudadanos deben poder vivir de su trabajo y ninguno pueda vivir sin trabajar, Fichte presenta del siguiente modo la exigencia de la limitación cuantitativa y la mejora cualitativa del trabajo humano:

“El ser humano debe trabajar, pero no como una bestia, que cae de sueño bajo la carga que lleva, y que después del restablecimiento apenas suficiente de su fuerza agotada, para el transporte de la misma carga, es nuevamente hostigada. Él debe trabajar sin miedo, con ganas y alegría y disponer del tiempo restante para elevar su espí-

ritu y sus ojos hacia el cielo, para cuya contemplación él está formado”.²⁸

Así queda claramente delimitada la función que Fichte le asigna al trabajo. El mismo es concebido como el único medio legítimo que pueden utilizar los ciudadanos de una república a fin de obtener los recursos necesarios para lograr una finalidad común a todos los seres humanos: conservar la propia vida y hacerla agradable. La realización de esta finalidad es una condición necesaria para que puedan aspirar a la concordancia espiritual consigo mismos, característica de los seres racionales en general y objetivo hacia el que tiende la formación humana, mediante el desarrollo de las capacidades y la adquisición de habilidades. Esta formación no sólo permite a los ciudadanos vivir del propio trabajo, sino que también los emancipa gradualmente de los condicionantes que la naturaleza, externa e interna, imponen a sus vidas. Por ello, el Estado constituido conforme a la razón, al garantizar que los ciudadanos puedan vivir de su propio trabajo, contribuye al progreso gradual e indefinido del género humano hacia la concordancia de la subjetividad humana consigo misma.

BIBLIOGRAFÍA

- Arrese Igor, H. O., “La herencia del jacobinismo en la deducción fichteana del cuerpo propio y del derecho a la existencia. Metafísica y política en el fundamento del derecho natural”, en: *Revista de filosofía y teoría política*, 41, 2010, pp. 41-65.
- Batscha, Z., “Die Arbeit in der Sozialphilosophie Johann Gottlieb Fichtes”, en: Z. Batscha, *Studien zur politischen Theorie des deutschen Frühliberalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., pp. 259-337.
- Buhr, M., “Die Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und die Französische Revolution”, en: M. Buhr, D. Losurdo, *Fichte – die Französische Revolution und das Ideal vom ewigen Frieden*, Akademie Verlag, Berlin, 1991, pp. 9-73.
- Damiani, A. M., “El Fichte de Lassalle: antecedentes e influencias”, en: *Deus mortalis. Cuaderno de filosofía política*, 7, 2008, pp. 253-275.
- De Pascale, C., “Droit à la vie. Nature et Travail chez J. G. Fichte”, en: *Archives de Philosophie*, 51, 1988, pp. 597-612.
- Fichte, J. G., *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution (1793 y 1795)*, en: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, herausgegeben von I. H. Fichte, Veit & Comp., Berlin, 1845/1846, Band VI.
- Fichte, J. G., *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1794)*, en: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, herausgegeben von I. H. Fichte, Veit & Comp., Berlin, 1845/1846, Band VI.
- Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (1796-1797)*, en: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, herausgegeben von I. H. Fichte, Veit & Comp., Berlin, 1845/1846, Band III.
- Fichte, J. G., *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798)*, en: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, herausgegeben von I. H. Fichte, Veit & Comp., Berlin, 1845/1846, Band IV.
- Fichte, J. G., *Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig*

- zu liefernden Politik (1800) en: en: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, herausgegeben von I. H. Fichte, Veit & Comp., Berlin, 1845/1846, Band III.
- Hösle, V., "Intersubjektivität und Willensfreiheit in Fichtes *Sittenlehre*", en: M. Kahlo, E. A. Wolf, R. Zaczyk (Hrsg.), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der §§ 1-4 der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1992, pp. 29-52.
- James, D., "Fichte's Theory of Property", en: *European Journal of Political Theory*, 9, 2010, pp. 202-217.
- Locke, J., *Two Treatises of Government* (1690), Book II, en: *The Works of John Locke*, Darmstadt, Scientia Verlag, 1963, Vol. V.
- Merle, J.-Ch., "Notrecht und Eigentums-theorie im Naturrecht, bei Kant und bei Fichte", en: *Fichte-Studien*, 11, 1997, p. 41-61.
- Merle, J.-Ch., "Eigentumsrecht (§§ 18-19)", en: J.-Ch. Merle, (Hrsg.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Akademie Verlag, Berlin, 2001, pp. 159-172.
- Papadopoulos, Th., *Die Theorie des Eigentums bei J. G. Fichte*, ars una Verlagsgesellschaft, München, 1993.
- Rousseau, J.-J., *Discours sur les sciences et les arts* (1750), en: J.-J. Rousseau, *Schriften zur Kulturkritik*, Hamburg, Meiner, 1995.
- Schotky, R., "Einleitung des Herausgebers", en: Johann Gottlieb Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1973, pp. VII-LXL.
- Siep, L., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1992.
- Siep, L., "Naturrecht und Wissenschaftslehre", en: M: Kahlo, E.A. Wolf, R. Zaczyk (Hrsg.), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis, Die Deduktion der §§ 1-4 der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1992, pp. 71-91.

NOTAS

¹ Cf. J. G. Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), en: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, herausgegeben von I. H. Fichte, Veit & Comp., Berlin, 1845/1846, Band VI, 309, en adelante: *Vorlesungen*, SW VI, seguido del número de página.

² En la edición danesa de las *Vorlesungen*, Fichte agrega un párrafo en el que, por un lado, explica esta referencia a la noción kantiana de sumo bien y, por el otro, reproduce la crítica kantiana al eudemonismo. El sumo bien de un ser racional dependiente de cosas exteriores tiene dos aspectos: la bondad ética y la felicidad. La primera reside en la concordancia de la voluntad con la idea de una voluntad eternamente válida, expresada en la ley moral; la segunda, en la concordancia de nuestra voluntad racional con las cosas externas. Frente a la tesis eudemonista, la deontología crítica sostiene que sólo lo moral-

mente bueno hace feliz y que, por tanto, no hay felicidad posible sin moralidad. Cf. *Vorlesungen*, SW VI, 299.

³ Cf. *Vorlesungen*, SW VI, 309.

⁴ El sistema de los estamentos es deducido en otras obras posteriores a estas *Vorlesungen*, donde sólo se ocupa del estamento de los sabios o doctos (*Gelehrte*). Más adelante se mencionarán algunos aspectos de este sistema relacionados con el derecho de ciudadanía, tal como aparecen en la *Grundlage des Naturrechts* (1796/97) y en *Der geschlossene Handelsstaat* (1800).

⁵ *Vorlesungen*, SW VI, 311.

⁶ Cf. J. G. Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* (1793 y 1795), SW, Band. VI. En adelante: *Beitrag*, SW VI, seguido del número de página.

⁷ *Beitrag*, SW VI, 89.

⁸ En su quinta lección sobre el destino del sabio, Fichte critica la tesis que Rousseau había sostenido en su *Discours sur les sciences et les arts* (1750): las ciencias y las artes son cómplices del despotismo, porque han contribuido a corromper las costumbres. Cf. *Vorlesungen*, SW VI, 335-346. En el *Beitrag* Fichte sólo parece conceder que las ciencias y las artes han cumplido también esa función.

⁹ En el *Beitrag*, Fichte conecta también su noción de trabajo con el origen de la propiedad privada, en una concepción que denomina “Teoría de la formación de la propiedad” (*Formationstheorie des Eigentums*). La misma resulta equiparable a la que John Locke formula en el capítulo quinto de su *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Para un balance de las afinidades y los contrastes de las teorías de la propiedad de Locke y Fichte, véase: Z. Batscha, “Die Arbeit in der Sozialphilosophie Johann Gottlieb Fichtes”, en: id., *Studien zur politischen Theorie des deutschen Frühliberalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., pp. 259-337: 261-263, 269.

¹⁰ Cf. J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796-1797), en: SW, Band III. En adelante: *Grundlage*, SW III, seguido del número de página.

¹¹ Una segunda deducción de esta conexión entre autoconciencia de la libertad e intersubjetividad es formulada por Fichte en el § 18 de *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798), en SW IV, pp. 212-253. Para un examen de esta segunda deducción véase el trabajo de V. Höslé, “Intersubjektivität und Willensfreiheit in Fichtes Sittenlehre”, en: M. Kahlo, E. A. Wolf, R. Zaczyk (Hrsg.), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der §§ 1-4 der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1992, pp. 29-52.

¹² *Grundlage*, SW III, 52.

¹³ Para un examen de la relación que mantiene la doctrina fichteana de la exhortación con dicha tradición véase: L. Siep, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M, 1992, pp. 36 ss.; id., “Naturrecht und Wissenschaftslehre”, en: M. Kahlo, E. A. Wolf, R. Zaczyk (Hrsg.), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*, cit., pp. 71-91; J.-Ch. Merle, “Eigentumsrecht (§§ 18-19)”, en: id. (Hrsg.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Akademie Verlag, Berlin, 2001, pp. 159-172.

¹⁴ Fichte admite el carácter ficcional del derecho originario y del estado de naturaleza en que regiría sin restricciones. Se trata sólo de una “posibilidad ideal sin significado real”, resultado de una suerte de experimento mental realizado “en aras de la ciencia”. El mismo propone una abstracción metódica de la limitación de la libertad de cada uno, que encontramos en la formulación de la “relación jurídica”. Dado que sólo hay seres humanos entre se-

res humanos, el hombre tiene realmente sus derechos sólo en comunidad.

¹⁵ *Grundlage*, SW III, 116.

¹⁶ La teoría fichteana de la propiedad reconcilia dos derechos derivados de la relación jurídica: el derecho a excluir a otro del uso de un bien y el derecho a usar y desarrollar las propias capacidades sin depender de otros particulares. En términos conceptuales, esta reconciliación permite concebir el derecho a excluir a otro como un medio para ejercer las propias capacidades y poder vivir de los frutos del propio trabajo. En términos políticos, la misma implica una considerable limitación del derecho de exclusión, tal como lo comprende la doctrina liberal de la propiedad. Sobre los niveles conceptual y político de la reconciliación fichteana de estos dos derechos, véase: D. James, “Fichte’s Theory of Property”, en: *European Journal of Political Theory*, 9, 2010, pp. 202-217.

¹⁷ *Grundlage*, SW III, 212.

¹⁸ Jean-Christophe Merle advierte una importante diferencia en la consideración de los fines humanos, entre las actuales teorías filosóficas de la justicia distributiva y la concepción fichteana. Las primeras pretenden ser neutrales respecto de los fines particulares que pueden proponerse los individuos. Según esta exigencia de neutralidad, una teoría admisible debe permitir la búsqueda de todos los fines de los particulares, sin favorecer ninguno de ellos. Fichte, en cambio, sostiene que si en la distribución de la propiedad se consideran los fines que todos los seres humanos persiguen, éstos pueden subordinarse a un fin común, consistente en poder vivir del fruto del propio trabajo. Cf. J.-Ch. Merle, “Eigentumsrecht (§§ 18-19)”, cit. p. 167. David James, por su parte, sostiene que Fichte provee por primera vez tanto un concepto de justicia distributiva en sentido moderno, como la exigencia de aplicarlo políticamente. Cf. D. James, *op. cit.*, pp. 215-216.

¹⁹ El contractualismo fichteano contiene una exigencia de responsabilidad social mutua de los pactantes, cuyo contenido es el principio mencionado: que los ciudadanos puedan vivir de los frutos del trabajo. Esta exigencia puede entenderse como una propuesta frente a los problemas económico-sociales de una época, en la que buena parte de la población no puede ganar mediante su trabajo lo mínimo para sobrevivir. Manfred Buhr señala los textos de Robespierre referidos a esta exigencia de un mínimo vital universal y sostiene la correspondencia de la teoría fichteana del período 1796-1800 con los lineamientos de la concepción del Estado durante el período del gobierno revolucionario en Francia. Cf. M. Buhr, “Die Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und die Französische Revolution”, en: M. Buhr, D. Losurdo, *Fichte – die Französische Revolution und das Ideal vom ewigen Frieden*, Akademie Verlag, Berlin, 1991, pp. 9-73, esp.: 42-47. Héctor O. Arrese Igor extiende la influencia jacobina recibida por Fichte hasta la deducción metafísica del cuerpo propio, for-

mulada en la *Grundlage*. Cf. H. O. Arrese Igor, “La herencia del jacobinismo en la deducción fichteana del cuerpo propio y del derecho a la existencia. Metafísica y política en el fundamento del derecho natural”, en: *Revista de filosofía y teoría política*, 41, 2010, pp. 41-65. Richard Schotky, por su parte, destaca las diferencias entre la concepción individualista, sostenida por Fichte en el *Beitrag* para demostrar el derecho del pueblo francés a la revolución, y la sostenida por los propios revolucionarios franceses, por ejemplo, Saint Just. Cf. R. Schotky, “Einleitung des Herausgebers”, en: Johann Gottlieb Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1973, pp. VII-XI. De todas maneras, independientemente de esta cuestión, resulta claro que la deducción del derecho a obtener un mínimo vital por medio del trabajo expresa la preocupación de Fichte por los problemas de la realidad social de su época. Cf.: Z. Batscha, *op. cit.*, pp. 278-281.

²⁰ *Grundlage*, SW III, 212. En esta concepción el derecho al trabajo y el derecho de propiedad engloban el derecho a la vida. Cf. C. De Pascale, “Droit à la vie. Nature et Travail chez J. G. Fichte”, en: *Archives de Philosophie*, 51, 1988, pp. 597-612: 606.

²¹ En *Der geschlossene Handelsstaat* (1800), Fichte propone un modelo de economía planificada acorde a dicho compromiso.

²² En la tradición del derecho natural moderno, que atraviesa las teorías de Pufendorf, Locke y Kant, puede registrarse una solución típica del problema de la subsistencia de los seres humanos carentes de propiedad. La misma se basa en la previsión de un derecho mínimo de subsistencia, derivado como un residuo de la posesión común originaria de todos los seres humanos a utilizar los recursos naturales (*dominium terrae*). En esta tradición, el ejercicio de este derecho limita lo menos posible los derechos de los propietarios y se materializa como el deber de la caridad e instituciones tales como las casas de pobres. Frente a esta tradición y en sintonía con el igualitarismo republicano de Rousseau, Fichte invierte por completo el planteo del problema. Según las teorías sociales expuestas en la *Grundlage* y en *Der geschlossene Handelsstaat*, el origen de la pobreza no se encuentra meramente en la fáctica insatisfacción de las necesidades básicas de los desposeídos, sino en un orden económico ilegítimo que distribuye la propiedad de los ciudadanos de manera azarosa y contraria al concepto de derecho. La solución al problema mencionado, propuesta por Fichte en estos textos, no considera, a la manera del iusnaturalismo anterior, el derecho a la asistencia (*Notrecht*)

como un derecho especial de los necesitados, que el Estado se encarga de compatibilizar con el derecho de los propietarios, sino que exige un reordenamiento legal de la propiedad de los ciudadanos, derivado del contrato social y garantizado por la fuerza coactiva del Estado. Sobre la originalidad de la posición de Fichte respecto del derecho de asistencia de los necesitados, dentro de la tradición del derecho natural moderno, véase: J.-Ch. Merle, “Notrecht und Eigentumstheorie im Naturrecht, bei Kant und bei Fichte”, en: *Fichte-Studien*, 11, 1997, p. 41-61.

²³ Theodoros Papadopoulos advierte que Fichte en el *Beitrag* no le atribuye al Estado esta facultad de supervisión sobre el trabajo de los ciudadanos, que le asigna en la *Grundlage*, como un derecho derivado del contrato de ciudadanía y señala como contexto jurídico las reglamentaciones prusianas sobre el trabajo obligatorio para los mendigos. Véase: Th. Papadopoulos, *Die Theorie des Eigentums bei J. G. Fichte*, ars una Verlagsgesellschaft, München, 1993, pp. 190-192.

²⁴ *Grundlage*, SW III, 214. Fichte postula una relación orgánica entre los ciudadanos como miembros del Estado. El trabajo de cada ciudadano sirve para satisfacer las necesidades de los demás y las necesidades de cada uno se satisfacen gracias al trabajo de los otros. De esta manera, cada miembro/ciudadano contribuye permanentemente a conservar la totalidad orgánica del Estado y ésta, a su vez, garantiza la conservación de cada miembro/ ciudadano. Sobre esta relación orgánica véase: *Grundlage*, SW III, 208-209.

²⁵ Cf. J. G. Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik* (1800) en: SW III.

²⁶ Batscha sostiene que el modelo de planificación económica propuesto en *Der geschlossene Handelsstaat* no puede identificarse sin más con un socialismo de Estado, porque dicho modelo presupone el reconocimiento de la propiedad privada de los ciudadanos. Cf. Z. Batscha, *op. cit.*, p. 327, n. 102. Ello, sin embargo, no ha impedido una importante, prolongada y poco conocida recepción de la filosofía política de Fichte en el pensamiento socialista alemán desde mediados del siglo XIX hasta comienzos del XX. Sobre esta recepción puede consultarse: A. M. Damiani, “El Fichte de Lassalle: antecedentes e influencias”, en: *Deus mortalis. Cuaderno de filosofía política*, 7, 2008, pp. 253-275.

²⁷ *Der geschlossene Handelsstaat*, SW III, 409.

²⁸ *Der geschlossene Handelsstaat*, SW III, 422-423.