

# El contractualismo social de Fichte



Damiani, Alberto Mario

Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Rosario, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Recibido el 23/05/2023. Aceptado el 15/06/2023

## Resumen

El propósito de este artículo consiste en mostrar el carácter social del contractualismo de Fichte. Para realizar ese propósito se comienza examinando la conexión entre trabajo y ciudadanía como una condición de la legitimidad política. Luego se presenta esa conexión en el marco del siempre posible desarrollo histórico de la naturaleza humana. Por último, se indican las razones de la recepción de Fichte como un precursor del socialismo germánico.

Palabras clave: Fichte, contrato, propiedad, trabajo, socialismo.

## Abstract

The purpose of this article is to show the social character of Fichte's contractualism. To achieve this purpose, we begin by examining the connection between work and citizenship as a condition of political legitimacy. That connection is then presented within the framework of the always possible historical development of human nature. Finally, the reasons for Fichte's reception as a precursor of Germanic socialism are indicated.

Keywords: Fichte, contract, property, work, socialism.

El contractualismo es una tradición de pensamiento filosófico político que suele estar asociada con alguna variante del individualismo moderno. Esta asociación no es arbitraria, sino que se deriva del argumento principal con que esta corriente se propone legitimar racionalmente el poder político del Estado, a saber: este poder es legítimo porque se origina en un contrato suscripto por individuos libres e iguales, que habitan en el denominado estado de naturaleza. Sin embargo, esta asociación parece ir debilitándose en un proceso histórico espiritual que comienza en el siglo XVIII y culmina en el XIX, cuando el contractualismo deja de ser la corriente dominante del pensamiento filosófico político moderno (cf. Bayertz, 1983). Prueba de este proceso



son algunas tesis de Johann Gottlieb Fichte, que, desde mediados del siglo XIX, le valieron el título de precursor del pensamiento socialista. Entre estas tesis se encuentran la identificación de la actividad humana libre como una potencia absoluta e inagotable, la esperanza de que la ilustración conduzca a la desaparición de la coacción estatal, la exigencia de garantizar los medios de existencia de los ciudadanos mediante el pleno empleo, el cosmopolitismo y la definición de propiedad como el derecho a desempeñar una actividad libre.

En este artículo me propongo presentar las tesis mencionadas como una variante social del contractualismo que Fichte deduce en su *Grundlage des Naturrechts* (1796-1797) y aplica en su *Der geschlossene Handelsstaat* (1800). Para ello comenzaré examinando el principio que Fichte atribuye a toda constitución estatal racional, según el cual todos los ciudadanos deben poder vivir de su propio trabajo. Este examen me permitirá, por un lado, determinar la conexión de ese principio con la doctrina fichteana sobre el origen intersubjetivo de la autoconciencia y con las consiguientes nociones de relación jurídica y de propiedad privada (1). El mismo examen me conducirá a aclarar las concepciones fichteanas del contrato de ciudadanía y del ejercicio de la soberanía popular (2), en el marco del siembre posible desarrollo histórico de la naturaleza humana (3). Por último, examinaré la recepción de Fichte a fines del siglo XIX y comienzos del XX, para aclarar porqué su contractualismo lo ubicó como un precursor del socialismo germánico (4).

1. En su doctrina del derecho natural, Fichte sostiene que “el principio de toda constitución estatal racional es: todo el mundo debe poder vivir de su trabajo” (*Grundlage SW III*: 212). En este principio se enlazan, de manera peculiar, dos derechos cuyo efectivo ejercicio debe estar garantizado por “toda constitución estatal racional”, es decir, por todo Estado político organizado conforme al concepto de derecho: el derecho a la vida y el derecho al trabajo. El enlace de estos derechos consiste en que el derecho natural de los seres humanos a conservar sus vidas puede ser ejercido efectivamente en el marco de una república que logre garantizar dos condiciones jurídicas básicas: que ningún miembro del cuerpo político pueda satisfacer sus necesidades vitales sin trabajar y que todos puedan hacerlo gracias al producto de su trabajo. Del principio mencionado se sigue, entonces, que en ningún Estado legítimo existen ciudadanos ociosos ni ciudadanos desempleados, porque el acceso a un puesto de trabajo no es una mera posibilidad librada al azar, sino una condición para devenir ciudadano. En esta república fichteana de trabajadores, por tanto, se han eliminado las contingencias propias del mercado laboral (cf. Batscha, 1981).

El ejercicio efectivo del derecho a la vida está garantizado por el trabajo de cada ciudadano y el ejercicio efectivo del derecho al trabajo está garantizado por el Estado, según el mencionado principio de toda constitución estatal. Ello significa que un signo indudable de la ilegitimidad del poder de un Estado consiste en la existencia de ciudadanos desempleados y de ciudadanos ociosos. La centralidad que adquiere la noción de trabajo como principio de legitimación estatal dentro de la doctrina política fichteana sólo puede comprenderse plenamente si se atiende a las fundamentos metafísicos y antropológicos de esta doctrina.

Según estos fundamentos metafísicos del idealismo trascendental, lo que existe para un ser racional procede de su actuar sobre sí mismo, de tal modo que se disuelve la diferencia entre el agente y lo actuado, y sólo se obtienen intuiciones de las propias acciones. Un ser racional es sólo su actuar y sólo es consciente de lo que surge para él en y por este actuar. Los objetos de los que es consciente un ser racional tienen su fundamento en su propia actividad y están única y completamente determinados por ella. Las diferencias entre objetos solo pueden surgir para un ser racional

como resultado de los distintos modos que adquiere su propia actividad. Si se atiende a estos modos de actuar como tales, o a su forma, nos encontramos con conceptos. Si, en cambio, se atiende al contenido de esa acción, nos encontramos con objetos. De esta manera puede advertirse que, según esta comprensión idealista, conceptos y objetos no son más que aspectos o modos de considerar la actividad que ejerce un ser racional sobre sí mismo. Mientras que para la experiencia del hombre corriente sólo hay objetos y ningún concepto, la *reflexión* filosófica logra encontrar, en y durante el actuar, al actor como tal y no sólo el objeto que surge del actuar. Esta reflexión permite demostrar la necesidad de ciertos conceptos, es decir, de aquellos que expresan acciones de un ser racional, que son condiciones de su autoconciencia.

Uno de los conceptos originarios de la razón pura que Fichte “deduce” de esta manera es el concepto de derecho. Un ser racional no puede “ponerse” como autoconsciente sin concebirse como finito, es decir, como un individuo entre otros individuos o seres racionales finitos que admite como existentes fuera de él. Con esta deducción pasamos de la doctrina metafísica idealista sobre el carácter *activo* de la racionalidad, sus modos y sus productos, a la concepción antropológica sobre el origen intersubjetivo de la autoconciencia.

Esta concepción se encuentra formulada en el segundo teorema del *Fundamento del derecho natural*, según el cual un ser racional finito no puede atribuirse a sí mismo una actividad causal libre en el mundo sensible sin atribuírsela a otros seres racionales finitos, con los que convive. Según este teorema, un ser racional finito sólo puede volverse consciente de su actividad causal sobre el mundo sensible gracias a la exhortación (*Aufforderung*) de otro. Para que un ser humano se comprenda a sí mismo como *autor* de sus propias acciones y de los eventuales productos de estas, es necesario que otro ser humano le permita voluntariamente autodeterminarse en una *esfera* del mundo sensible. Sin ese encuentro con otro, un ser racional no podría reconocer la autoría de sus propias acciones ni de sus eventuales consecuencias y productos, sino que se limitaría a confundirlas con otros fenómenos del mundo sensible.

En el origen de la autoconciencia humana hay ya una relación intersubjetiva, porque para que uno se vuelva consciente de que es un ser racional capaz de producir mediante su actividad efectos sobre el mundo sensible, es necesario que alguien lo exhorte a autodeterminarse dentro de una esfera de actividad particular. Esta exhortación consiste simplemente en que el cosujeto ha elegido ya una esfera del mundo sensible para su actividad causal y le ha dejado libre una para el sujeto exhortado. El reconocimiento recíproco de dos cosujetos como libres y racionales consiste, por un lado, en la distribución de sus respectivas esferas del mundo sensible para sus respectivas actividades. Por otro lado, este reconocimiento recíproco consiste también en la autolimitación de cada uno a la esfera del mundo sensible que ha elegido para ejercer su actividad libre.

De esta manera es deducida otra condición de la autoconciencia de un ser racional finito. Esta condición reside en que cada uno tiene que limitar su libertad por el concepto de la posible libertad de otro, bajo la condición de que el otro limite la suya de la misma manera. Esta condición del surgimiento de la autoconciencia de los seres racionales finitos, en la que cada uno se autolimita a una esfera y deja libre a los demás las otras, se denomina “relación jurídica” y se encuentra formulada en “el principio del derecho”.

Por lo dicho hasta aquí puede advertirse ya que la centralidad que adquiere la noción de trabajo como principio de legitimación del orden estatal tiene sus raíces en una concepción metafísica de la actividad racional como fundamento de toda la realidad

y una concepción antropológica de la autoconciencia de esa actividad, según la cual la relación jurídica entre las personas es una condición de esa autoconciencia.

Para examinar con más precisión la relación entre el principio político de “poder vivir del propio trabajo” y sus mencionadas raíces metafísica y antropológica es necesario, sin embargo, detenernos brevemente sobre la peculiar doctrina fichteana del derecho de propiedad privada. En la misma puede encontrarse una versión más concreta de la ya referida distribución de esferas del mundo sensible entre “personas jurídicas” que se reconocen a sí mismas y recíprocamente como tales, es decir, como seres racionales finitos capaces de ejecutar espontáneamente transformaciones en ese mundo mediante su actividad espontánea.

En su *Fundamento del derecho natural*, Fichte distingue dos formas de considerar la propiedad: “originariamente” y “en sociedad” (*Grundlage*, SW III: 116). Originariamente puede considerarse como propiedad de un sujeto la parte del mundo sensible que él conoce y se encuentra, por tanto, sometida a sus fines, es decir, a las metas pensadas que pueden orientar su actividad sobre ese mundo. Esta “parte” no hay que entenderla como una cosa o un territorio, sino sólo como los posibles usos que de ellos hagan los sujetos para alcanzar los fines mencionados. Según el denominado “derecho originario”, basta con que un sujeto piense en esos usos como medios de su actividad para que los mismos sean suyos. Originariamente cada sujeto tiene derecho a pensar la libre e irrestricta influencia de su actividad causal sobre el mundo sensible. Sin embargo, las posibles colisiones del ejercicio efectivo de este derecho de propiedad originario por numerosos individuos exigen la suscripción del primer momento del contrato de ciudadanía, denominado “contrato de propiedad”, mediante el cual los ciudadanos de una república distribuyen voluntariamente sus respectivas esferas de actividad libre, reconociendo recíprocamente los límites autoimpuestos por cada uno. Mediante este primer momento del contrato de ciudadanía cada uno declara ante los demás el fin al que someterá, mediante su actividad, a una porción del mundo sensible y los demás le reconocen esa actividad como “propia”. En otros términos, cada contratante declara su oficio o profesión y los demás lo autorizan a ejercerla. El derecho de propiedad reconocido contractualmente no es un derecho sobre cosas o sobre un territorio, sino más bien, un derecho al uso de esas cosas con vistas a un fin declarado por cada contratante, es decir, el derecho a trabajar sobre determinada esfera del mundo sensible (cf. Merle, 1997, 2001).

Los tipos de trabajos distribuidos contractualmente dependen de los fines declarados por los ciudadanos y estos fines dependen, a su vez, de un fin común de los seres humanos, cuya realización debe poder ser garantizado por el Estado. “El fin supremo y más universal de toda actividad libre es, por tanto, poder vivir (*Lebenskonnen*)” (*Grundlage*, SWIII: 212). La realización de este fin supremo y común es una condición para que existan en general personas libres, capaces de relacionarse jurídicamente mediante contratos. Por lo tanto, a diferencia del derecho originario de propiedad, el derecho de propiedad en sociedad se establece mediante un contrato en el que cada pactante declara tres elementos: el tipo de productos que se propone producir mediante su trabajo, el oficio o la habilidad mediante el que lo producirá, y las materias primas y herramientas necesarias para producirlos. Estos tres elementos son, respectivamente, el fin, los medios y los objetos de las esferas distribuidas entre los pactantes.

De esta manera puede advertirse que el derecho de excluir a otro del uso de un bien sólo es, en la doctrina fichteana del derecho de propiedad, un medio para usar las propias capacidades y poder vivir del fruto del propio trabajo (cf. James, 2010; Papadopoulos, 1993). Fichte concibe entonces el derecho de propiedad como el derecho exclusivo a una esfera de actividad libre. En el *Estado comercial cerrado* se encarga de contraponer explícitamente su doctrina con la concepción corriente, que la atribuye

a las personas posesión exclusiva sobre cosas. Según Fichte, la propiedad no es un derecho a poseer *cosas* sino un derecho a ejercer *actividades*. Resulta claro que esta prioridad de las actividades productivas por sobre las cosas producidas o usadas en la producción se corresponde con la concepción idealista de la relación entre la actividad racional y la realidad transformada por ella.

El argumento con el que Fichte defiende su concepción del derecho de propiedad frente a la concepción corriente consiste en advertir que esta última debe reconocer que el presunto derecho del propietario sobre una cosa presupone el derecho a impedir a los demás el uso de esa cosa, es decir, el derecho a prohibir una *acción* ajena sobre ella. En cambio, el derecho a ejercer una actividad no supone que exista también un derecho exclusivo sobre las cosas necesarias para ejercerlo. Un ejemplo es que, en una misma parcela de tierra, tres tipos de trabajadores pueden ejercer su propia actividad, sin que deba atribuirse a ninguno derecho de propiedad sobre la misma: un agricultor que siembra y cosecha, un pastor que alimenta su rebaño entre la cosecha y la siembra, y un minero que extrae metales debajo de la parcela. Otro ejemplo es un artesano o un profesional que no es dueño ni de las herramientas ni de las materias primas. Por lo tanto, concluye Fichte, el derecho a ejercer actividades es más fundamental que el derecho a poseer cosas, porque este último supone el primero, pero no a la inversa.

2. Las dos concepciones de la propiedad mencionadas se corresponden con dos maneras de considerar la relación entre el trabajo y el derecho de participación política. La identificación de la propiedad con la posesión exclusiva de cosas atribuye ese derecho sólo a los propietarios de tierra y se lo niega a los trabajadores. En cambio, la identificación de la propiedad con el ejercicio exclusivo de actividades atribuye ese derecho sólo a los trabajadores y se lo niega a los ociosos. A fin de aclarar el contexto de esta atribución, es necesario detenerse un momento en un aspecto decisivo de esta república de los trabajadores, a saber: la concepción fichteana de la soberanía popular.

Nuestro autor presenta esta concepción en el marco de una doctrina iusfilosófica que adopta como principio metodológico el denominado “presupuesto del egoísmo universal”. Este principio prescribe a la doctrina jurídica hacer abstracción de la posible buena voluntad de los agentes de derecho y considerarlos exclusivamente motivados por intereses privados. Bajo esta exigencia metodológica, Fichte deduce del concepto de derecho los tres momentos del contrato de ciudadanía. Al ya mencionado contrato de propiedad, mediante el cual los trabajadores se distribuyen voluntariamente sus esferas de actividad, Fichte agrega, del siguiente modo, el contrato de protección y el contrato estatal.

El primer contrato tiene solo un contenido negativo, cada pactante renuncia en el mismo a lesionar el derecho de propiedad de los demás, es decir, el derecho a disponer de una esfera exclusiva para el ejercicio de su actividad laborativa. La dificultad o la carencia de este contrato se advierte tan pronto como se transgrede el pacto, es decir, se presenta el caso de la lesión del mencionado derecho. El presupuesto metodológico del egoísmo universal exige considerar este caso como paradigmático, porque nos impide atribuirle a los pactantes la buena voluntad de cumplir los pactos, es decir, de cumplir con el precepto que ordena *pacta sunt servanda*. Mediante el contrato de propiedad, los trabajadores se comprometen a restringir su actividad laborativa a una esfera, pero para que cada uno cumpla con este compromiso, debe haber una garantía de que los demás también lo cumplirán. Esta garantía sólo puede darse mediante un segundo contrato, denominado “contrato de protección”, que consiste, en verdad, en el segundo aspecto contenido en el contrato de ciudadanía. Mientras el compromiso asumido en el primer contrato consistía en no lesionar la esfera de actividad ajena, el compromiso del segundo consiste en ayudar a la víctima de esa lesión. Por lo tanto, al compromiso negativo de no lesionar le sigue el compromiso

positivo de proteger o ayudar. La fórmula del segundo contrato es: “si proteges mi derecho, yo protegeré el tuyo”.

Dado el mencionado presupuesto metodológico del egoísmo universal, propio de la ciencia filosófica del derecho, la promesa de protección pronunciada por cada contratante no se encuentra condicionada por la posible buena voluntad del prójimo para protegerlo sino por la efectiva protección que el otro le suministre. Sin embargo, el cumplimiento de esta condición contiene una dificultad insuperable. No basta con que el prójimo me haya protegido en el pasado para que yo me encuentre *jurídicamente* obligado a protegerlo ahora. La condición de la fórmula mencionada no es “si quieres proteger” ni “si protegiste”, sino “si proteges”. Por lo tanto, para que se diera la condición tendría que darse algo bastante improbable: que la víctima de la lesión me estuviera protegiendo en el mismo momento en que la sufre.

De la nulidad del segundo contrato se sigue tanto la incertidumbre del cumplimiento del primero como la necesidad de un tercero, denominado “contrato estatal”, o tercer momento del contrato de ciudadanía. Este tercer contrato instituye una nueva garantía que une la promesa de protección y su cumplimiento, separados en el segundo contrato. Esta nueva garantía no es el mero *compositum* del compromiso recíproco de auto-limitación y de protección, sino el *totum* real de una potencia infinitamente superior a la de cada contratante, capaz de resolver jurídicamente las controversias según leyes y de hacer cumplir las sentencias, denominado “poder del Estado” (*Staatsgewalt*). Las leyes indican un límite de este poder transferido por los pactantes a los magistrados. Si estos trasgreden ese límite, su poder se convierte en arbitrario, es decir, no orientado por la voluntad común expresada en las leyes, sino por el capricho de los magistrados.

Atendiendo el presupuesto metodológico del egoísmo universal, la ciencia filosófica del derecho debe contar con el abuso del poder político por parte de los magistrados y “deducir” como última garantía una institución que lo impida. Fichte la denomina “Eforato”. Los éforos fiscalizan la actividad gubernativa de los magistrados. Si encuentran que éstos han trasgredido las leyes, *deben* pronunciar una acusación o “interdicto”, mediante el cual los miembros de la comunidad son convocados a juzgar de manera inapelable y definitiva a los magistrados. La comunidad de los ciudadanos constituida como tribunal popular es, en la teoría de Fichte, la única instancia (más o menos excepcional) en la que el pueblo ejerce de manera *directa* su poder soberano.

La república de los trabajadores deducida por Fichte tiene, necesariamente, carácter representativo. Los trabajadores se convierten en ciudadanos mediante los tres contratos mencionados, es decir, distribuyéndose las esferas de sus actividades laborativas, prometiéndose asistencia recíproca contra las eventuales trasgresiones a los límites de sus esferas e instituyendo un poder estatal, al que *transfieren* la ejecución efectiva de esa protección. Gracias al carácter representativo de esta república, los trabajadores/ciudadanos, que han transferido ese poder de protección a los magistrados, conservan la soberanía porque pueden cumplir la función constitucional de un tribunal popular soberano, que juzga el ejercicio del poder político de los magistrados, cuando los éforos promueven el interdicto.

El principio de legitimación del poder político prescribe que cada ciudadano pueda vivir de su propio trabajo. Este principio sólo puede regir en una república de trabajadores, en la que se combinan de manera peculiar la representación política con la soberanía popular. Sin representación, el pueblo no podría fiscalizar y enjuiciar al poder político porque sería a la vez juez y parte. Sin soberanía popular, los magistrados podrían abusar de su poder y, por tanto, no podría garantizarse que cada ciudadano pueda vivir del fruto de su trabajo.

3. El principio de legitimación racional de una república de los trabajadores consiste en que la misma garantiza que sus ciudadanos puedan vivir de su propio trabajo. Mediante este principio, sin embargo, Fichte no reduce el trabajo a un medio o instrumento de la mera autoconservación de la vida de los individuos, ya que le asigna al mismo también una significación fundamental en el siempre posible desarrollo histórico de la naturaleza humana. Fichte precisa esta significación en unas *Lecciones sobre el destino del sabio*, dictadas en Jena en 1794. La misma puede resumirse en tres funciones que allí asigna al trabajo. La primera función consiste en evitar la contradicción entre la racionalidad y la sensibilidad humanas. Esta posible contradicción se efectiviza cuando las múltiples cosas exteriores afectan nuestra sensibilidad, de tal modo que determinan las representaciones y sentimientos que orientan nuestras acciones. Bajo esas condiciones, nuestras acciones no se encuentran determinadas por la razón sino en contradicción con ella.

El trabajo permite evitar o superar esta contradicción y tender a la concordancia de la sensibilidad con la razón, porque produce dos efectos. Por un lado, los productos del trabajo humano no son ya cosas meramente exteriores, sino el resultado de la realización voluntaria de conceptos humanos sobre cómo deberían ser las cosas. De esta manera, las representaciones y los sentimientos que se siguen de la experiencia de esos productos coinciden, de alguna manera, con la racionalidad humana. La vida humana no se desarrolla en un ámbito meramente natural, sino en un escenario producido por el trabajo humano. Por otro lado, el trabajo no sólo modifica la materia natural y la transforma en productos, sino que modifica también al propio trabajador, que adquiere habilidades y desarrolla capacidades mientras trabaja. Fichte denomina “cultura” (*Kultur*) a esta gradual transformación de la naturaleza y del ser humano gracias al trabajo, tendiente a la concordancia de la naturaleza humana consigo misma.

La segunda función que Fichte asigna al trabajo se presenta tan pronto como se reconoce el carácter *social* del trabajo humano. La adquisición de habilidades y el desarrollo de capacidades no es algo que pueda lograr un individuo aislado, sino que supone un proceso social de influencia recíproca y mutuamente aceptada de los seres humanos. Este proceso puede pensarse como la educación del género humano por el género humano, que satisface los impulsos básicos que lo distinguen de otras especies: aprender de otros y comunicar nuestros conocimientos a otros. La formación, adquirida por cada trabajador es necesariamente parcial y especializada, pero tiene, sin embargo, el significado universal de un patrimonio común de la humanidad, al que todos contribuyen y del que todos se benefician.

Por último, la tercera función que Fichte le asigna al trabajo en estas lecciones consiste en relacionar de manera particular a las distintas generaciones sucesivas que componen el desarrollo histórico del género humano. Todos los seres humanos nacen en una sociedad que ya ha transformado la naturaleza natural y la naturaleza humana mediante el mencionado proceso educativo universal de influencia recíproca. La sucesiva inserción de cada generación de seres humanos socializados en este proceso del trabajo social puede entenderse entonces como la secreta mecánica que permite, por un lado, emancipar gradualmente al género humano de la naturaleza física y, por el otro, tender a la plena coincidencia de la naturaleza humana consigo misma.

4. La idea de una república de los trabajadores que Fichte “deduce” en su doctrina del derecho político a partir de un fundamento iusnatural aparece, entonces, en el marco de una concepción antropológica más amplia, donde el trabajo adquiere una significación histórica universal en el desarrollo del género humano. Tanto esa república como esta significación parecen justificar, en buena medida, la recepción favorable y la influencia de la obra de este autor en el pensamiento socialista alemán desde

mediados del siglo XIX. Sin pretensión de exhaustividad, se presentan a continuación algunos ejemplos destacados que testimonian esta recepción.

Luego de la muerte de Hegel, algunos de sus discípulos comienzan a conectar la filosofía de Fichte con el ideario socialista. No todos los discípulos realizaron esta temprana conexión (cf. Heine, 1980). Sin embargo, la misma permitió a otros descubrir el potencial revolucionario de la filosofía política fichteana contra la reconciliación hegeliana de realidad y racionalidad, e incluso contra la crítica deficitaria de esta reconciliación (cf. Hess, 1961). Este potencial es reconocido en la asimilación filosófica de la aspiración humana a la perfección y la idea de Dios que concentra el objetivo de esa aspiración. Esta asimilación es filosófica porque esa idea se reduce, según Fichte, al principio moral por el que nuestra aspiración a la perfección se vuelve posible (cf. Hess, 1962: 10).

En este contexto el principio fichteano de la *Tathandlung* es propuesto como fundamento de una filosofía de la acción posthegeliana, y, por el otro, proyectado sobre la praxis social tendiente a la realización del socialismo ético (cf. Hess, 1962: 131-147). Esa filosofía de la acción (*Philosophie der Tat*) reconoce que la actividad espiritual del pensamiento contiene tres elementos: el pensamiento, lo pensado y la identidad de ambos elementos. Estos tres elementos se conjugan en la vida del espíritu que se produce libremente a sí mismo. Esta libertad del espíritu, sin embargo, sólo puede realizarse plenamente si es superado el dualismo tanto en el espíritu como en la vida social. Debido a este dualismo la emancipación humana sólo pudo ser realizada parcialmente. La filosofía de la acción pretende conjugar dos figuras que expresan un punto culminante de ese proceso de emancipación: Babeuf y Fichte. El primero es reconocido como el fundador del comunismo moderno, que da el primer paso para una nueva ética social en Francia. El segundo es el fundador del ateísmo moderno, porque la autoposición libre del yo absoluto reconoce como limitaciones sólo las autoimpuestas y no las fijadas por un Dios trascendente. La restauración teológico-política mantiene escindido el proceso de emancipación, de tal manera que el comunismo de Babeuf es continuado por el anarquismo de Proudhon y el ateísmo de Fichte es desarrollado consecuentemente por Feuerbach.

En este contexto Fichte es reconocido como un antecedente del pensamiento socialista porque identifica la actividad humana con la fuente inagotable de la realidad. Ningún producto de esta actividad puede limitar la espontaneidad del espíritu humano. Todo resultado finito y determinado de la actividad humana se origina en la potencia absoluta de esta espontaneidad. Gracias a este antecedente puede distinguirse la autodeterminación del espíritu libre del trabajo alienado entendido como una actividad contra la que se vuelven sus propios productos. Fichte pudo comprender la actividad humana libre como una constante autodeterminación que no limita ni agota su continuo y ulterior despliegue. El socialismo es presentado, entonces como una realización de la filosofía de la acción, cuyos principios fueron formulados por Fichte.

En el siglo XIX no sólo se reconoció a Fichte como un filósofo que aporta al socialismo una teoría de la acción humana, sino también un diagnóstico y un pronóstico sobre la función política de Alemania en la historia de Europa. Ello se debió al estancamiento de la situación de Alemania, antes de su conformación tardía de un Estado nacional, manteniéndose ésta durante siglos como un anhelo. Fichte no celebró en su tiempo el estado de cosas anterior a la invasión napoleónica e impugnó el programa de la restauración nobiliaria. Por el contrario, demostró la legitimidad de un Estado que promueva la ilustración del pueblo, que instruya a los ciudadanos en sus derechos y deberes. La legitimidad de tal Estado se justificaría en que, mediante el proceso de ilustración promovido, el orden político prepara su propia desaparición. Esa idea

regulativa orienta el proceso histórico de transformaciones constitucionales, que no pueden estar prohibidas por ninguna cláusula del contrato social.

El proceso de unificación política de Alemania se concibió como el resultado de la actividad de autorrealización del espíritu de su pueblo en la objetividad institucional y territorial, todavía dividida políticamente en pequeños y grandes principados. Esta concepción presenta ese proceso con un desarrollo que comienza en la interioridad espiritual y culmina con la objetivación institucional del espíritu. Según algunos socialistas alemanes del siglo XIX, Fichte habría captado conceptualmente este desarrollo al proponer como punto de partida filosófico al Yo activo que pone la realidad objetiva como un resultado de su acción libre. (cf. Lasalle, 1919: 65-152; Bernstein, 1913; Rahm, 1953).

En este contexto decimonónico, el idealismo de Fichte fue contrapuesto al de Schiller. Mientras éste último imagina una utopía estética con el ideal de la igualdad, el primero intenta pensar detalladamente el proceso histórico mediante el cual el conocimiento racional es transmitido y acrecentado de generación en generación, mediante un esfuerzo colectivo tendiente hacia un orden plenamente humano. A fines del siglo XVIII el pensamiento revolucionario sólo podía circular por los canales del pensamiento filosófico, en un contexto alemán que todavía no se había adaptado plenamente a las transformaciones económicas y políticas que ya habían tenido lugar en otras naciones europeas. En ese contexto, Fichte confía en el poder transformador de la educación universal, imprescindible para la formación de una ciudadanía a la altura del verdadero reino del derecho político, fundado en la libertad y la igualdad de todos los seres humanos (cf. Mehring, 1975: 91-111).

A fines del siglo XIX las diversas variantes del neokantismo vuelven a destacar el aporte de la filosofía política de Fichte al pensamiento socialista (cf. Heinz, 1997). Las razones que justifican este aporte se refieren a distintas tesis y argumentos formulados en la obra del pensador idealista. En primer lugar, pueden registrarse como aportes la tesis fichteana sobre el origen intersubjetivo de la autoconciencia, esto es la dependencia constitutiva de la subjetividad respecto de las relaciones sociopolíticas de reconocimiento recíproco en la que se encuentra inserta. Esta inserción depende de lo que Fichte denomina relación jurídica, entendida por algunos socialistas neokantianos como el modelo de la persona jurídica de la cooperativa social. La comunidad legal es el resultado de esa relación y permite la eficacia de la ley de la coherencia de la subjetividad consigo misma y de las acciones que un sujeto realiza a lo largo de su vida. Esta comunidad legal funciona como la garantía última del ejercicio del derecho de los ciudadanos al derecho a la existencia. La implementación de esta garantía se presenta bajo la forma de una economía en la que el mercado cumple una función subordinada a las necesidades de los trabajadores/ciudadanos que conforman esa comunidad (cf. Cohen 2002; Arrese Igor 2016).

En segundo lugar, el neokantismo decimonónico también reconoció el aporte de la filosofía política al pensamiento socialista sobre la conexión entre la denominada cuestión nacional y el cosmopolitismo. En ese sentido se pudo advertir que las nociones de pueblo y nación en Fichte no remiten a un contenido racial ni a la existencia de determinados linajes, sino que la unificación fáctica de un pueblo en un Estado nacional depende más bien de la existencia previa de un idioma y una historia comunes. Estos elementos preparan lentamente una comunidad del hacer y del padecer en la multitud unificada políticamente. Según esta interpretación neokantiana del pensamiento político de Fichte, el término “nación” designa una figura axiológica independiente e intermediaria entre los individuos y la humanidad, que permite compatibilizar el patriotismo con el cosmopolitismo, porque las diversas individualidades nacionales encarnan los mismos valores culturales universales (cf. Lask, 1902).

En tercer lugar, en el mismo contexto del neokantismo decimonónico se intentó establecer las características de la doctrina social fichteana considerando las afinidades y los contrastes con otras propuestas socialistas de la época. La base común compartida por todas las variantes de socialismo puede identificarse con un programa económico redistributivo derivado de una transformación de la organización social de la producción de bienes materiales. Las primeras propuestas justifican este programa recurriendo al postulado iusnaturalista de la igualdad natural de los seres humanos, presupuesta en las exigencias políticas de justicia social. Este recurso, que podría rastarse hasta un Edicto, redactado por Turgot en 1776, aparece en un proyecto de Declaración de derechos, que el diputado Target presenta a la Asamblea Nacional. En ambos documentos se encuentran conectados la garantía de los medios de existencia de los ciudadanos con la garantía del pleno empleo, tal como luego será postulada por Babeuf. En sus escritos, al igual que en los de Fichte, el trabajo de cada ciudadano es entendido como una contribución a la satisfacción de las necesidades sociales y una condición del ejercicio del derecho a la autoconservación. Sin embargo, los postulados eudemonistas sobre los que el pensador francés basa su propuesta contrastan con los principios deontológicos fichteanos.

En el caso del socialismo fichteano, las nociones de individuo y comunidad aparecen conectadas en un contexto argumentativo iusfilosófico en la figura del Estado que permite unificar en un cuerpo político a una multitud de individuos mediante las tres dimensiones del contrato, mencionadas más arriba: propiedad, protección y unión. La primera no le atribuye a cada propietario el derecho al uso exclusivo de una cosa sino una esfera para su actividad libre. El Estado racional garantiza esas esferas para que cada ciudadano pueda vivir del fruto de su propio trabajo. De allí surgen dos significados del trabajo humano presentes en la concepción social de Fichte. Por un lado, surge el significado económico de ser el único procedimiento para obtener los medios de satisfacción de las necesidades naturales y sociales. Por el otro, surge también el significado ético del trabajo consistente en un medio de desarrollo de la personalidad del trabajador y formar en ella el sentido de la dignidad humana (*cf.* Weber, 1900).

Aun habiendo otros motivos en la obra de Fichte valorados por los representantes de esa recepción, la idea de una república de los trabajadores parece tender un puente entre la tradición del contractualismo político de los siglos XVII y XVIII y el pensamiento socialista de los siglos siguientes. Un elemento constitutivo de este pensamiento consiste en concebir al trabajo como la realización de la actividad libre, que caracteriza a la naturaleza humana como su propia determinación. Otro elemento reside en la denuncia de la alienación que sufre esa actividad cuando es reducida a una mercancía, ofrecida como cualquier otra a la contingencia del mercado. La idea de una república de los trabajadores contiene, de alguna manera, ambos elementos, lo que justifica el temprano reconocimiento del contractualismo fichteano como precursor del pensamiento socialista.

## Bibliografía

- » Arrese Igor, H. A. (2016). *Derecho, intersubjetividad y justicia. En torno al pensamiento de Fichte y Cohen*. UNSAM Edita
- » Batscha, Z. (1981), Die Arbeit in der Sozialphilosophie Johann Gottlieb Fichtes. En: id., *Studien zur politischen Theorie des deutschen Frühliberalismus*. Suhrkamp.
- » Bayertz, K. (1983). Naturwissenschaft und Sozialismus: Tendenzen der Naturwissenschafts-Rezeption in der deutschen Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts, *Social Studies of Sciences*, 13, 355-394.
- » Bernstein, E. (1913). *Ferdinand Lassalle. Le Réformateur social* (trad. V. Dave). Riviere.
- » Cohen, H. (2002). *Ethik des reinen Willens*. Olms.
- » De Pascale, C. (1988), Droit à la vie. Nature et travail chez J. G. Fichte, *Archives de Philosophie*, 51, 597-612.
- » Fichte, J. G. (1794). *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. En: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, hrsg. von I. H. Fichte. Veit & Comp., 1845/1846, Band VI.
- » Fichte, J. G. (1796-1797). *Grundlage des Naturrechts*. En: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Veit & Comp. 1845/1846, Band III.
- » Fichte, J. G. (1800) *Der geschlossene Handelsstaat*. En: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Veit & Comp., 1845/1846, Band III.
- » Heine, H. (1980). *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland (1834)*, id. *Werke und Briefe V*, Aufbau Verlag.
- » Heinz, M. (1997). Die Fichte-Rezeption in der südwestdeutschen Schule des Neukantismus, *Fichte Studien*, 13, 109-129.
- » Hess, M. (1961). Die letzten Philosophen. En: id., *Philosophische und Sozialistische Schriften 1837-1850*, von A. Cornu und W. Mönke hrsg., Akademie Verlag.
- » Hess, M. (1962). *Ausgewählte Schriften*, von H. Ladermacher hrsg. Melzer Verlag.
- » James, D. (2010). Fichte's Theory of Property, *European Journal of Political Theory*, 9, 202-217.
- » Lask, E. (1902). *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. Mohr.
- » Lassalle, F. (1919). *Philosophisch-Literarische Streifzüge*, Cassirer Verlag.
- » Mehring, F. (1975). *Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*. Röderberg-Verlag.
- » Merle, J.-Ch. (1997). Notrecht und Eigentumstheorie im Naturrecht, bei Kant und bei Fichte, *Fichte-Studien*, 11, 41-61.
- » Merle, J.-Ch. (2001). Eigentumsrecht (§§ 18-19). En id., (Hrsg.). *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*. Akademie Verlag.
- » Papadopoulos, Th. (1993). *Die Theorie des Eigentums bei J. G. Fichte*. ars una Verlagsgesellschaft.
- » Ramm, Th. (1953). *Ferdinand Lassalle als Rechts- und Sozialphilosoph*. Kulturverlag Anton Hain Meisenheim.
- » Weber, M. (1900) *Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin*. Mohr.

