

Identidad práctica y reconocimiento. El debate contemporáneo y el modelo fichteano¹

*Practical Identity and Recognition.
The Contemporary Debate and Fichte's Model*

ALEJANDRO G. VIGO
Universidad de Navarra, Pamplona
avigo@unav.es

RESUMEN

En el presente trabajo me propongo examinar la conexión entre dos nociones que juegan un papel central en el actual debate en el ámbito de la filosofía práctica: las de identidad práctica y reconocimiento, a la luz de los aportes que proceden de la concepción elaborada por Johann Gottlieb Fichte. El recurso a Fichte se explica poco menos que por sí solo. Fichte no sólo ha iniciado la línea de pensamiento dentro de la cual la noción de reconocimiento adquiere un protagonismo central en la reflexión concerniente a los fundamentos de la normatividad propia del ámbito práctico. Además, su concepción pone de relieve el papel del reconocimiento como una de las más elementales condiciones de posibilidad de toda genuina agencia.

Palabras clave: límite, abandono, transcendental, pensar, pensamiento

ABSTRACT

In the present article I propose to examine the connection between two notions that play a central role in the current debate about practical philosophy: practical identity and recognition. Both of them in the light of the contributions developed by Johann Gottlieb

¹ Una primera versión de este trabajo, titulada "Reconocimiento e identidad práctica. Observaciones a partir del modelo fichteano", fue presentada como ponencia en el "International Workshop on Emotions and Identity", realizado en el Instituto Cultura y Sociedad, Universidad de Navarra, Pamplona, España, el 7 de noviembre de 2014. Una segunda versión, titulada "Identidad práctica y reconocimiento. La discusión actual y el aporte de Fichte", fue presentada como conferencia magistral en las "Jornadas Methodus de Filosofía Moderna", Universidad Panamericana, México, D. F., 13 de octubre de 2015. La versión definitiva fue redactada en el marco del Proyecto "Acción, emoción e identidad. Elementos para una teoría de las sociedades tardo-modernas", financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad de España (Ref. FFI2012-38737-C03-01).

Fichte. The use of Fichte is explained by itself. Fichte has not only started a line of thought in which the notion of recognition acquires a central role in the reflection concerning the sources of normativity in the proper domain of intentional action. In addition, his conception highlights the role of recognition as one of the most basic conditions of possibility of every genuine agency.

Keywords: limit, abandonment, transcendental, mind, thought

Introducción

En el presente trabajo me propongo examinar la conexión entre dos nociones que juegan un papel central en el actual debate en el ámbito de la filosofía práctica: las de identidad práctica y reconocimiento, a la luz de los aportes que proceden de la concepción elaborada por Johann Gottlieb Fichte. El recurso a Fichte se explica poco menos que por sí solo. Fichte no sólo ha iniciado la línea de pensamiento dentro de la cual la noción de reconocimiento adquiere un protagonismo central en la reflexión concerniente a los fundamentos de la normatividad propia del ámbito práctico. Además, su concepción pone de relieve el papel del reconocimiento como una de las más elementales condiciones de posibilidad de toda genuina agencia.

Sobre esta base, comenzaré con algunas breves referencias a las nociones de identidad práctica y reconocimiento, tal como se emplean y se han hecho dominantes en la discusión actual, y a algunas de sus posibles conexiones que me resultan más interesantes (secciones 1 y 2). Luego, abordaré la concepción de Fichte, con el fin de poner de relieve los motivos que me parecen filosóficamente más productivos, también con vistas al estado actual de la discusión (sección 3). Por último, a modo de conclusión, añadiré algunas breves consideraciones que se derivan de la interpretación del modelo fichteano ofrecida en la parte central de mi exposición (sección 4).

1. Identidad práctica

Comienzo, pues, con la noción de identidad práctica, porque posteriormente me interesa preguntar en qué medida los fenómenos vinculados con el fenómeno del reconocimiento juegan o deben jugar un papel en la constitución de la identidad práctica, como tal.

a) Autocomprensión y autodescripción

Como se sabe, en la discusión contemporánea sobre el modo en el que debe ser concebida la identidad propia del sujeto de praxis o, si se prefiere, la identidad de la persona, en su carácter de agente, la puesta en valor de la noción de identidad práctica se debe, sobre todo, a la obra de Christine Korsgaard.

Korsgaard caracteriza la identidad práctica en términos de una descripción bajo la cual el agente se valora de cierto modo a sí mismo. Pero en tal valoración de sí por parte del agente no se trata meramente del hecho de que éste se considere o se piense a sí mismo de una determinada manera, sino también, y fundamentalmente, de que actúe o se vea inclinado a actuar de cierta manera, vale decir, en concordancia con los patrones normativos vinculados con la descripción bajo la cual tiene lugar la correspondiente valoración.² En este sentido, la noción de padre, por ejemplo, puede proveer un ejemplo elemental de una descripción en la que puede fundarse la identidad práctica de un agente: quien se comprende y valora a sí mismo como padre, actuará o se verá inclinado a actuar de determinada manera, por caso, dando preferencia a sus obligaciones para con sus hijos frente a determinados intereses o gustos personales, como puede ser un hobby o alguna otra cosa semejante.

Como hace notar Steven Galt Crowell, de quien tomo el ejemplo anterior, para ello no basta simplemente con que alguien sea padre, sino que se requiere, además, que el propio agente incorpore dicha descripción de sí mismo en la comprensión de su propia identidad, como el individuo que precisamente es y tiene que ser.³ En suma, puede decirse que la noción de identidad práctica, en su valencia propiamente normativa, apunta a dar cuenta de la motivación de las acciones, y ello, como se echa de ver, desde una perspectiva esencialmente internalista, justamente en la medida en que se trata de una noción que hace referencia al modo en que el agente se comprende a sí mismo, vale decir, se hace cargo *ejecutivamente* de sí, como el individuo que precisamente es y tiene ser. Crowell, como se sabe, es fundamentalmente un intérprete de Heidegger, y uno de los mejores, sin duda alguna, lo cual explica, en buena medida, el hecho de que marque mucho más fuertemente el carácter esencialmente ejecutivo de este peculiar modo comprensivo de hacerse cargo de

² Cf. KORSGAARD, *The Sources of Normativity*, edición de O. O'Neill, Cambridge, 2004 (= 1996), pp. 101 ss.

³ Cf. CROWELL, S. G., "Heidegger on Practical Reasoning: Morality and Agency", en GONZÁLEZ, A. M. y VIGO, A. G. (Eds.), *Practical Reason. Scope and Structures of Human Agency*, Hildesheim-Zürich-New York 2010, pp. 59 ss.

sí. Comprender es siempre, a juicio de Heidegger, también comprenderse *a sí mismo*, y ello haciéndose cargo ejecutivamente de sí, sobre la base de un proyecto de las propias posibilidades, fácticamente determinadas.⁴

Con todo, más allá de las diferencias de acentuación, lo que pone de relieve este primer tipo de aproximación, en el estilo de Korsgaard, es, en definitiva, el papel que cumplirían determinados tipos de *autodescripción*, de carácter *autoadscriptivo*, en la constitución de la identidad personal. Dicho de otro modo: la autocomprensión aparece aquí vinculada, de modo primario, a la autoadcripción de descripciones dotadas de determinada valencia normativa. Nada impide, desde luego, que dichas descripciones hagan referencia, a través de su propio significado, a un contexto social mucho más amplio y, como tal, preexistente. Por el contrario, no se trata jamás en estos casos de nociones cuyo significado viniera determinado originariamente por el propio acto individual de autoadcripción. Más bien, su significado aparece siempre como dado ya de antemano y, en tal medida, precede necesariamente al acto individual de autoadcripción y funda su misma posibilidad, pues incluso la valencia normativa de la que aparecen dotadas dichas nociones remite ella misma a un contexto más amplio, de carácter transindividual, que da cuenta del origen de su significación. Sin embargo, este último aspecto no ocupa, en el caso de Korsgaard, el centro de la atención. El acento cae, más bien, sobre el hecho de que se trata aquí de actos de *autoadcripción*, vale decir, de adcripciones de carácter básico e indelegablemente *autorreferencial*.

b) Autorreferencialidad

En conexión directa con lo que acabo de indicar, se halla un segundo aspecto que explica el interés sistemático que despierta la noción korsgaardiana de identidad personal. Se trata de su vinculación estructural con lo que puede llamarse el carácter esencialmente autorreferencial de la praxis. Como se sabe, Korsgaard desarrolla su concepción de la agencia, principalmente, sobre la base de una interpretación de Kant. Se trata, sin embargo, de una interpretación que, al marcar fuertemente los componentes reflexivos

⁴ Para la caracterización del comprender en términos del “poder ser” (*Seinkönnen*), fácticamente determinado, del *Dasein*, cf. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, reimp. de la 7ª ed. de 1953, con el agregado de las notas del ejemplar de mano del autor, Tübingen, 1986 [1ª ed., 1927], § 31. Como Heidegger señala, en su carácter esencialmente proyectivo (*Entwurf*), el comprender abre la significatividad (*Bedeutsamkeit*) del mundo siempre sobre la base de la referencia del ser del *Dasein* a su propio “por mor de qué” (*das Worumwillen*) (cf. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, p. 145), de modo tal que no puede haber jamás comprensión de algo que no vaya acompañada al mismo tiempo, como su reverso, también de un cierto modo de comprenderse a sí mismo por parte del *Dasein*.

en la teoría kantiana de la acción moral, conduce también a la concepción de Aristóteles, y ello, no en último término, también en razón de la obvia conexión que la vincula con el aspecto que corresponde a lo que yo mismo suelo llamar “autorreferencia práctica”.⁵ Sobre esta base, un intérprete que, como el propio Crowell, procede fundamentalmente de Heidegger, y no de Kant, rápidamente advirtió, en directa vinculación con la posición de Korsgaard, la conexión estructural que mantienen, en este preciso respecto, las concepciones de Kant y Aristóteles, por un lado, y la concepción esbozada por Heidegger, por el otro.⁶

c) *Identidad práctica, autocomprensión y habitualidad*

La referencia a Aristóteles da pie, sin embargo, para marcar un aspecto al que no se hace justicia debidamente, a mi modo de ver, cuando, a la hora de caracterizar la noción de identidad práctica, se pone la mira principal o exclusivamente en el papel que desempeñan o pueden desempeñar determinadas autodescripciones. Se trata, más precisamente, de la fundamental función constitutiva que cumple la habitualización, allí donde se trata de dar cuenta de la génesis y la consolidación de una identidad práctica, en el sentido bastante más amplio y también bastante más exigente de lo que clásicamente se denomina un *êthos*.⁷

⁵ Para el modo en que Korsgaard presenta las vinculaciones entre las concepciones de Kant y Aristóteles, ver esp. KORSGAARD, C., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, 2000 (= 1996), cap. 8; *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford, 2008, caps. 6-7; *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Oxford, 2009, cap. 1. Para la noción de “autorreferencia práctica”, en conexión con la noción de normatividad, me permito remitir a la discusión en VIGO, A. G., “Autorreferencia práctica y normatividad”, en GONZÁLEZ, A. M. y VIGO, A. G. (Eds.), *Practical Reason...*, pp. 197-223; reproducido en XOLOCOTZI, A.; GIBU, R.; GODINA, C.; SANTANDER, J. R. (Coords.), *La aventura de interpretar. Los impulsos filosóficos de Franco Volpi*, México, 2011 (2010a). En un trabajo precedente he defendido la tesis de que el carácter distintivo de la noción aristotélica de praxis viene dado, justamente, por su carácter esencialmente autorreferencial, y no, contra lo que se asume con frecuencia, por el aspecto concomitante de eficacia causal. Para la discusión de este punto, ver VIGO, “Praxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional”, en LEYVA, G. (Ed.), *Filosofía de la Acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, Madrid, 2008, pp. 53-86.

⁶ Para este punto, además del trabajo citado en nota 2, ver también CROWELL, S. G., “*Sorge or Selbstbewußtsein?* Heidegger and Korsgaard on the Sources of Normativity”, en *European Journal of Philosophy*, vol. 15, núm. 3, 2007, pp. 315-333, donde el autor compara la concepción de la identidad práctica elaborada por Korsgaard con la concepción del sí mismo del *Dasein* presentada por Heidegger en *Sein und Zeit*, y agrupa ambos autores bajo la provocativa caracterización de “kantianos existencialistas” (*existential kantians*).

⁷ Para el breve desarrollo de este punto, me apoyo en lo ya expuesto más ampliamente en VIGO, A. G., “Identidad práctica e individualidad según Aristóteles”, en *Hypnos* (San Pablo), vol. 24, núm. 2, 2010, pp. 129-164.

Como se sabe, en la concepción aristotélica de la praxis y la racionalidad práctica, la orientación a partir de una representación ideal de la propia vida, considerada como un todo, juega un papel determinante. Toda genuina praxis y toda genuina agencia presuponen, a juicio de Aristóteles, la capacidad de darse a sí mismo una cierta representación ideal de la propia vida, en el sentido preciso de decidir deliberadamente por un cierto tipo de vida y escogerlo para sí. Esta capacidad, que es lo que Aristóteles denomina *proairesis*, en el sentido más propio y más exigente del término, es coextensiva con la genuina agencia, ya que no hay, para Aristóteles, genuina praxis, allí donde tal capacidad no está presente. Desde luego, los agentes no siempre se plantean de modo expreso la pregunta por el tipo de vida que deberían escoger para sí, de modo que la elección de un cierto tipo de vida adquiere, en muchos casos, un carácter meramente tácito, en la medida en que no presenta la forma del resultado al que conducen procesos específicos de mediación reflexiva articulados de modo más o menos expreso. Pero, en tal caso, se está en presencia de la omisión de una tarea que los agentes podrían y, en rigor, también deberían llevar a cabo, de modo que la situación no resulta, en modo alguno, comparable con el caso de aquellos seres que, como ciertos animales y los niños, son capaces de movimiento voluntario, pero no de genuina agencia.

La autocomprensión a que da lugar el tipo de decisión o elección que tiene en vista aquí Aristóteles constituye, pues, una modalidad señalada de apropiación ejecutiva de sí, de carácter esencialmente proyectivo. Por lo mismo, no es obvio que lo que Aristóteles concibe como una representación ideal de la propia vida, como un todo, pueda reducirse a una descripción o un conjunto de descripciones, ya por la sencilla razón de que en el tratamiento de Ética a Nicómaco I Aristóteles tiene en vista, más bien, una cierta totalidad de fines y medios, jerárquicamente articulada. Pero, más allá de eso, no hay duda de que este aspecto de su concepción presenta claros flancos de posible convergencia con la concepción korsgaardiana, incluso en lo tocante al papel que desempeña o puede desempeñar la reflexión, en el sentido de lo que Aristóteles denomina más bien deliberación (*boúleusis*), como preparación del acto de decisión deliberada o elección, el cual puede muy bien caracterizarse, desde este punto de vista, como un caso del tipo de apropiación por vía de “suscripción reflexiva” (*reflective endorsement*) que Korsgaard tiene en la mira,⁸ aunque no hay duda de que la noción aristotélica de *proairesis* posee una inflexión de carácter proyectivo y ejecutivista mucho más marcada.⁹

⁸ Una crítica a la orientación básica a partir de la noción de reflexión y reflexividad en Korsgaard y otros (Frankfurt, Sosa, etc.) se encuentra ahora en Kornblith, H., “What reflective endorsement cannot do”, *Philosophy and Phenomenological Research*, núm. 80, 2010, pp. 1-19; y *On Reflection*, Oxford, 2012.

⁹ También Crowell parece advertir este punto, cuando remite en este contexto a las nociones heideggerianas de “proyecto” (*Entwurf*) y “por-mor-de-qué” (*Worumwillen*), aunque no mar-

Como quiera que sea, lo dicho no constituye más que la mitad de la historia que debe contarse, cuando se pretende dar una idea cabal del modo en el que Aristóteles piensa lo que actualmente designamos como identidad práctica. En efecto, Aristóteles asume que una representación ideal de la propia vida, como un todo, sólo está en condiciones de cumplir la función motivacional propia de una genuina identidad práctica, allí donde queda encarnada en un cierto *êthos*. Son los hábitos, en particular los del carácter, los que, a juicio de Aristóteles, constituyen el núcleo central de la realidad personal del sujeto de praxis, su genuina identidad como el agente individual que precisamente es. Cuando esos hábitos del carácter están en consonancia con los patrones de racionalidad propios del hombre prudente, adquieren el carácter de virtudes o excelencias. Cuando tal no es el caso, o bien se está en presencia de un *êthos* consolidado, pero que no encarna un ideal de vida adecuado, como ocurre en el caso del vicioso (por caso, el inmoderado o intemperante, *akólastos*), o bien de un fenómeno defectivo de dislocación interior, en el cual el propio ideal de vida y la propia realidad personal no alcanzan el debido grado de integración, tal como ocurre en el caso del incontinente (*akratês*) y también, en mucho menor medida y con consecuencias menos graves en el plano de la actuación, en el caso del continente (*enkratês*). En cualquier caso, sea por vía positiva o bien negativa, lo que todo este repertorio de casos pone de manifiesto es la importancia decisiva que Aristóteles asigna en su concepción a la dimensión de la habitualidad, en la configuración de la praxis y la constitución de la identidad del agente, a punto tal que no resulta desacertado caracterizar su concepción como una forma de habitualismo.

Por su parte, ni Kant ni Heidegger logran hacer debida justicia, en mi opinión, a este aspecto, aunque por razones muy diversas. En el caso de Kant, la explicación más general de esta falencia ha de buscarse, muy probablemente, en su reticencia más general a admitir que estructuras adquiridas *a posteriori* puedan cumplir una función genuinamente constitutiva, vale decir, en su reticencia a reconocer la posibilidad de la existencia de estructuras de lo que puede denominarse "*apriori* empírico". En el caso de Heidegger, en cambio, el problema se plantea, sobre todo, en virtud del énfasis radicalmente actualista y ejecutivista de su concepción, que lo lleva tendencialmente a considerar todos o casi todos los fenómenos vinculados con la habitualidad en términos fuertemente degradacionistas, vale decir, poco menos que como

ca con especial énfasis el contraste con las nociones de descripción y de suscripción reflexiva empleadas por Korsgaard. CROWELL, S. G., "Heidegger on Practical Reasoning...", p. 60. En el caso de Crowell, el punto de fondo emerge de modo más nítido en la crítica dirigida al empleo korsgaardiano de la noción de autoconciencia, donde Crowell objeta el modo en que Korsgaard se vale de la noción de reflexión en conexión con la noción de identidad práctica y lo opone al modo en el que Heidegger describe la estructura de la cura o el cuidado (*Sorge*). Ver CROWELL, S. G., "Sorge or Selbstbewußtsein?...", pp. 317 ss.

residuos tendencialmente fosilizados que resultan, como tales, incapaces de preservar el carácter esencialmente activo y ejecutivo propio de las decisiones originarias de las que en último término derivan.¹⁰ Si se tiene en cuenta las importantes correspondencias estructurales de la concepción presentada en *Sein und Zeit* con el modelo subyacente a la filosofía práctica de Aristóteles, puestas de relieve magistralmente por Franco Volpi, en sus pioneros trabajos de los años '80 sobre la recepción heideggeriana de Aristóteles, tales como, por ejemplo, la correspondencia entre el "comprender" (*Verstehen*) heideggeriano y la *phrónesis* aristotélica o bien entre la "disposicionalidad afectiva" (*Befindlichkeit*) y las pasiones o emociones (*páthe*), etc., entonces tanto más poderosamente llama la atención la completa ausencia en el modelo elaborado en *Sein und Zeit* de la noción que provee nada menos que la categoría central de análisis de la que se vale Aristóteles en el desarrollo de su teoría de la virtud, a saber: la noción de *hexis*, vale decir, de "hábito" o "disposición habitual".¹¹ En efecto, los hábitos ni siquiera son mencionados expresamente en *Sein und Zeit*, sino que el acento cae, más bien, en el papel de apertura de la significatividad que cumplen los "temple de ánimo" (*Stimmungen*, singular: *Stimmung*), como formas de concreción de la disposicionalidad afectiva.¹² A mi entender, al menos, en lo que toca a la tradición de la filosofía trascendental postkantiana, debe verse a Husserl, probablemente, como el único pensador que logró hacer debida justicia al decisivo papel constitutivo que desempeña la habitualidad en el ámbito de la praxis y en la constitución de la identidad personal, comprendida en términos de una identidad esencialmente práctica.¹³

¹⁰ En este sentido, Heidegger rechaza expresamente que la concepción aristotélica de la virtud (*areté*) pueda comprenderse en términos de la mera repetición de una rutina, y sugiere que la noción de "repetición" (*Wiederholung*) debe comprenderse, en el marco del tratamiento aristotélico de la virtud, en el sentido esencialmente (re)ejecutivo que remite a lo que el propio Heidegger denomina la "resolución" (*Entschluß*). Ver HEIDEGGER, M., *Die Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA Bd. 18, edición de M. Michalski, Frankfurt A. M., 2002 [1ª ed., 1924], pp. 188 ss. (§ 17 c), donde Heidegger discute la noción, de reminiscencias kierkegaardianas, de "instante" (*Augenblick, kairós*), en conexión con la noción aristotélica de virtud.

¹¹ Como se sabe, el modelo presentado por Heidegger en *Sein und Zeit* fue caracterizado por Volpi, en su día, como una suerte de "traducción conceptual" de la concepción desarrollada por Aristóteles en su filosofía práctica, especialmente, en Ética a Nicómaco. Ver VOLPI, F., *Heidegger e Aristotele*, Padova, 1984, esp. cap. 3; y "*Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik*", en *Philosophisches Jahrbuch*, núm. 96, 1989, pp. 225-240.

¹² En opinión de O. Pöggeler, la exclusión sistemática de la doctrina tradicional de las virtudes juega un papel decisivo a la hora de explicar la posición de Heidegger frente a la (im)posibilidad de la filosofía práctica, en el sentido aristotélico de la expresión. Ver PÖGgeler, O. (1992), *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg-München, 1992, p. 128.

¹³ Para la discusión husserliana del papel fundamental de las habitualidades (*Habitualitäten*) en la constitución de la identidad personal del "yo", en su carácter de "yo" actuante, ver HUSSERL, E., *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, *Husserliana IX*, edición de W. Biemel, Den Haag 1968 [1ª ed., 1925], pp. 212-215 (§ 42); y *Cartesianische Meditationen. Eine*

d) Autoadscripción vs. heteroadscripción

Una segunda insuficiencia que pueden presentar, y de hecho presentan, las concepciones de la identidad práctica que se orienten primaria o exclusivamente a partir de la idea de autodescripción autoadsriptiva, ocurre a la hora de hacer justicia a la dimensión irreductiblemente intersubjetiva y, con ello, también social que involucra necesariamente la identidad personal. He argumentado más arriba que la noción de identidad práctica basada en la idea de autodescripción autoadsriptiva alberga en sí necesariamente un componente de carácter transindividual, cuando se atiende al papel que juega la mediación comunitaria en la génesis del significado y la carga normativa que poseen las nociones que se emplean como vehículos de la auto-comprensión, a través de las correspondientes autodescripciones autoadsriptivas. Sin embargo, tal componente no es puesto en valor de modo particularmente marcado, allí donde la consideración enfatiza, sobre todo, el carácter autoadsriptivo de la autodescripción, como parece ocurrir, sin ir más lejos, en el caso de Korsgaard.

Por su parte, el habitualismo aristotélico permite hacer lugar, desde el comienzo mismo, al papel irreductible que desempeña la mediación social en la constitución de los estratos más básicos y elementales del *éthos*, a través de los correspondientes procesos de habitualización a los que el (futuro) sujeto de praxis se ve vinculado desde la infancia más temprana, y que conciernen tanto a la adquisición de hábitos operativos elementales, como al aprendizaje del lenguaje y la consolidación de las competencias lingüísticas, y también, como es natural, al desarrollo inicial de hábitos morales e intelectuales de mayor exigencia.¹⁴

Sin embargo, la conciencia de la necesidad de apreciar en todo su alcance el papel decisivo que juega el impulso procedente de la alteridad, través de las diversas formas de la mediación intersubjetiva y social, se agudiza drásticamente, cuando se toma en cuenta el aporte realizado por las concepciones que se orientan básicamente a partir de la noción de reconocimiento. En particular, concepciones de este tipo ponen fuertemente de relieve el papel que desempeñan en la constitución de la identidad personal, muy especialmente en lo que tiene de identidad práctica, fenómenos irreductibles de heteroadscripción, y ello incluso en niveles o estratos muy básicos de constitución. La pregunta que se plantea aquí, formulada de modo esquemático en términos

Einleitung in die Phänomenologie, Husserliana I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, edición de S. Strasser, Den Haag² 1973, pp. 100 s. (§ 32).

¹⁴ Para una discusión más amplia del importante papel que juegan estos aspectos en el habitualismo aristotélico, me permito remitir al tratamiento en Vigo (1996) pp. 164-248.

del contraste entre las nociones de auto- y heteroadscripción,¹⁵ es, pues, la siguiente: ¿es posible realmente dar cuenta de la constitución y la estructura de una genuina identidad práctica exclusiva o fundamentalmente en términos de actos de autoadscripción, más concretamente, de los vinculados a auto-descripciones dotadas de relevancia normativa? ¿O habrá que admitir, más bien, que la relación entre autoadscripción y heteroadscripción resulta ser aquí bastante más compleja, y que, en el caso de aquellas formas de autoadscripción que resultan relevantes para la constitución de la identidad personal, especialmente en lo que tiene de identidad práctica, hay un determinado nivel de análisis en el cual ciertas autoadcripciones, muy elementales, pero constitutivamente muy relevantes, sólo resultan posibles, como tales, sobre la base de correspondientes heteroadcripciones? Como se verá en alguna medida en lo que sigue, las concepciones que se orientan básicamente a partir de la noción de reconocimiento insisten, de diversos modos, en dar una respuesta positiva a la pregunta planteada. Si se diera el caso de que tienen razón, entonces habrían señalado de ese modo también la imposibilidad de dar cuenta satisfactoriamente de la constitución originaria de la identidad personal, también y especialmente en lo que tiene de identidad práctica, sin hacer referencia a la función constitutiva que desempeña la mediación intersubjetiva o social, a través de las correspondientes formas de heteroadscripción, las cuales pueden aparecer asociadas, por lo demás, de diversos modos, a determinados procesos de educación, socialización, etc.

¹⁵ Conviene advertir que estoy empleando aquí las nociones de “autoadscripción” y “heteroadscripción” en un sentido formalizado, que no posee carga valorativa. Aclaro el punto, porque en los actuales debates sobre identidad colectiva, discriminación, exclusión, etc., sobre todo en sede jurídica y en teoría de los derechos humanos, suele recurrirse con gran frecuencia a usos valorativamente cargados, como, por ejemplo, los que asocian “heteroadscripción” con “discriminación” y, por tanto, con lesión de la autonomía, etc., por caso, allí donde se dice que la adscripción de alguien a un grupo por parte de otros es funcional a estrategias discriminadoras o excluyentes, como ocurre en casos de discriminación racial, sexual, por nacionalidad, etc. Inversamente, se suele tomar la autoadscripción, en estos contextos de uso, como expresión de autonomía, por caso, allí donde alguien asume de modo expreso, y eventualmente con alcance reivindicativo, su pertenencia a un determinado grupo que real o supuestamente sufre discriminación social. Todo esto puede ser muy interesante, sin duda, pero no es lo que me ocupa centralmente aquí, porque tampoco tomo la noción de adscripción primariamente en el sentido de adscribirse o ser adscrito como individuo a un grupo, sino, más bien, en el sentido de adscribirse a sí mismo o bien a otros determinados caracteres, propiedades o roles, más precisamente, aquellos que resultan constitutivamente relevantes para la identidad personal, también y especialmente en lo que tiene de identidad práctica.

2. Reconocimiento

a) La noción de reconocimiento en el debate actual

Como nadie ignora, el renovado protagonismo de la noción de reconocimiento en el actual debate filosófico, jurídico y sociológico se debe, sobre todo, a la obra de Axel Honneth, discípulo de Jürgen Habermas y uno de los representantes de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt más influyentes en la actualidad. Desde la aparición de su famoso libro sobre el tema de la así llamada “lucha por el reconocimiento” (*Kampf um Anerkennung*), a comienzos de los años 90,¹⁶ Honneth ha desarrollado toda una filosofía social basada en la noción de reconocimiento, que ha dado lugar incluso, ya en el propio Honneth, pero muy especialmente en sus seguidores más radicalizados, a lo que bien puede llamarse incluso una suerte de “ideología del reconocimiento”, de orientación emancipatoria, que hace sentir su influencia, de modo claramente reconocible, en el actual debate público sobre temas tan recurridos y socialmente tan relevantes como la desigualdad económica y la redistribución de la riqueza, la justificación y la crítica de la economía del mercado, la así llamada “problemática de género”, etc.¹⁷ Tal como en el caso de Habermas, y dentro de una tendencia más amplia que remonta a la obra de Alexandre Kojève,¹⁸ la recepción y transformación de la noción de reconocimiento proviene en Honneth, en último término, de una lectura de Hegel y, en particular, del tratamiento de la “dialéctica del amo y el esclavo”, desarrollada en *Phänomenologie des Geistes*.¹⁹ En lo que concierne al desarrollo del núcleo duro de la teoría del reconocimiento de Honneth, es muy importante también la monografía de 2005, dedicada al fenómeno de la cosificación (*Veddinglichung*), donde Honneth presenta de modo conciso y especialmente logrado su tesis básica del primado del reconocimiento (*Anerkennung*) sobre el mero conocimiento (*Erkennen*) y su concepción de la cosificación como olvido del reconocimiento (*Anerkennungsvergessenheit*).²⁰

¹⁶ Ver HONNETH, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, A. M. Frankfurt, 1992 (2003).

¹⁷ Ver los ensayos reunidos en BRINK, B. van den & OWEN, D. (Eds.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge, 2007, donde hay algunos muy representativos de los aspectos vinculados con la ideología de la emancipación conectada con la teoría del reconocimiento.

¹⁸ Ver KOJEVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, edición de R. Queneau, Paris, 1988 [1ª ed., 1947].

¹⁹ Ver HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes* (1807), *Gesammelte Werke* Bd. 9, edición de W. Bonsiepen y R. Heede, Hamburg, 1980 [1ª ed., 1807], cap. IV, sec. A, pp. 109-116.

²⁰ Ver HONNETH, A., *Veddinglichung*, Frankfurt a. M., 2005, esp. cap. III y IV.

Las resonancias marxianas de la concepción elaborada por Honneth son bien conocidas y claramente perceptibles.

Como quiera que fuere, la idea de una filosofía práctica basada en la noción de reconocimiento procede originalmente, en rigor, del escrito de habilitación de Ludwig Siep, dedicado precisamente al reconocimiento como principio de la filosofía práctica (*Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*), que fue publicado originalmente en 1979 y que ha sido reeditado recientemente, con el añadido de un largo estudio preliminar sobre el desarrollo de la teoría del reconocimiento en la discusión contemporánea.²¹ Al igual que Honneth, Siep parte de Hegel, pero considera, junto a la *Phänomenologie des Geistes*, también los escritos de la época Jena, además de los antecedentes en Fichte y muchos otros materiales. En rigor, Siep llega a una visión filológicamente más precisa y filosóficamente muy diferente de la de Honneth, que, en lo personal, me resulta mucho más persuasiva, porque posee también una inflexión mucho más moderada o, si se prefiere, menos radicalizada. De hecho, no reproduce sin más algunos de los motivos característicos del *background* filomarxiano en el que queda inscrita la teoría crítica en versión de la Escuela de Frankfurt, como se puede advertir ya claramente en el más ponderado enjuiciamiento de la función del mercado y en la precisa reconstrucción del papel ineliminable que éste tiene en la concepción de Hegel.²² En todo caso, no puedo entrar aquí en toda esta problemática, que excede con mucho el presente marco de tratamiento. Me limito, pues, a unas pocas observaciones más generales sobre el significado y la función teórica de la noción de reconocimiento.

b) Reconocimiento, de Honneth a Hegel y Fichte

La primera observación es que, como ha mostrado contundentemente Siep, la noción de reconocimiento que emplea Honneth no es, en modo alguno, coincidente con la que emplean autores como Hegel y, ya antes, Fichte. Las diferencias son varias. Algunas de ellas tienen que ver ya con el simple hecho de que en Fichte y Hegel la elaboración de una determinada concepción del reconocimiento y su función constitutiva permanece ligada a premisas metafísicas de fondo, tales como el espiritualismo y el teleologismo, en sentido fuerte, que la teoría crítica actual no parece poder asumir, al menos, en su forma original, ya que Honneth efectivamente asume hay una suerte de teleologismo débil del reconocimiento.²³ Otras diferencias tienen que ver, más bien, con la propia

²¹ Ver SIEP, L., *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 2014. Para el nuevo estudio preliminar, ver pp. 11-65.

²² Ver SIEP, L., *Anerkennung als Prinzip...*, pp. 39 ss.

²³ Ver SIEP, L., *Anerkennung als Prinzip...*, pp. 17 ss. y 27 ss.

significación de la noción de reconocimiento y con sus connotaciones, así como con las condiciones completamente transformadas del contexto social, político e institucional, al que hacen referencia en cada caso las concepciones elaboradas por Honneth, por un lado, y por Hegel y Fichte, por el otro, tales como, por ejemplo, la desaparición de la sociedad estamental, dotada de criterios fijos de pertenencia, instituciones no cuestionadas, etc.²⁴

c) *Significados de la noción de reconocimiento*

Una segunda observación importante se refiere al hecho de que la propia noción de reconocimiento (*Anerkennung, recognition*) posee un campo semántico bastante amplio, en el cual es posible identificar significados diferenciados. En una contribución reciente, a la cual remite Siep en el nuevo estudio preliminar añadido a la segunda edición de su libro, Ikäheimo y Laitinen presentan un valioso estudio lingüístico-conceptual,²⁵ en el cual distinguen tres significados fundamentales, a saber:

- i) reconocimiento como un tipo de “identificación” (*identification*), en el sentido de la atribución o adscripción, en primera o segunda/tercera persona, de propiedades descriptivas que pueden y suelen tener también una valencia normativa, tal como ocurre, por ejemplo, cuando se identifica a alguien como “terrorista”;
- ii) reconocimiento como una forma de “aceptación” (*acknowledgement*) de determinadas pretensiones de validez o exigencias, la cual puede darse en referencia a entidades de diverso tipo, pero siempre y cuando aparezcan investidas de una determinada valencia normativa, a saber: no sólo personas, sino también valores, razones o explicaciones, etc.; y, por último,
- iii) reconocimiento (*recognition*) en las formas del amor (*love*), el respeto (*respect*) y el aprecio o la estima (*esteem*), el cual hace referencia primariamente a personas, pero eventualmente, por caso, en Hegel, puede referir también a ciertas instituciones, por ejemplo, iglesias.²⁶

²⁴ Ver SIEP, L., *Anerkennung als Prinzip...*, pp. 24 ss.

²⁵ Ver IKÄHEIMO, H. y LAITINEN, A., “Analyzing Recognition: Identification, Acknowledgement and Recognitive Attitudes towards Persons”, en BRINK, B. van den y OWEN, D. (eds.), *Recognition and Power...*, pp. 33-56.

²⁶ Ver IKÄHEIMO, H. y LAITINEN, A., “Analyzing Recognition...”, pp. 35 ss.; SIEP, L., *Anerkennung als Prinzip...*, pp. 21 s.

Sobre esta base, Siep hace notar que, en la actual discusión, suele estar en el foco de la atención el sentido iii), mientras que en Hegel y, agregando yo, también en Fichte, no es el caso, por lo menos, no del mismo modo. Esto último tiene que ver, a mi juicio, también con el hecho de que el lugar sistemático en el que se ubica el momento del reconocimiento es, en cada caso, uno diferente. Por lo pronto, es claro que ni en Hegel ni en Fichte la tematización del fenómeno del reconocimiento está puesta directamente al servicio de una teoría crítica del tipo de aquella por la que aboga Honneth, por mucho que ambos autores dan cuenta de conexiones y fenómenos que tienen que ver, de diversos modos, también con su potencial emancipatorio.

3. Reconocimiento e identidad práctica en Fichte

Paso ahora a considerar el tratamiento fichteano del reconocimiento, con el fin de poner de relieve, sobre todo, aquellos aspectos que dan cuenta de la conexión con el problema de la identidad práctica y su constitución originaria. Comienzo primero con unas observaciones más generales, referidas al contexto en el cual se inscribe el análisis fichteano.

a) *El lugar sistemático del análisis del reconocimiento*

En el caso de Fichte la temática vinculada con el reconocimiento aparece inscripta en un contexto más amplio que viene dado por el intento de proveer una fundamentación apriorística del “derecho natural” (*Naturrecht*), en el sentido preciso que Fichte da a esta noción. El desarrollo que nos interesa se encuentra contenido, pues, en la obra de 1796 titulada *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*,²⁷ un texto difícilísimo que, como la segunda parte del título aclara, procede sobre la base de los resultados alcanzados en la *Wissenschaftslehre*, otra obra difícilísima. Todo indica que Fichte no se refiere aquí a la versión de 1794, ya publicada en el momento de aparecer la *Grundlage des Naturrechts*, sino, más bien, a la *Wissenschaftslehre nova methodo*, que dictó como lección en Jena entre 1796 y 1799, pero que sólo fue publicada posteriormente sobre la base de los apuntes de los asistentes, ya que el original de Fichte no se conserva.²⁸

²⁷ Ver FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, edición de M. Zahn, Hamburg, 1979; edición crítica: J. G. Fichte-Gesamtausgabe, edición de R. Lauth, H. Jacob, vol. I/3: *Werke 1794-1796*, edición de R. Lauth, H. Jacob, R. Schottky, Stuttgart y Bad Cannstadt, 1966, pp. 291-460.

²⁸ Fichte sólo publicó una versión del primer capítulo en 1797/1798, sin que se sepa por qué el proyecto de publicación quedó inconcluso. Ver FICHTE, J. G., *Versuch einer neuen Darstellung*

La referencia a la *Wissenschaftslehre* tiene un alcance sistemático fundamental, ya que, dentro del modelo integral que Fichte pretende elaborar al modo de un sistema, la constitución de la esfera del derecho sólo resulta, como tal, posible, allí donde la naturaleza ya está dada, vale decir, ya ha sido constituida. Contra lo que pudiera parecer a primera vista, la esfera del derecho no representa, por tanto, el primer ámbito de despliegue de la libertad, como tal, pues ésta está ya por detrás, por así decir, de toda posible prestación constitutiva, vale decir, también de aquella que da cuenta de la naturaleza misma. Más bien, la esfera del derecho aparece como aquel peculiar ámbito de constitución en el cual la libertad, que ha puesto ya la naturaleza como diferente de ella misma, da cuenta de la posibilidad de su propia realización en esa misma exterioridad. Como se verá, la realización exterior de la libertad en el medio de la materialidad sólo puede ser lograda como tal, es decir, sólo puede ser llevada a cabo sin adquirir al mismo tiempo un carácter potencial e incluso efectivamente autosupresivo, allí donde toma ella misma la forma de una autolimitación libre de la propia libertad. Se trata, más precisamente, de una peculiar forma de autolimitación de la libertad que da cuenta también del modo en que la materialidad, que constituye el ámbito de despliegue de la libertad en la exterioridad, retroactúa sobre las posibilidades de (auto)realización de la libertad misma.

Esta última es una intuición fundamental claramente presente también en el tratamiento kantiano de la esfera del derecho, tal como Kant lo lleva a cabo en su *Rechtslehre* de 1797,²⁹ obra que aún no había sido publicada al aparecer *Grundlage* fichteana. Hasta ese momento, Fichte sólo había podido conocer, entre los escritos jurídico-políticos de Kant, el tratamiento de *Zum ewigen Frieden* de 1795.³⁰ En cualquier caso, el motivo de la necesaria autolimitación libre de la libertad, en su realización exterior, aparecía ya, de diversos modos, en el tratamiento del derecho natural llevado a cabo por autores como Schelling, Erhardt y Maimon.³¹

der Wissenschaftslehre (1797-1798), en *Gesamtausgabe*, Bd. I/4, edición de R. Lauth, H. Gliwitzky, R. Schottky, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1979, pp. 165-281.

²⁹ Ver KANT, I., *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Metaphysik der Sitten, Erster Teil*, edición de Bernd Ludwig, Hamburg ²1998 [1ª ed., 1797]. Para algunas de las implicaciones de este punto, me permito remitir a las observaciones contenidas en VIGO, A. G., "La concepción kantiana del derecho natural", en GRANJA, D. M. y SANTIAGO, T. (Eds.), *Moral y derecho. Doce ensayos filosóficos*, México, 2011, pp. 317-349; (2011a) esp. p. 322 ss.

³⁰ Ver KANT, I., *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, en *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis – Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, edición de H. Klemme, Hamburg, 1992. [1ª ed., 1795].

³¹ Para la relación con Kant, en este y otros aspectos relevantes, ver SCHWEMBER AUGIER, F., *Libertad, derecho y propiedad. El fundamento de la filosofía del derecho de Kant y Fichte*, Hildesheim-Zürich-New York, 2013, cap. IV. En el cap. V de la obra, Schwember Augier reconstruye en detalle la deducción del derecho llevada a cabo por Fichte y considera también el papel que se asigna en ella al concepto de reconocimiento.

b) *El reconocimiento en el contexto de la deducción del derecho*

En el uso fichteano, “deducir un concepto” quiere decir, básicamente, (de) mostrar que aquello a lo que remite un determinado concepto constituye una condición imprescindible de la autoconciencia, es decir, del hecho de que ésta sea posible y tenga lugar, tal como de hecho es posible y tiene lugar. El hecho está, pues, presupuesto de antemano, y lo que se lleva a cabo en el desarrollo sistemático de la correspondiente deducción no es sino el despliegue de una suerte de génesis ideal, en virtud de la cual, yendo de lo condicionado a la condición que da cuenta de su posibilidad, se (re)obtiene aquello mismo que, al comienzo, aparecía como meramente dado, y que, en razón de dicho modo de reobtenerlo, aparece ahora como justificado, es decir, puesto de manifiesto en su necesidad interna.³²

Como se sabe, Fichte parte del “yo”, que, entendido como inteligencia, en el sentido de actividad intelectual pura y originaria que retorna sobre sí misma, constituye el principio último de todo posible intento de fundamentación apriorística.³³ En el caso específico de la deducción del derecho, Fichte tiene que mostrar, en primer lugar, que el mundo exterior, es decir, la naturaleza, en la cual impera la necesidad causal, es, como tal, una condición de posibilidad de la propia autoconciencia, en cuanto provee al mismo tiempo el escenario en el cual debe realizarse exteriormente la libertad. Pero, además, debe mostrar que la existencia de otros seres libres, fuera del propio “yo” individual, constituye ella misma una condición indispensable de la posibilidad de la propia autoconciencia. Dicho de otro modo: Fichte tiene que mostrar que la intersubjetividad es condición de posibilidad de la propia autoconciencia del individuo, en cuanto éste se sabe él mismo libre, de modo tal que “ser (y saberse) un individuo autoconsciente libre”, por un lado, y “ser (saberse) uno más entre otros individuos autoconscientes libres”, por el otro, no son sino el anverso y el reverso de una misma medalla, es decir, fenómenos inseparables, dentro del despliegue que da cuenta de la posibilidad de la autoconciencia, como tal. Esto equivale a decir que el individuo sólo puede llegar

³² Para una caracterización particularmente clara del modo de proceder propio del idealismo, en el sentido en que lo entiende Fichte, ver FICHTE, J. G. *Versuch einer neuen Darstellung...*, p. 205. He sugerido en otro lugar que el tipo de procedimiento deductivo característico del método fichteano puede ser entendido como basado en un peculiar empleo de la noción de necesidad hipotética, cuyo origen remonta, como se sabe, hasta el pensamiento de Aristóteles. A este respecto, ver VIGO, A. G., “Conciencia moral y destinación del hombre. La radicalización de un motivo kantiano en el pensamiento de Fichte”, en GONZÁLEZ, A. L. y ZORROZA, M. I. (Eds.), *In umbra intelligentiae. Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, Pamplona, 2011, pp. 873-894. esp. pp. 873 ss.

³³ Ver p. ej. FICHTE, J. G. *Versuch einer neuen Darstellung...*, pp. 186 ss.; 271 ss.

a la genuina autoconciencia, allí donde esté en condiciones de entablar determinadas relaciones con otros como él, más precisamente, relaciones entre seres libres que se tratan como recíprocamente libres, y que, en y a través de ese mismo modo de trato, trascienden no sólo todos los vínculos que pueden mantener con cosas, sino también aquellas formas de vínculos con los demás que poseen un carácter tendencialmente cosificante.

Fichte lleva a cabo esta peculiar deducción del concepto de derecho en los §§ 1-4 de *Grundlage des Naturrechts*, en los cuales proporciona, entre otras cosas, también un breve resumen de aquellas partes del “sistema” en las que debe apoyarse inmediatamente la deducción que pretende llevar a cabo. El argumento se desarrolla, pues, en los siguientes pasos:

- en el § 1 se (de)muestra que un ser racional finito no puede ponerse a sí mismo (*sich selbst setzen*) sin adscribirse a sí mismo (*sich selbst zuschreiben*) una capacidad libre de producir efectos (*eine freie Wirksamkeit*);
- en el § 2 se (de)muestra que, al ponerse a sí mismo del modo indicado en § 1, el ser racional finito pone para sí un mundo sensible (*Sinnenwelt*), que se le aparece como exterior a él mismo;
- en el § 3 se (de)muestra que el ser racional finito no puede atribuirse a sí mismo una capacidad libre de producción de efectos en un mundo sensible, sin adscribírsela, al mismo tiempo, también a otros como él y, con ello, sin asumir o admitir (*annehmen*) (la existencia de) otros seres racionales finitos;
- por último, en el § 4 se (de)muestra que el ser racional finito no puede asumir o admitir (la existencia de) otros seres racionales finitos, sin ponerse a sí mismo como situado en un determinado tipo de relación con ellos, que no puede ser otro que el que corresponde a la “relación jurídica” o “relación de derecho” (*Rechtsverhältnis*).

La noción de reconocimiento aparece en el desarrollo de los §§ 3-4, que es donde se tematizan las condiciones, por decir, más próximas de la existencia del orden jurídico. Por lo mismo, se trata del paso o momento clave en la deducción del concepto de derecho, como tal. Ésta es la razón por la cual connotados intérpretes han recalcado que el reconocimiento aparece en Fichte como parte de una explicación que pone de manifiesto lo que puede llamarse “la necesidad trascendental de la intersubjetividad” (*die transzendente Notwendigkeit der Intersubjektivität*).³⁴

³⁴ La expresión está tomada del comentario de A. Honneth al § 3 de la obra. Ver HONNETH, A., “Die transzendente Notwendigkeit der Intersubjektivität (Zweiter Lehrsatz: § 3)”, en MERLE, J.-C. (Ed.), *Johann Gottlieb Fichte, “Grundlage des Naturrechts”*, Berlin, 2001, pp. 63-80.

Es importante recalcar aquí que la intersubjetividad aparece, ciertamente, como condición de la posibilidad del orden jurídico, pero, con ello, también como condición de posibilidad de la propia autoconciencia del individuo capaz de actuar sobre el mundo, es decir, del agente, en el sentido más propio y estrecho de la expresión. Por lo mismo, siendo una condición imprescindible de la posibilidad de la genuina agencia, la intersubjetividad debe verse también, según Fichte, como un elemento constitutivo imprescindible de la propia identidad personal, en lo que tiene específicamente de identidad práctica.³⁵ Esto quiere decir, si mi sugerencia es correcta, que, al poner de relieve que sólo puede haber genuina agencia en el marco de la intersubjetividad, Fichte ha puesto de manifiesto, al mismo tiempo, también la presencia ineliminable de un componente intersubjetivo o, si se prefiere, social, que entra necesariamente en la constitución de la identidad práctica, y ello ya en un nivel muy básico de análisis, dentro de toda la serie de los diversos niveles que dan cuenta de su constitución total. Como se verá, esto implica, además, que ciertas “autoadcripciones” muy elementales que dan cuenta del carácter mismo de persona del agente de praxis –ya antes de toda otra posible forma de concretizar de tal o cual manera su propia comprensión de sí mismo, por referencia a modos de ser y/o actuar fácticamente determinados– no pueden ser llevadas a cabo como tales más que sobre la base de ciertas “heteroadcripciones”, igualmente básicas y elementales, las cuales se revelan, por tanto, como condiciones trascendentales de la posibilidad de una genuina autoconciencia, que tome la forma de una autocomprensión del tipo que da o puede dar lugar a una determinada identidad práctica.

Para una presentación concisa del desarrollo de la temática del reconocimiento en la línea que va de Fichte a Hegel, ver las buenas discusiones en NOWACK JUCHACZ, E., “Das Anerkennungsprinzip bei Kant, Fichte und Hegel”, en: GIRNDT, H. y TRAUB, H. (Eds.), *Praktische und angewandte Philosophie I. Beiträge zum vierten Kongress der Internationalen Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft (Berlin 03.-08. Oktober 2000)*, en *Fichte-Studien*, núm. 23, 2003, pp. 75-84; y MATHER, R., “On the Concepts of Recognition”, en GIRNDT, H. y TRAUB, H. (Eds.), *Praktische und angewandte Philosophie I...*, pp. 85-103.

³⁵ La aclaración de que se trata aquí de la agencia, en su forma genuina, y del agente, en el sentido más propio y estrecho de la expresión, se justifica por referencia al hecho, ya señalado, de que, para Fichte, la actividad libre del “yo” empieza, en rigor, ya mucho antes, en la medida en que, como principio último del que parte toda la explicación deductiva, concebida en términos de génesis ideal, se encuentra ella misma ya en el origen de la propia naturaleza. Como inteligencia, el “yo” fichteano es, en su raíz metafísica, actividad libre y originaria, que busca, por así decir, su propio despliegue. Pero sólo llega a alcanzar de modo efectivo la forma de la personalidad sobre la base de un doble rodeo a través de la alteridad, a saber: primero, a través de la naturaleza, como aquello otro que le hace frente como mero objeto, y, luego, a través de los otros que son como él y que le hacen frente como sujetos, situados ontológicamente en pie de igualdad, con él mismo y también entre sí.

c) Intersubjetividad, reconocimiento y personalidad

En el § 3 de *Grundlage des Naturrechts* realiza un primer paso, preparatorio de la introducción de la noción de reconocimiento, que consiste en (de)mostrar que el “ser racional finito” (*das endliche Vernunftwesen*) no puede “adscribirse a sí mismo” (*sich selbst zuschreiben*) una eficacia causal libre (*eine freie Wirksamkeit*) en el mundo de los sentidos, sin adscribirla al mismo tiempo también a otros seres racionales finitos, cuya existencia debe, por lo mismo, admitir (*annahmen*).³⁶ Tenemos aquí, pues, un primer ejemplo de una autoadscripción, de carácter elemental, que no puede llevarse a cabo con independencia de una correspondiente heteroadscripción. Sin embargo, se trata aquí de dos actos llevados a cabo por uno y el mismo “sujeto”. Por lo mismo, la relación de dependencia así establecida no pone de manifiesto todavía el papel constitutivo que desempeña la alteridad intersubjetiva, a través de determinadas heteroadscripciones, en la constitución original de la identidad personal, en lo que tiene de identidad práctica. El punto es aquí, simplemente, que, en el caso del ser racional finito, la existencia de otros que son como él es condición de posibilidad de su propia autocomprensión como capaz de producir efectos en el mundo sensible, a través de su propia actividad libre. La prueba que ofrece Fichte es altamente compleja y tiene una serie de presupuestos, vinculados con tesis elaboradas en la *Wissenschaftslehre*. Pero, a los fines que aquí interesan, puede ser resumida en unos pocos pasos.

En primer lugar, Fichte pone de relieve la existencia de un recíproco condicionamiento del conocimiento, por un lado, y la acción o bien el querer, que opera como su principio, por el otro. Tal condicionamiento recíproco da lugar a un círculo que la explicación de la posibilidad de la autoconciencia debe poder superar, a saber: por un lado, la posición de un objeto de conocimiento, sea como objeto del percibir (*wahrnehmen*) o bien del concebir (*begreifen*), sólo puede tener lugar si al mismo tiempo (*zugleich*) el sujeto se adscribe a sí mismo una capacidad de eficacia causal (*eine Wirksamkeit*);³⁷ por otro lado, el sujeto no puede adscribirse a sí mismo ninguna eficacia causal, sin presuponer, a la vez, un objeto sobre el cual ésta pudiera recaer en sus efectos. En tal sentido, todo concebir queda condicionado por la posición de la capacidad

³⁶ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 3 p. 30 (= GA I/3, p. 340).

³⁷ Para la justificación de este punto, Fichte remite al argumento desarrollado en el § 1. La posición de un objeto de conocimiento, ya sea en el modo del percibir (*wahrnehmen*) o del concebir (*begreifen*), remite, como se mostró ya en el § 1, a la actividad libre (*freie Tätigkeit*) del “yo”, que pone el objeto como aquello opuesto a él mismo sobre lo cual ejerce su actividad cognoscitiva, que, en su carácter puramente teórico-constatativo, queda, a su vez, “forzada” (*gezwungen*) y “atada” (*gebunden*) a dicho objeto, dado que el representar (*Vorstellen*) se rige (*richtet sich*), en cada caso, por el ser de sus objetos (*nach ihren Sein*). Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 1, pp. 17 ss. (= GA I/3, pp. 329 ss.).

de eficacia causal del ser racional, y viceversa, ésta queda condicionada, a su vez, por un previo concebir.³⁸ Este recíproco condicionamiento de conocimiento y acción parecería conducir necesariamente a un regreso al infinito en el intento por dar cuenta de la posibilidad de la autoconciencia, en la medida en que no parece poder haber ni una acción que no esté precedida ya por un conocimiento, ni un conocimiento que no esté precedido ya por una acción.³⁹

Sobre esta base, no hay modo de explicar la posibilidad de la autoconciencia, sin presuponer, como ya dada (*als schon vorhanden*), la propia autoconciencia. La razón del fracaso en la explicación reside, sin embargo, en el intento por dar con un momento en el cual se tenga o bien conocimiento sin previa acción o bien acción sin previo conocimiento. Puesto que el hecho de la autoconciencia ha tenido ya lugar y no puede ser puesto en duda, se debe buscar, pues, un punto de partida diferente, a la hora de intentar dar cuenta de su posibilidad por el camino de la reconstrucción de su génesis ideal.⁴⁰ El punto de partida requerido no puede ser otro, según Fichte, que el provisto por un momento en el cual conocimiento y acción se encuentren sintéticamente unificados (*synthetisch vereinigt*), y ello de modo tal que la eficacia causal del sujeto (*die Wirksamkeit des Subjekts*) sea ella misma el objeto percibido y concebido (*das wahrgenommene und begriffene Objekt*), y el objeto no sea otra cosa que la eficacia causal del sujeto: sólo bajo la condición de una síntesis de tal tipo (*eine solche Synthesis*) resulta posible, como tal, la autoconciencia.⁴¹

Ahora bien, a la hora de pensar el carácter de dicha unidad sintética de acción y conocimiento, de sujeto y objeto, no debe perderse de vista ninguna de las características distintivas de cada uno de los momentos unificados. Más precisamente: no debe perderse de vista el carácter de impedimento de la actividad que adquiere el objeto, allí donde opera como objeto de captación cognoscitiva (*Auffassung*), sin por ello recaer en una representación del objeto como algo diferente o ajeno a la actividad del sujeto mismo, ya que, en este caso, el objeto no puede ser ninguna otra cosa que la propia eficacia causal del sujeto.⁴² Fichte piensa que se puede hacer debida justicia a estas exigencias por medio de la representación de lo que denomina un “estar determinado del sujeto a su autodeterminación” (*ein Bestimmtheitsein des Subjekts zur Selbstbestimmung*), que tiene lugar a través de una “exhortación” (*Aufforderung*) al sujeto “a decidirse a ejercer de algún modo su eficacia causal” (*sich zu einer Wirksamkeit zu entschließen*).⁴³ Se trata, pues, de un “objeto” que no

³⁸ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 3, pp. 30 s. (= GA I/3, p. 341).

³⁹ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 3, p. 31 (= GA I/3, p. 341).

⁴⁰ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 3, § 3, pp. 31 s. (= GA I/3, p. 341).

⁴¹ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 3, § 3, p. 32 (= GA I/3, p. 342).

⁴² Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 3, § 3, p. 32 (= GA I/3, p. 342).

⁴³ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 3, § 3, p. 33 (= GA I/3, p. 342).

puede ser concebido más que como una mera “exhortación al sujeto a actuar” (*eine bloÙe Aufforderung des Subjekts zum Handeln*). Tal exhortación, al ser comprendida (*begriffen*) en su carácter de tal por el sujeto, le concede a éste la posibilidad de obtener una noción (*Begriff*) de su propia libertad (*Freiheit*) y autonomía (*Selbstständigkeit*), más precisamente, como una libertad y autonomía que le viene dada, por lo pronto, desde fuera (*als einer von auÙen gegebenen*).⁴⁴ La ocasión para encontrarse a sí mismo como determinado a la activación de su propia capacidad de actuar (*als bestimmt zur Selbsttätigkeit*), explica Fichte, sólo puede venirle dada originariamente al sujeto “por medio de un impulso procedente desde fuera” (*durch einen äußeren AnstoÙ*), porque, de lo contrario, vale decir, si se intenta partir de una acción del propio sujeto, el punto originario a partir del cual se hace posible superar el círculo de la autoconciencia se pierde inevitablemente de vista. Sin embargo, tal impulso exterior no puede tener el carácter de una causa necesitante, sino que, por el contrario, debe dejar intacta la completa libertad de autodeterminación propia del sujeto (*seine völlige Freiheit zur Selbstbestimmung*).⁴⁵ Tal es, pues, la razón última de que deba ser comprendido como una mera “exhortación”, que no opera, por así decir, a través de circuitos causales meramente mecánicos, y que, además, no provoca ella misma ningún resultado efectivo, al modo en el que una causa natural determina un estado de cosas.

La exhortación despliega su peculiar eficacia posibilitante al ser comprendida en su carácter de mera exhortación, y abre de ese modo, es decir, por vía comprensiva, una *posibilidad*, que no es otra que la posibilidad del sujeto, en su carácter de libre y autónomo, de autodeterminarse a actuar de una u otra manera y, con ello, de hacerse cargo ejecutivamente de sí mismo, en tanto capaz de autodeterminación. Sobre esa base, el sujeto obtiene, por primera vez, una cierta noción o comprensión de sí mismo por referencia a su propia capacidad libre de eficacia causal, a la cual, como Fichte señala expresamente, la exhortación misma no hace referencia como a algo que ya *es (ist)* en el momento presente, sino, más bien, como a algo que *ha de ser (sein soll)* en el futuro,⁴⁶ y ello, justamente, en la medida en que llama o convoca, por primera vez, a ella. En este preciso sentido, la exhortación, al llamar al sujeto a su propia *autodeterminación*, preserva intacto su carácter libre y autónomo, como *autodeterminación*. La exhortación cumple, por tanto, con los peculiares requerimientos que debe reunir un impulso exterior de carácter no supresivo, allí donde se trata de dar cuenta del primer despertar, por así decir, de una autoconciencia que realmente sabe de sí como autoconciencia y, por lo mis-

⁴⁴ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 3, § 3, p. 33 (= GA I/3, p. 342).

⁴⁵ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 3, § 3, p. 33 (= GA I/3, p. 343).

⁴⁶ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 3, § 3, p. 33 (= GA I/3, pp. 342 s.).

mo, se quiere también a sí misma como su propio fin.⁴⁷ Tal despertar no puede tener lugar más que a través de la atestiguación de una posibilidad propia de la autoconciencia de hacerse cargo ejecutivamente de sí, al determinarse a actuar de tal o cual manera. Y ésta es, precisamente, la posibilidad que la exhortación atestigua *como posibilidad*, al llamar o convocar a ella: el “yo”, que no puede ser sino libre y autónomo, no puede encontrarse a sí mismo como objeto, explica Fichte, más que en la medida en que se encuentre como algo que *podría* obrar (*wirken könnte*) de tal o cual manera, tal como ocurre allí donde, en general, se ve exhortado a obrar (*zum Wirken aufgefordert*).⁴⁸

No hace diferencia, en este nivel de análisis, si la respuesta del sujeto a la exhortación toma la forma del obrar efectivo (*wirkliches Handeln*) o, más bien, la del no obrar (*Nichthandeln*), en el sentido preciso del abstenerse de hacerlo (*sich enthalten*), ya que lo único que cuenta aquí es que el ser racional (*Vernunftwesen*), a los efectos de ponerse a sí mismo como lo que precisamente es, elija libremente entre obrar y no obrar, y ello, justamente, en la medida en que, como ser racional, es absolutamente libre.⁴⁹ En todo caso, desde el punto de vista de la estructura causal subyacente, lo decisivo es que, en el juego recíproco de exhortación y libre reacción frente a ella, se trata de una capacidad de interacción de carácter intrínsecamente libre (*freie Wechselwirksamkeit*), en el sentido más propio del término: hay una conexión intrínseca entre ambas, exhortación y reacción a ella, en la medida en que la una debe ser concebida precisamente como contraparte de la otra, de modo que ambas constituyen partes integrantes de una totalidad unitaria. Es esta forma específica de totalidad unitaria, bajo la figura de la interacción libre, lo que se debe postular como condición necesaria (*notwendige Bedingung*) de la autoconciencia.⁵⁰

Naturalmente, el sujeto no puede ponerse a sí mismo del modo indicado por la totalidad de sentido así configurada, si al mismo tiempo no pone para sí también un mundo sensible (*Sinnenwelt*) sobre el cual, como aquello que le hace frente y se le opone, recaiga su propia actividad libre, a través de sus

⁴⁷ El peculiar modo en el que la solución fichteana permite conectar en una síntesis originaria los momentos del conocer y el querer ha sido caracterizado con notable acierto por Edith Düsing, en los siguientes términos: “Auf diese Weise ist die geforderte absolute Synthesis von Denken und Wollen für den ersten Moment des wirklichen Bewußtseins durch den in der Aufforderung dem Subjekt vorgebildeten und zur Nachbildung nahegelegten Zweckbegriff zustandegebracht: Das Subjekt weiß darin sein Wollen und will seinen Begriff als einen vorgezeichneten Zweck”. Ver DÜSING, E., *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*, Köln, 1986, pp. 253 s., citado también por SCHWEMMER AUGIER, F., *Libertad, derecho y propiedad...*, p. 263.

⁴⁸ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 3 p. 34 (= GA I/3, p. 343).

⁴⁹ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 3, p. 34 (= GA I/3, p. 343).

⁵⁰ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 3, p. 34 (= GA I/3, p. 344).

efectos. Con esto se tiene ya el escenario dentro del cual únicamente pueden tener lugar “todas las ocupaciones del espíritu humano” (*alle Geschäfte des menschlichen Geistes*).⁵¹ Sin embargo, resta (de)mostrar todavía la necesidad, para el sujeto que se pone a sí mismo como capaz de actuar libremente, de poner también otros seres racionales que, como él, resultan capaces de obrar de modo libre e inteligente. El punto de partida para este último paso de la argumentación lo encuentra Fichte en la reflexión sobre las condiciones que hacen posible el hecho mismo de la exhortación, en cuanto ésta, como se vio, debe, por lo pronto, proceder “desde fuera”.⁵² Pues bien, la exhortación representa un tipo peculiar de efecto (*Einwirkung*), que no sólo recae sobre el “yo”, sino que, además, es sentido o percibido (*empfunden*) por éste como algo que le impone una cierta limitación (*Beschränkung*), precisamente, en cuanto procede “desde fuera”, vale decir, de algo diferente.⁵³ Pero no se trata ni podría tratarse aquí de un efecto cualquiera, sino que de uno que debe reunir las características propias de la exhortación, en cuanto ésta llama o convoca, por así decir, al sujeto al libre ejercicio de su propia capacidad de eficacia causal. Desde este punto de vista, la exhortación constituye, por una parte, la materia (*Materie*) de un actuar que hace recaer sus efectos sobre el sujeto, pero, por otra parte, tiene como su fin último (*sein Endzweck*) la eficacia causal libre de su destinatario, es decir, del propio sujeto al que se dirige, en su carácter de ser racional (*Vernunftwesen*): en virtud de la exhortación, este último no queda, pues, sometido a ninguna forma de necesidad causal, sino que, más bien, es llamado o convocado a la autodeterminación. Pero esto implica, a su vez, que la exhortación sólo puede desplegar su peculiar forma de eficacia por la vía del entendimiento y la comprensión: como tal, se dirige necesariamente a la capacidad de entender (*verstehen*) y comprender (*begreifen*) de su destinatario, que presupone, por tanto, como ya dada, pues, de lo contrario, carecería ella misma de todo objeto (*Zweck*). La consecuencia resulta obvia: si presupone entendimiento y comprensión por el lado del destinatario, en cuanto su propia utilidad (*Zweckmäßigkeit*) queda condicionada por el entendimiento (*Verstand*) y la libertad (*Freisein*) de éste, se sigue entonces que la exhortación tampoco podría excluir esos mismos presupuestos en su propio origen, es

⁵¹ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 3, p. 35 (= GA I/3, p. 344).

⁵² En este punto Fichte introduce una observación importante desde el punto de vista metodológico, a saber: hasta aquí el análisis procedió de modo puramente explicativo (*bloß erläuternd*), en la medida en que se limitó a hacer explícito lo que está contenido en el concepto mismo de una síntesis originaria de conocimiento y acción, como presupuesto interno de la posibilidad de la autoconciencia; a partir de ahora se trata, en cambio, de extraer las consecuencias que se siguen de ello (*folgernd*), en el sentido preciso de determinar las condiciones adicionales que dan cuenta de la posibilidad de esa misma síntesis y, con ello, de la autoconciencia, como tal. Vale decir: se trata ahora de determinar todo aquello que debe ser puesto *adicionalmente*, si ha de ser puesta la síntesis originaria que da cuenta de la estructura misma de la autoconciencia. Ver FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 3, p. 35 (= GA I/3, p. 344).

⁵³ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 3, p. 35 (= GA I/3, p. 344).

decir, por el lado de su emisor. En efecto, aquello que opera como la causa (*Ursache*) de la exhortación debe ser algo que posea ya los conceptos de razón (*Vernunft*) y libertad (*Freiheit*), lo cual implica que ese algo debe ser también un ser capaz de conceptos, vale decir, una inteligencia (*Intelligenz*), un ser racional, que, como tal, tampoco podría no ser libre.⁵⁴ Más aún: el emisor debe producir su efecto sobre el destinatario de su acción exhortadora de modo tal, que éste pueda reconocer, en ese mismo efecto, el carácter libre e inteligente de la causa de la cual procede. Pero esto sólo puede tener lugar propiamente, si lo que dicha causa produce posee, como tal, el carácter de un conocimiento (*Erkenntnis*), pues el conocimiento constituye el único efecto que no puede ser producido por una mera fuerza natural (*durch bloÙe Naturkraft*), sino sólo por el propio conocimiento (*lediglich durch Erkenntnis*).⁵⁵

Lo dicho basta para (de)mostrar, piensa Fichte, lo que había que (de)mostrar, a saber: que el ser racional no puede ponerse a sí mismo como lo que precisamente es, un ser racional, sin poner a la vez otro ser racional diferente, como causa de aquella exhortación sobre la base de la cual únicamente él mismo puede alcanzar, de modo originario, su genuina conciencia de sí.⁵⁶ A modo de corolario, sin embargo, Fichte destaca aquellos aspectos que dan cuenta del papel imprescindible de la mediación social, en el proceso educativo a través del cual el sujeto humano puede llegar al pleno despliegue de su propia autoconciencia, como el ser racional y libre que precisamente es.

⁵⁴ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 3, p. 36 (= GA I/3, p. 345).

⁵⁵ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 3, p. 38 (= GA I/3, pp. 346 s.). En tal sentido, Fichte indica que un criterio seguro (*ein sicheres Kriterium*) de que se está en presencia de un efecto que responde a la acción de un ser racional reside en el hecho de que tal efecto sólo pueda ser pensado como posible bajo la condición de un conocimiento del correspondiente objeto. Como lo muestra la explicación dada en el pasaje inmediatamente precedente, Fichte tiene aquí primariamente en vista desarrollos contenidos en el tratamiento kantiano de la teleología, en conexión con la función reflexiva de la facultad del juicio (*Urteilkraft*), en *Kritik der Urteilkraft*, en particular, aquellos en los cuales se pone de relieve que el esbozo proyectivo (*entwerfen*) de un concepto del producto, que provee entonces el fin (*Zweck*) al que apunta su actividad, forma parte de los requerimientos que dan cuenta del modo en el que despliega su capacidad productiva una causa inteligente (*eine vernünftige Ursache*). Ver FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 3, pp. 36 s. (= GA I/3, p. 345 s.). Por cierto, en su discusión de la peculiaridad propia de aquellas cosas que deben considerarse como “fines de la naturaleza” (*Naturzwecke*), Kant recurre, a modo de ilustración, al motivo “*vestigium hominis video*”, atribuido tradicionalmente (*vgr.* por Vitruvio) a Aristipo. Ello muestra que el modelo de enjuiciamiento teleológico que Kant tiene aquí en vista hace referencia, en primera instancia, al ámbito de la producción artística o técnica (*Kunst, Techne*) y, con ello, también a la esfera de la intersubjetividad humana, lo cual permite establecer una conexión directa con el tratamiento fichteano, aunque éste se oriente a partir del caso, mucho más elemental, de la producción originaria de un acto de habla y, por ende, intrínsecamente social, como es la exhortación. A este respecto, ver Kant (1799), § 64. Para el tratamiento kantiano del motivo “*vestigium hominis video*”, en conexión con la recepción de la idea del “arte (la técnica) de la naturaleza”, ver la informativa discusión en SANTOZKI, U., *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie*, Berlin-New York, 2006, pp. 231 ss.

⁵⁶ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 3, pp. 38 s. (= GA I/3, p. 347).

El punto queda resumido magistralmente en el *dictum* fichteano, según el cual el ser humano, como el ser finito que es, sólo puede llegar a ser propiamente un ser humano, entre otros seres humanos.⁵⁷ Y ello, como se vio, por razones de principio, es decir, apriorísticas y fundadas en la esencia misma de la autoconciencia, y no de carácter meramente empírico. En tal sentido, el concepto mismo de “ser humano” es, desde el comienzo, el concepto de una especie (*Gattung*), y no el de un individuo. Desde el punto de vista que atiende específicamente a la función posibilitante de la mediación social, Fichte va tan lejos como para afirmar que la exhortación al libre actuar por sí mismo (*Aufforderung zur freien Selbsttätigkeit*), tal como ha sido caracterizada, se corresponde con aquello que habitualmente se llama la “educación” (*Erziehung*), también en la medida en que todos los individuos de la especie humanas deben ser educados, si es que han de llegar a ser propiamente seres humanos: un comienzo en solitario del proceso educativo que permite el despertar de la autoconciencia del ser finito que es racional y libre resulta, como tal, impensable.⁵⁸

En suma: sólo una libre interacción por medio de conceptos y según conceptos (*freie Wechselwirkung durch Begriffe und nach Begriffen*), que no es sino un dar y recibir conocimientos (*Geben und Empfangen von Erkenntnissen*), provee un entorno hecho a la medida del peculiar carácter de la humanidad (*Menschheit*), y sólo en dicho entorno puede llegar cada persona individual (*jede Person*) a afirmarse y consolidarse, sin objeción posible, como un ser humano (*als Mensch*).⁵⁹

d) Reconocimiento recíproco, individualidad y derecho

Una vez mostrada en el § 3 la necesidad de la acción recíproca libre por vía conceptual, como condición de posibilidad de la afirmación y consolidación de la humanidad constitutiva de las personas, en el § 4 Fichte ofrece una caracterización más específica del tipo peculiar de relación al que debe dar

⁵⁷ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 3, p. 39 (= GA I/3, p. 347): “Der Mensch (so alle endlichen Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen ein Mensch”.

⁵⁸ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 3, pp. 38 s. (= GA I/3, p. 347). En este sentido, Fichte considera que la reflexión filosófica conduce necesariamente aquí, como en todas partes, a resultados congruentes con las representaciones propias de un “antiguo y venerable documento” (*eine alte ehrwürdige Urkunde*) que contiene “la más profunda y sublime sabiduría” (*die tiefstnigste, erhabenste Weisheit*). La referencia a “una primera pareja humana” (*ein ersten Menschenpaar*), que debió ser educada por “un ser racional diferente que no era un ser humano” (*ein anderes vernünftiges Wesen, das kein Mensch war*) no deja duda de que Fichte tiene en vista aquí el relato bíblico de la Creación (*Génesis*).

⁵⁹ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 4, p. 40 (= GA I/3, p. 348).

lugar tal forma de interacción, la cual, como se verá, ha de ser necesariamente una relación de carácter jurídico, fundada, como tal, en la libre autolimitación de quienes quedan vinculados a través de ella. Más precisamente, lo que Fichte busca (de)mostrar aquí es que el ser finito racional no puede asumir la existencia de otros seres racionales finitos iguales que él más que poniéndose con ellos en el peculiar tipo de relación que se denomina la “relación jurídica” o “relación de derecho” (*Rechtsverhältnis*).⁶⁰

El primer paso para alcanzar tal objetivo consiste en poner de manifiesto que, al asumir la existencia de otro ser racional finito, tiene que poder diferenciarse de él (*sich unterscheiden*), estableciendo entre ambos un determinado tipo de oposición (*durch Gegensatz*). Hasta aquí se tiene que, por un lado, el sujeto se ha puesto a sí mismo como lo que es, es decir, como un ser racional, que, en cuanto tal, contiene en sí el fundamento último (*den letzten Grund*) de aquello que está presente en él (*in ihm*), más precisamente, de su propia capacidad de eficacia causal, y, por otro lado, ha puesto a la vez, fuera de sí (*außer sich*), un ser racional diferente, como fundamento último de eso mismo que encuentra en sí. Es de este último ser racional de quien el sujeto tiene que poder ahora diferenciarse, lo cual sólo puede tener lugar determinando en qué medida (*inwiefern*) el fundamento de lo que encuentra en sí, esto es, de su propia capacidad de eficacia causal, se encuentra en él mismo y en qué medida (*inwiefern*) se encuentra, a la vez, fuera de él mismo. Pues bien, el fundamento de la eficacia causal (*Grund der Wirksamkeit*) del sujeto se encuentra a la vez (*zugleich*) en el sujeto mismo y fuera de él, en otro ser racional diferente, tanto desde el punto de vista formal (*der Form nach*) como material (*der Materie nach*), a saber: formalmente, en la medida en que el obrar (*Handeln*) del sujeto, en general (*überhaupt*), está condicionado (*bedingt*) por el obrar del otro ser racional puesto fuera de él, ya que aquel no hubiera producido ningún efecto (*hätte gewirkt*), si éste no hubiera hecho ya lo mismo a través de la exhortación, que es, precisamente, lo que ha exhortado al primero al ejercicio de su propia capacidad de eficacia causal (*zur Wirksamkeit aufgefordert*); materialmente, en la medida en que es en virtud de la exhortación procedente del otro ser racional como le queda asignada o adscrita (*angewiesen*) al sujeto, en general (*überhaupt*), la esfera propia de su obrar (*die Sphäre seines Handelns*), que es aquella esfera dentro de la cual únicamente puede llevar a cabo la correspondiente elección por tal o cual curso de acción.⁶¹ De esta elección, que representa la determinación última (*die letzte Bestimmung*) de

⁶⁰ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 4, p. 40 (= GA I/3, p. 348).

⁶¹ La adscripción de esta esfera exclusiva, dentro de la cual puede tener lugar únicamente la determinación a actuar de tal o cual manera se conecta, de modo inmediato, con la necesidad de adscribir al sujeto un cuerpo propio (*Leib*), cuya deducción Fichte lleva a cabo en el § 5, como condición elemental de la aplicabilidad (*Anwendbarkeit*) del concepto de derecho.

su capacidad de eficacia causal, el fundamento se encuentra exclusivamente (*ganz allein*) en el propio sujeto.⁶² Sólo en la medida en que se adscribe a sí mismo esta esfera exclusiva de posible ejercicio de su eficacia causal a través de la acción, puede el sujeto ponerse como un ser absolutamente libre (*als absolut freies Wesen*), es decir, como un ser que es fundamento único (*alleiniger Grund*) de una cosa diferente, que pueda contar entonces como efecto de su propia eficacia causal.⁶³ Entre los límites que marcan, por un lado, el producto de la eficacia causal del otro ser libre que opera desde su exterior y, por otro, el producto de su propia eficacia causal, se le abre al sujeto un conjunto de posibilidades determinadas. Y es a partir de la comprensión de tales posibilidades, como posibilidades que él mismo hubiera podido elegir, como el sujeto constituye para sí, de modo efectivo, su propia libertad (*Freiheit*) e independencia (*Selbstständigkeit*).⁶⁴ Sólo lo que él mismo ha elegido dentro de esa esfera pasa, pues, a constituir su “yo” (*sein Ich*), esto es, el individuo (*das Individuum*) que, como ser racional, él mismo es, y ello, necesariamente, en virtud de la contraposición (*durch Entgegensetzung*) con otro ser racional diferente. En tanto tal, queda necesariamente caracterizado por una determinada exteriorización de la libertad (*Äußerung der Freiheit*) que le pertenece de modo exclusivo (*ausschließend*).⁶⁵

Como señala acertadamente Düsing, la individualidad, en el sentido propiamente humano del término, no puede ser concebida, a juicio de Fichte, más que como el resultado de un peculiar proceso de interacción intersubjetiva, y constituye, en tal sentido, una realidad esencialmente relacional. Dicho de otro modo: a su “yo” individual llega el sujeto humano sólo a través del peculiar proceso de interacción al que da lugar la contraposición con otros que son como él.⁶⁶ Ahora bien, para dar cuenta debidamente de la peculiaridad de tal proceso de interacción, que Fichte describe como una “interacción por vía de inteligencia y libertad” (*Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit*),⁶⁷ se hace necesario caracterizar de modo más preciso la estructura de aquella contraposición diferenciadora en cuyo marco tiene lugar la determinación recíproca de ambos sujetos involucrados como seres libres. El punto de partida de dicha caracterización viene dado por el principio según el cual toda contraposición (*entgegensetzen, Entgegensetzung*) involucra, en el momento mismo en que se lleva a cabo en la reflexión, también cierta iden-

⁶² Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 4, p. 41 (= GA I/3, p. 349).

⁶³ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 4, p. 41 (= GA I/3, p. 349).

⁶⁴ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 4, p. 41 (= GA I/3, p. 349).

⁶⁵ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 4, p. 42 (= GA I/3, p. 350).

⁶⁶ Ver DÜSING, E., *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein...*, pp. 273 s.

⁶⁷ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 4, p. 44 (= GA I/3, p. 351).

tificación (*gleichsetzen, Gleichsetzung*) de lo contrapuesto en ella.⁶⁸ Aplicado al caso concreto de la interacción intersubjetiva por vía de inteligencia y libertad, dicho principio permite mostrar que ninguno de los dos sujetos involucrados en el proceso puede ponerse a sí mismo como un ser libre, sin asumir, a la vez, que el mismo carácter corresponde también al otro. El proceso tiene, en esa medida, un carácter especular, lo que no impide, sin embargo, la presencia de rasgos diferenciales de uno y otro lado del esquema. En efecto, la asimetría entre el papel del emisor y el destinatario de la exhortación debe ser adecuadamente reflejada en el análisis. Así, del lado del sujeto que es destinatario de la exhortación, la autoadscripción de una esfera dentro de la cual tiene lugar la elección de tal o cual posibilidad de acción es un requerimiento imprescindible para poder comprenderse a sí mismo como un ser libre, pero, a la vez, trae necesariamente aparejado el reconocimiento de la pertenencia de una esfera idéntica de libertad a aquel otro ser racional de quien procede la exhortación: la posición simultánea de ambas esferas de libertad por parte del destinatario de la exhortación es, pues, una exigencia para hacer posible el tipo de contraposición diferenciadora que abre la posibilidad de la interacción intersubjetiva. Al acoger comprensivamente la exhortación como exhortación, el destinatario comprende, a la vez, que el emisor no ha sobrepasado (*überschritten*) su propia esfera de libertad, sino que se ha limitado libremente a ella, justamente, en la medida en que no ha hecho más que exhortar al destinatario a obrar libremente.⁶⁹ Por su parte, el emisor de la exhortación, con el solo hecho de llevarla a cabo, ha reconocido ya al receptor su propia esfera de libertad y, con ello, ha limitado también su propia esfera de libertad, por medio del concepto de un fin que presupone ya, al menos, de modo problemático, la libertad del otro. Vale decir: ha limitado su propia libertad por medio del concepto de la libertad (formal) del sujeto al que dirige la exhortación.⁷⁰

Se tiene, pues, un doble condicionamiento: por un lado, el destinatario de la exhortación reconoce el carácter de ser racional y libre del emisor, en virtud de la autolimitación de su esfera de libertad que éste pone de manifiesto con el acto mismo de la exhortación; por otro lado, esta autolimitación del emisor queda ella misma condicionada por el conocimiento, cuando menos, a título problemático, del destinatario como un ser (posiblemente) libre. En este sentido, el concepto que el destinatario tiene del emisor como un ser libre está condicionado por el concepto que el emisor tiene del destinatario como

⁶⁸ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 4, p. 42 (= GA I/3, p. 350). Se trata, explica Fichte, de una proposición teórica de carácter puramente formal, que puede resultar evidente, sin más prueba, incluso para el "sano entendimiento del hombre común" (*der gesunde Menschenverstand*).

⁶⁹ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 4, pp. 42 s. (= GA I/3, p. 350).

⁷⁰ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 4, p. 43 (= GA I/3, pp. 350 s.).

un ser que también es libre, al menos, a título problemático. E, inversamente, el emisor no podría llegar a un conocimiento categórico del destinatario como ser libre más que sobre la base del conocimiento que posee este último y de la acción que lleva a cabo sobre esa base.⁷¹ Por cierto, la iniciativa procede aquí, necesariamente, del lado de quien emite la exhortación, pues es él quien, por así decir, apuesta de modo originario por la racionalidad y la libertad del destinatario, de la que tiene conocimiento, en principio, sólo a título problemático. Es esa apuesta inicial, que no podría ser nunca sustituida por un acceso meramente constatativo, la que abre originariamente el ámbito en el cual puede tener lugar, por primera vez, el tipo de contraposición diferenciadora que posibilita el despliegue de una nueva dinámica de interacción intersubjetiva. Por lo mismo, la apuesta por la racionalidad y la libertad del otro que trae consigo el acto mismo de la exhortación es también la que hace posible, por primera vez, el tipo de respuesta que resulta capaz de confirmarla, justamente, en la medida en que comienza por reconocer la esfera de libertad de aquel a quien va dirigida. Vale decir: se trata de una apuesta que hace posible por primera vez también su propia ratificación, pues sólo la apuesta por la racionalidad y la libertad está en condiciones de dar efectivamente con aquello por lo que apuesta. Pero, en cualquier caso, lo queda mostrado de este modo es el carácter irreductiblemente recíproco de la relación que da cuenta de la posibilidad de la interacción intersubjetiva, pues ni del lado del destinatario de la exhortación ni del lado del emisor resulta posible desligar el (re)conocimiento efectivo del otro como un ser racional y libre del modo en el cual ese otro expresa su capacidad de libre autolimitación a través de su comportamiento, ya sea emitiendo la exhortación, ya sea respondiendo a ella de un modo que haga justicia a su carácter de exhortación, esto es, a través de un obrar que, con independencia de su determinación material, pueda considerarse propio de un ser racional y libre. Es en este preciso sentido como debe entenderse la posición fijada por Fichte, cuando señala que la relación recíproca (*Verhältnis... zu einander*) que vincula a dos seres libres es necesariamente la de una "interacción por vía de inteligencia y libertad". Se trata, más precisamente, de una relación dentro de la cual ninguno de los sujetos involucrados puede reconocer al otro como un ser libre, a no ser que ambos se reconozcan (*sich anerkennen*) y se traten (*sich behandeln*) recíprocamente (*gegenseitig*) como tales (*so*).⁷²

⁷¹ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 4, p. 43 (= GA I/3, p. 351). El último aspecto se hace inmediatamente claro, cuando se toma en cuenta el hecho elemental de que el obrar en respuesta a la exhortación no puede tener lugar más que sobre la base del adecuado reconocimiento de ésta en su carácter de exhortación, vale decir, como procedente ella misma de alguien que es racional y libre. Cuando el obrar hace justicia a la exhortación en su carácter de exhortación, entonces revela él mismo el carácter racional y libre de quien lo produce.

⁷² Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 4, p. 44 (= GA I/3, p. 351).

El concepto así establecido no es otro que el de “reconocimiento” o, más precisamente, el de “reconocimiento recíproco”, el cual, explica Fichte, es de decisiva importancia, en la medida en que provee el fundamento en el cual se apoya la totalidad de la teoría del derecho que el propio Fichte busca elaborar.⁷³ A la luz de la (de)mostración ofrecida, dicho concepto trae consigo dos asunciones fundamentales, que, formuladas desde la perspectiva de la primera persona, establecen lo siguiente: en primer lugar, que sólo puedo dirigir a un ser racional diferente con la pretensión de que me reconozca también a mí como un ser racional, en la medida en que yo lo reconozca y lo trate a él del modo correspondiente, es decir, como un ser racional;⁷⁴ en segundo lugar, que no puedo no dirigir a todos los otros seres racionales, y en todos los casos, la pretensión de que me reconozcan como un ser racional y me traten como tal, si yo mismo he de poder alcanzar mi propia autoconciencia, como el ser racional y libre que soy y debo ser.⁷⁵ La conciencia de la individualidad (*Individuität*), en el sentido aquí relevante, no puede tener lugar, por tanto, más que en el marco de tales asunciones. En efecto, como ser racional no puedo adscribirme a mí mismo una esfera de libertad sin adscribir racionalidad y libertad también a otro individuo diferente de mí, lo cual, sin embargo, no podría ocurrir sin asumir que este otro, en su propia elección (*in seiner Wahl*), ya me ha tratado a mí de la misma manera, es decir, ya me ha concedido una esfera de libertad, limitándose a la vez a la suya propia. Esto último implica, sin embargo, que ya me ha reconocido como un ser racional y libre, al menos, a título problemático (*wenigstens problematisch*). Este reconocimiento suyo, que en un primer momento tiene carácter problemático, se vuelve categórico (*kategorisch*), allí donde mi respuesta confirma lo que aquel ha asumido de antemano, esto es, mi propio carácter de ser racional y libre. Pero dicha confirmación no puede ocurrir más que en la forma de un trato que, a su vez, reconozca la racionalidad y libertad de ese otro. Al verme exhortado, no sólo asumo mi propia esfera de libertad y la esfera de libertad del otro, sino que reconozco, a la vez, que ese otro ha reconocido mi propia esfera de libertad y, actuando en consecuencia, es decir, obrando como se obra frente a otro ser racional y libre, confirmo categóricamente la asunción problemática que estaba a la base de dicho reconocimiento, con lo cual al mismo tiempo obligo, por así decir, a aquel otro a tratarme de modo correspondiente también en adelante.

⁷³ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 4, p. 44 (= GA I/3, p. 351).

⁷⁴ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 4, p. 44 (= GA I/3, p. 352). Como Fichte expresamente aclara, la noción de reconocimiento está tomada en un sentido fuerte que exige la correspondiente traducción en el obrar concreto: no se trata simplemente de que yo considere al otro como un ser racional en mi fuero interno, sino también, y principalmente, de que haga justicia a dicho carácter a través de mi obrar en el mundo sensible, lo cual sólo puede tener propiamente lugar allí donde acepto involucrarme en el correspondiente tipo de interacción con él. Ver FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 4, pp. 44 s. (= GA I/3, pp. 352 s.).

⁷⁵ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 4, p. 45 (= GA I/3, p. 353).

Tiene lugar así, sobre la base de una primera apuesta por la racionalidad y la libertad del otro que involucra de modo especular al destinatario y el emisor de la exhortación, una peculiar unificación de contrarios (*Vereinigung Entgegengesetzter*) en una cierta unidad (*in Eins*), que vincula ambas conciencias en un proceso de ida y vuelta, de modo tal que cada una vez confirmada, desde su propia perspectiva, su asunción inicial de estar en presencia de un igual.⁷⁶ En tal medida, explica Fichte, el concepto de individualidad es un “concepto recíproco” (*Wechselbegriff*), en el sentido preciso de que involucra necesariamente la referencia a un pensamiento diferente (*ein anderes Denken*), que lo determina según su forma. Más precisamente: se trata de un concepto que remite a una determinación que sólo puede encontrarse en un ser racional, en la medida en que es consumada o llevada a término (*vollendet*) a través de otro ser racional diferente. Por lo mismo, la individualidad no puede ser nunca sólo “mía” o sólo “suya”, sino que es siempre y necesariamente “mía y suya” / “suya y mía” (*mein und sein / sein und mein*), tomada la expresión en un sentido opositivo-distributivo que determina, a la vez, una cierta “comunidad” (*Gemeinschaft*).⁷⁷ En efecto, la oposición entre los diferentes individuos, en el sentido relevante del término, sólo puede darse en el marco más amplio de la comunidad de la que esos individuos forman parte, es decir, la comunidad de los seres racionales y, como tales, libres.

Ahora bien, dicha comunidad no puede estar fundada, como el peculiar tipo de unidad dinámica que representa, más que en una ley que debe ser necesariamente reconocida como tal por todos los que quedan vinculados por ella (*ein uns gemeinschaftliches, und von uns gemeinschaftlich notwendig anzuerkennendes Gesetz*), una ley que debe poseer, además, el mismo carácter de aquel tipo de comunidad a la cual facilita por primera vez acceso, esto es, el carácter de la racionalidad (*der Charakter der Vernünftigkeit*).⁷⁸ Se trata, explica Fichte, de la ley de “concordancia consigo mismo” (*Einstimmigkeit mit sich selbst*), en el sentido preciso de la “consecuencia” (*Konsequenz*) en y a través de las propias acciones (*in und durch Handlungen*),⁷⁹ en particular, en la medida en que éstas involucran el trato con los otros que son como yo. En pocas palabras, puede decirse que lo que tal ley exige no es otra cosa sino que, en todos los modos de interacción con los otros, yo me atenga a lo que exige el reconocimiento de la racionalidad y la libertad, en su carácter esencialmente recíproco, que involucra necesariamente tanto lo que me compete a mí mismo como lo que compete a los otros. Reclamar el reconocimiento que me corresponde y tributar el que corresponde a los otros que son como yo

⁷⁶ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 4, pp. 46 s. (= GA I/3, pp. 353 s.).

⁷⁷ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 4, p. 47 (= GA I/3, p. 354).

⁷⁸ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 4, p. 47 s. (= GA I/3, p. 354).

⁷⁹ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 4, p. 48 (= GA I/3, pp. 354 s.).

no pueden ser vistos más que como las dos caras de una y la misma moneda, en todas y cada una de las acciones, las mías y las de los demás. Ello es así, y no podría ser de otro modo, en razón del carácter esencialmente recíproco del reconocimiento mismo, como el tipo peculiar de unidad sintética que representa. Nadie, ni yo ni otro, puede exigir ser tratado, por tanto, como un ser racional y libre más que allí donde él mismo está dispuesto a tratar como tales también a los demás. Por lo mismo, cuando ocasionalmente el vínculo de reciprocidad queda roto por la inconsecuencia de una de las partes, la otra queda, en principio, legitimada para pagar con la misma moneda, aunque tal pago no representa ya en este caso una nueva inconsecuencia, sino, por el contrario, un atenerse de modo estricto al carácter esencialmente recíproco del reconocimiento. Así, quien en el marco de la interacción opina tener razón (*Recht haben*) frente a otro se arroga una superioridad sobre ese otro, pero ello sólo en la medida en que, yendo más allá de su propia individualidad (*aus seiner Invididualität herausgehen*) y adoptando un punto de vista más alto (*ein höherer Gesichtspunkt*), apela a una ley común a la que ambos deben atenerse. Se presenta, en tal caso, como “juez” (*Richter*) de los actos del otro, pero, al hacerlo, se sujeta, a la vez, él mismo, a la posibilidad de ser enjuiciado según la misma ley a la que apela, e invita al otro a enjuiciarlo también de ese modo. Exige así que el otro contra el cual procede considere consistente la acción emprendida contra él mismo, en la medida en que viene impuesta por leyes del pensamiento (*durch Denkgesetze gedrungen*), y, con ello, también que la apruebe.⁸⁰ En tal sentido, la comunidad de conciencia (*Gemeinschaft des Bewußtseins*) que viene exigida por el reconocimiento mismo, en su carácter esencialmente recíproco, no resulta, sin más, abolida por la mera existencia de casos de conflicto, sino que, por el contrario, queda preservada y ratificada en ellos del modo más contundente posible, justamente, en la medida en que tales casos ponen al descubierto con particular nitidez, por vía de contraste, el alcance intrínsecamente racional de la ley a la que responde tal exigencia.⁸¹

En suma: el encuentro efectivo, en el modo de la interacción, entre diferentes seres racionales y libres, es decir, entre individuos, en el sentido relevante del término, sólo puede tener lugar en el marco provisto por la “ley de consecuencia”, como aquella a la que deben atenerse el pensar y el obrar de

⁸⁰ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 4, pp. 49 s. (= GA I/3, pp. 355 s.).

⁸¹ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 4, p. 50 (= GA I/3, p. 356). Como Fichte señala, el carácter esencialmente recíproco del reconocimiento trae necesariamente consigo, por vía de iteración, una extensión universalizadora de la comunidad de conciencia fundada en él. Lo que vale para la relación que mantengo con un individuo determinado valdrá también, necesariamente, para la relación que me vincula con cualquier otro individuo con el que pueda llegar a entrar en interacción. Y ello no sólo ahora, sino también en el futuro, puesto que el futuro provee el horizonte dentro del cual únicamente puede tener lugar la posición de la libertad, como tal (*die Freiheit wird... immer in die Zukunft gesetzt*). Ver FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 3, pp. 50 s. (= GA I/3, pp. 356 s.).

todos y cada uno, tanto respecto de sí mismos como respecto de los demás. Esto quiere decir que cada uno debe reconocer, en todos los casos, a los otros en su carácter de seres libres, lo cual sólo puede tener lugar en virtud de la limitación (*beschränken*) de la propia libertad por medio del concepto de la posibilidad de la libertad de los otros (*durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit*). Esta relación de libre interacción, fundada en la libre autolimitación de la propia libertad, no es otra que la “relación jurídica” (*Rechtsverhältnis*), que encuentra su correspondiente expresión en el “principio jurídico” (*Rechtssatz*), tal como éste ha quedado ahora formulado.⁸²

5. A modo de conclusión

Como explica Fichte, la secuencia de fundamentación establecida a lo largo de la argumentación desarrollada en los §§ 3-4 de la *Grundlage des Naturrechts* puede resumirse, en sus pasos fundamentales, en los siguientes términos: el concepto de derecho, tal como queda expresado en la “relación jurídica”, es deducido a partir del concepto de individuo, y el concepto de individuo, entendido como un concepto de carácter esencialmente recíproco, es deducido, a su vez, como condición de posibilidad de la autoconciencia, con lo cual el propio concepto de derecho queda puesto también como una condición de posibilidad de la autoconciencia.⁸³ En el caso de dicha secuencia, se trata, por otra parte, de un tramo en una cadena de fundamentación mucho más amplia, en la medida en que presupone, como se dijo ya, en su mismo punto

⁸² Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 4, p. 52 (= GA I/3, pp. 357 s.). Para evitar posibles confusiones relativas al alcance de la posición alcanzada, Fichte enfatiza fuertemente el hecho de que el “principio jurídico” que da expresión al concepto de derecho (*Rechtsbegriff*), tal como ha sido deducido, nada tiene que ver con la “ley moral” (*Sittengesetz*), la cual manda (*gebietet*) el deber (*die Pflicht*) de modo categórico. La ley jurídica (*Rechtsgesetz*) se limita, en cambio, a permitir, sin mandar jamás que se haga uso de los derechos que ella misma concede. En tal sentido, piensa Fichte que, en su alcance normativo, ley moral y ley jurídica deben verse incluso como opuestas, aun cuando se tuviera que admitir que la ley jurídica puede recibir una sanción adicional a través de la ley moral. Por último, hay que tomar en cuenta también el hecho de que la ley jurídica limita su pretensión normativa al ámbito de la exteriorización de la libertad a través de las acciones, sin poder alcanzar el ámbito interior de la conciencia. Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 4, pp. 53 ss. (= GA I/3, pp. 358 ss.). Al establecer un contraste irreconciliable entre derecho y moralidad, Fichte defiende una posición, a mi entender, claramente diferente de la elaborada por Kant, quien, por cierto, marca las diferencias entre la legislación moral y la legislación jurídica, pero sin desvincular el ámbito del derecho del ámbito de la moralidad. Para una interpretación del modo en que Kant concibe la relación entre derecho y ética, en el marco de su concepción de la moralidad, en general, me permito remitir a la discusión en VIGO, A. G., “Ética y derecho según Kant”, en *Tópicos*, México, núm. 41, 2011, pp. 105-158. La discusión de estos aspectos reclamaría, sin embargo, un trabajo independiente, y no resulta necesaria en el presente contexto.

⁸³ Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, § 4, p. 52 (= GA I/3, p. 358).

de partida los resultados obtenidos en la *Wissenschaftslehre*, la cual pretende dar cuenta de la constitución de la naturaleza a partir de la actividad libre y espontánea de un “yo”, que todavía no ha alcanzado la conciencia de sí.

No parece necesario enfatizar demasiado el hecho de que tal tipo de inserción sistemática no precisamente facilita la recepción de la concepción fichteana en el marco de un contexto filosófico profundamente transformado, en el cual muchas de las asunciones metafísicas en las que dicha concepción se apoya resultan no sólo inasumibles, sino, hasta cierto punto, difíciles de comprender. Con todo, esto no debería llevar a perder de vista el enorme potencial filosófico que el modelo elaborado por Fichte todavía conserva, allí donde lo que se pretende es dar cuenta, desde una perspectiva que bien puede llamarse fenomenológica, en un sentido no excesivamente doctrinal del término, de las condiciones de posibilidad y la estructura de la conciencia de sí, en sus niveles más básicos y más elementales de constitución. Si se dejan metódicamente de lado aquellos presupuestos que remiten de modo más directo al peculiar modo en el cual Fichte pretende dar cuenta de la constitución de la naturaleza a partir del “yo”, y si, adicionalmente, se toma la noción fichteana de “posición” (*setzen, Setzung*) de un modo que enfatiza, sobre todo, su referencia a estructuras de carácter autocomprendivo y limita a ese ámbito su valencia ontológica, entonces no parece aventurado decir que el modelo fichteano conserva todavía un notable interés teórico. Así lo muestra, por otra parte, el hecho mismo de que la concepción de Fichte haya podido adquirir un nuevo y notable protagonismo en la discusión más reciente, en particular, allí donde se trata de la recuperación y la reelaboración de la noción de reconocimiento.

En este contexto, la idea fichteana de que la autoconciencia individual, en su sentido específicamente práctico, no sólo queda condicionada sino que incluso es posibilitada por el papel mediador que cumple la intersubjetividad resulta, sin duda, clave. Pero su importancia sistemática no se agota en el hecho de marcar el papel imprescindible de dicha mediación, sino que reside, sobre todo, en el peculiar carácter del modelo explicativo que pone en juego, a la hora de mostrar cómo ella puede tener lugar. En efecto, al echar mano del modelo explicativo basado en el recurso al papel posibilitante de exhortación, Fichte no sólo enfatiza el carácter esencialmente comprensivo del proceso a través del cual la conciencia individual puede llegar a saber de sí como lo que precisamente es, una conciencia individual. Además, el recurso al papel posibilitante de la exhortación permite poner en valor, de un modo especialmente nítido, el carácter radicalmente ejecutivo de dicho proceso, que sólo puede tener lugar, como tal, dentro de un contexto de interacción comprensiva que no puede ser sino de corte performativo. Se trata, en este caso, de aspectos a los que no siempre se hace debida justicia, cuando, a la hora de dar cuenta

de la posibilidad de la identidad práctica, se pone demasiado énfasis en el papel que desempeñan determinadas descripciones, sin recalcar, al menos, con la misma fuerza, el papel de los correspondientes actos adscriptivos. A ello se añade además, en el caso de Fichte, el papel decisivo que adquieren determinados actos de heteroadscripción, allí donde se trata de dar cuenta de la posibilidad misma de aquellas autoadcripciones elementales que entran en la constitución de los niveles más básicos de cualquier posible identidad práctica, esto es, de aquellos niveles de constitución que dan cuenta de la comprensión de sí por parte del sujeto como un genuino agente, es decir, como un ser racional y, por lo mismo, libre.

En este punto, la posición de Fichte alcanza, a mi modo de ver, niveles de penetración ausentes en buena parte de las posiciones dominantes en el debate contemporáneo. En efecto, la argumentación de Fichte pone de manifiesto que hay que contar con un nivel básico de constitución en el cual, sin determinadas heteroadcripciones de carácter elemental y fundante, no hay posibilidad de llevar a cabo aquellas autoadcripciones, igualmente elementales, que son condición necesaria de la posibilidad de la posesión de una genuina identidad personal, también y principalmente, en lo que tiene de identidad práctica. Pero además, con su modelo explicativo basado en el recurso al papel posibilitante de la exhortación, Fichte va, al mismo tiempo, bastante más allá, en la medida en que pone de relieve que lo decisivo en el proceso de constitución de tal identidad, como proceso comprensivo, debe buscarse en los aspectos que dan cuenta de su carácter esencialmente ejecutivo, tal como éstos tienen lugar en un contexto de interacción comprensiva de naturaleza predominantemente performativa. Por cierto, el recurso a descripciones dotadas de valencia normativa no podría quedar, sin más, excluido en dicho proceso. Pero no necesita jugar, como tal, un papel protagónico o siquiera expreso, a la hora de dar cuenta del modo en que éste tiene lugar. A juicio de Fichte, lo decisivo es aquí, más bien, la confrontación fáctica con un llamado que pone al destinatario ante la necesidad de decidirse o elegir y actuar de cierta manera, y que lo urge así, de modo inmediato, a hacerse cargo ejecutivamente de sí como un ser racional y libre.

Por último, el decidido énfasis que pone la concepción fichteana en el carácter esencialmente recíproco del contexto de interacción comprensiva abierto por la exhortación, permite poner de manifiesto la conexión intrínseca entre identidad práctica y reconocimiento. En efecto, a juicio de Fichte, sólo puede haber genuina identidad personal, también y especialmente en lo que tiene de identidad práctica, dentro de un ámbito en el cual ha acontecido siempre ya el reconocimiento recíproco que deja aflorar las conciencias individuales, en lo que tienen de racionales y, por lo mismo, de libres. El espacio del reconocimiento recíproco, que es además el espacio de las re-

laciones jurídicas, está, como tal, abierto ya de antemano, incluso allí donde formas cosificantes del trato y violaciones del derecho puedan producir ocasionalmente, en el nivel de los casos particulares, efectos incompatibles con las presuposiciones que hacen posible la propia realización exterior de la libertad. Y, justamente, dado que también las formas cosificantes del trato con los demás y las violaciones de sus derechos sólo pueden ser posibles en virtud de la misma libertad contra la que atentan, hay buenas razones para suponer, con Fichte, que su propia existencia, lejos de retrotraernos sin más al nivel del mero acontecer natural, reafirma, más bien, por vía negativa, un hecho tan elemental como decisivo, a saber: que en tanto decidimos y actuamos, de la forma que fuera en cada caso, hemos dado siempre ya el paso que nos hace trasponer el imponente pórtico que da entrada a un reino nuevo y completamente diferente del acontecer, dotado de su propia constitución y sus propias leyes, que no es otro que el reino de la libertad.