



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

revistafilosofia@udea.edu.co

Universidad de Antioquia

Colombia

Rendón Arroyave, Carlos Emel

DOMINIO Y SERVIDUMBRE. La crítica de Hegel a Fichte en el escrito sobre la Diferencia

Estudios de Filosofía, núm. 33, 2006

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379835778004>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

DOMINIO Y SERVIDUMBRE

La crítica de Hegel a Fichte en el escrito sobre la *Diferencia*^{*}

Por: Carlos Emel Rendón Arroyave

Universidad de Antioquia
carlosemel@yahoo.es

Resumen. *Este artículo es una revisión a la crítica que hace Hegel a la concepción de la naturaleza que subyace a la filosofía teórica y práctica de Fichte. En el escrito Diferencia entre los Sistemas de Filosofía de Fichte y Schelling (1801), Hegel dirige la reflexión hacia la relación de dominio y sometimiento que establece la filosofía de Fichte entre razón y naturaleza respectivamente. Tanto así, que ésta se convierte en la base de la deducción del derecho natural, que tiene como propósito mostrar la posibilidad de la autoconciencia y, con ésta, la de la comunidad humana en general. Hegel muestra que esta deducción de Fichte es contradictoria, y desde su crítica planteará un nuevo concepto de naturaleza.*

Palabras clave. Fichte, naturaleza, razón, derecho natural, dominio, sometimiento.

Summary. *This article is a revision of the criticism that Hegel makes to conception of nature that underlies Fichte's Theoretical and Practical Philosophy. In Hegel's Differences Between the Philosophical System of Fichte and Schelling (1801), Hegel directs his reflection to the relation between Dominance and Submission that Fichte's Philosophy establishes between Reason and Nature. And this to such a degree, that it turns out to be the base for the deduction of Natural Right, whose main purpose is to show the possibility of Auto-conscience and, with it, that of the Human Community in general. Hegel shows that Fichte's deduction is contradictory, and from his critique he will lay down a new concept of Nature.*

Key words. Fichte, Nature, Reason, Natural Right, Dominion, Submission.

La confrontación sistemática de Hegel con la “filosofía de la reflexión” se abre con su primer escrito de la época de Jena, *Diferencia entre los Sistemas de Filosofía de Fichte y Schelling* (1801).¹ El motivo desencadenante de la confrontación se insinúa ya en las líneas finales del “Prólogo”: Hegel, en efecto, proclama allí “la necesidad de una filosofía que reconcilie a la naturaleza de los malos tratos que sufre en los sistemas de Kant y Fichte y ponga a la razón misma en consonancia con la naturaleza, pero no de tal forma que la razón renuncie a sí misma o que tuviera que convertirse en una insípida imitadora de aquélla, sino en una consonancia tal que la razón se configure a sí misma en naturaleza desde su fuerza interna”.² Estas palabras dejan entrever claramente que, en el trasfondo de la confrontación de Hegel con la filosofía de la reflexión, se mueve una reformulación de la tarea y la función de la filosofía moderna, reformulación que comprende, en principio, una nueva consideración de la relación de la naturaleza y la razón: la tarea primera de la (nueva) filosofía —aquel que la hace necesaria en una determinada época— no puede ser otra que la de *reconciliar la naturaleza consigo misma*, lo cual significa, en el contexto general del escrito sobre la *Diferencia*, restituirle su vida y autonomía originarias, restablecerle su “armonía desgarrada”.³ Esta tarea presupone, ante todo, pensar la relación de la naturaleza y la razón bajo una perspectiva distinta a la instaurada por la concepción racionalista—ilustrada de la misma, en la que ya el joven Hegel, como otros contemporáneos de juventud, críticos de la filosofía de la *Aufklärung*, viera la causa de la disolución de la antigua y bella unidad de naturaleza y razón y, con ello, la causa de su total desdivinización.

* Este artículo es producto del proyecto de Investigación del programa del Doctorado en Filosofía del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

¹ Cf. Hegel, G.W.F. „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“, en: Hegel, *Jenaer Schriften 1801–1807. Werke 2*. Frankfurt, Suhrkamp, 1986, pp. 9–138. [Versión castellana: Hegel, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Madrid, Tecnos, 1990. En lo sucesivo, a menos que se indique lo contrario, citaremos esta versión].

² Hegel, *Op. cit.*, p. 9.

³ Cf. *Ibid.*, p. 18.

Ahora bien, lo que vincula la postura juvenil de Hegel ante la concepción ilustrada de la naturaleza con la postura del escrito sobre la *Diferencia*, determinada por los presupuestos de la filosofía de la identidad, es la convicción, según la cual, aquella relación se resuelve en un “dominio” o “sometimiento” de la naturaleza a manos de una razón abstracta y ajena a ella; se trata de una convicción que remonta sus orígenes al período juvenil de Hegel⁴ y que, como lo mostraremos al final de este apartado, determina la interpretación de la filosofía práctica de Fichte. Empero, en el escrito sobre la *Diferencia* este dominio no se entiende ya como el origen del proceso de desdivinización de la naturaleza, de la pérdida de su belleza y misterio, sino, más bien, como la consecuencia directa de aquella determinación de la naturaleza que según Hegel ha estado a la base de la concepción kantiana y fichteana de la misma: su determinación como simple “materia”.⁵ El llamado “maltrato” a la naturaleza no es otra cosa que su rebajamiento de la condición de “algo vivo y orgánico”, a la de “algo muerto atomizado, una materia más fluida o más resistente y más estable”,⁶ y, en consecuencia, algo susceptible de ser “modificado” por un “yo”, que se “pone” o autodetermina como contrapuesto a ella. En el caso específico de la filosofía de Fichte, esta determinación de la naturaleza como “materia muerta”, contrapuesta al yo, daría cuenta, en última instancia, del carácter defectuoso que presenta el principio mismo sobre el que descansa todo su sistema, esto es, el principio de la identidad sujeto–objeto: en tal identidad, en efecto, subsistiría la oposición no superada de ambos.⁷ Desde esta perspectiva, la crítica a la noción fichteana de naturaleza se insinúa como una crítica a la filosofía de la identidad de Fichte y, por lo tanto, como una crítica que intenta aprehender el todo de su sistema filosófico.

Esta función programática que cumple la crítica de Hegel a la noción fichteana de naturaleza en el escrito sobre la *Diferencia*, resulta particularmente determinante en su exposición crítica de la filosofía práctica de Fichte. El punto de partida lo constituye la idea según la cual, la posición negativa que le está reservada a la naturaleza en la filosofía teórica de Fichte, se radicaliza en su filosofía práctica, más concretamente, en la interpretación fichteana del derecho natural. Al inicio de la exposición del sistema práctico de Fichte, Hegel afirma: “En la exposición y en la *Deducción de la Naturaleza*, tal como se ofrece en el *Sistema del Derecho Natural*, se muestra la oposición absoluta de la naturaleza y la razón y el dominio de la reflexión en toda su dureza”.⁸ Hegel alude aquí a la deducción del mundo sensible que lleva a cabo Fichte en su obra *Grundlage des Naturrechts*, (1796) [Fundamento del Derecho Natural], y que sirve de trasfondo para la posterior deducción del concepto del derecho. La alusión de Hegel apunta, en principio, al carácter trascendental de la deducción fichteana del mundo sensible: Fichte, en efecto, parte del supuesto de que la filosofía tiene como tarea, “deducir nuestra convicción acerca de la existencia de un mundo externo a nosotros”.⁹ Esta deducción ha de ser necesariamente trascendental, pues el fundamento último o la realidad del mundo externo no descansa en él mismo, sino en el ser racional autoconsciente, el Yo, pues sólo en relación con éste aquél cobra sentido y realidad. “El filósofo trascendental tiene que suponer que todo lo que

⁴ Un sugerente análisis de la concepción juvenil de Hegel de la naturaleza y la relación que la misma guarda con su crítica juvenil al judaísmo y la ilustración, se encuentra en: Jamme, Christoph. „Hegels Naturaufassung in Frankfurt“, en: Vieweg, Klaus (ed.). *Hegels Jenaer Naturphilosophie*. München, Fink, 1998, p. 27; cf. del mismo: „„Jedes Lieblose ist Gewalt“. Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung“, en: Jamme, Christoph; Schneider, Helmut (eds.). *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*. Frankfurt, Suhrkamp, 1990, pp. 130–170; cf. Kimmerle, Heinz. „Natur und Geschichte beim Jungen Hegel“, en: Vieweg, Klaus (ed.). *Hegels Jenaer Naturphilosophie*. München, Fink, 1998, pp. 97–106. Para la concepción hegeliana de la naturaleza en los primeros años de Jena, cf. Nuzzo, Angelica. „Natur und Freiheit in Hegels Philosophie der Jenaer Zeit (bis 1803)“, en: Vieweg, Klaus (ed.). *Hegels Jenaer Naturphilosophie*. München, Fink, 1998, pp. 85–96.

⁵ Cf. *Diferencia*..., pp. 93, 95ss; 124–25ss. Hegel tiene presente, ante todo, el concepto de naturaleza que Kant desarrolla en los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, y en la *Crítica de la facultad de juzgar*, principalmente el de §§61 y ss. Para su crítica al concepto de naturaleza en Fichte tiene en cuenta, principalmente, el expuesto por éste en su filosofía práctica, particularmente en *Grundlage des Naturrechts* (1796) y *Das System der Sittenlehre* (1798); asimismo son estas las obras de Fichte a las que alude toda su crítica al sistema de éste en el escrito sobre la *Diferencia*.

⁶ Cf. *Diferencia*..., p. 93; la crítica cobija sobre todo a Fichte; alusiones a Kant en un sentido semejante se encuentran en *Op. cit.*, pp. 90, 94ss, 123ss.

⁷ Cf. *Diferencia*, pp. 68, 69, 71, 74, 77, 78, 79, 82, 86, 87, 89, 91, 92, 111, 112ss.

⁸ *Diferencia*, p. 92.

⁹ Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, *Op. Cit.*, p. 24.

es, sólo debe ser *para* un yo, y que todo lo que debe ser para un yo, sólo puede ser *a través* del yo”.¹⁰ Fichte se sirve de este supuesto para deducir la existencia del mundo a partir de un yo entendido como esencia práctica, actuante: que algo sólo pueda ser “para” y “a través” del yo, significa que sólo es en tanto es “puesto” o “producido” por éste, es decir, en tanto, es el resultado de su propia “actividad” [Wirklichkeit]. La “convicción” en la existencia del mundo externo sólo es posible, por tanto, mediante el “ponerse” (“concebirse” o “percibirse”) del yo como actuante, esto es, en la medida en que éste se autoadscriba aquella actividad productora, cuyo fundamento u origen se encuentra sólo en él mismo: la propia posibilidad de la autoconciencia radica en esta condición.¹¹ “Dado que el yo puede ponerse en la autoconciencia sólo prácticamente [praktisch], pero no puede poner nada que no sea finito, y por consiguiente, tiene que poner un límite a su actividad práctica, por eso tiene que poner un mundo fuera de sí”.¹² La deducción trascendental del mundo no tiene, por tanto, el sentido de un poner en duda la existencia del mismo —este sería, según el propio Fichte, el proceder del “idealista dogmático”—, sino el de entender que el yo mismo sólo es, en tanto se afirma o acredita como “ser racional” a través de la “actividad” productora y libre que le es inherente.¹³ “El yo no es algo que *tenga una capacidad*, no es en absoluto *capacidad* alguna, sino que es algo *actuante* [handelnd]; él es, lo que actúa, y si no actúa, no es nada”.¹⁴

La deducción trascendental del mundo a partir del yo práctico, apunta, en rigor, a una fundamentación de la idea de la libertad, entendida como autodeterminación del yo para la actividad. Ello se hace evidente no sólo en la idea de que el “ponerse del yo”, esto es, la propia conciencia de sí, es un “acto” o producto de esta actividad —“un ser racional finito no puede ponerse a sí mismo sin adscribirse una actividad libre”—, sino también en la idea de que dicha actividad es un tender del yo a superar su estar “coaccionado” y “atado” por los objetos del mundo externo —“la actividad [Tätigkeit] libre aspira a superar los objetos en la medida en que ellos la atan. Ella es, por consiguiente, actividad [Wirklichkeit] sobre los objetos”.¹⁵ La autodeterminación del yo sería, en principio, su capacidad para elevarse por sobre este estado de coacción o condicionamiento, en el que el yo se encuentra en tanto se “representa” o “intuye” el mundo fenoménico; la actividad libre opera así como una “actividad contrapuesta” a la intuición, o, en palabras de Fichte, la actividad libre es “intuición superada”: de ahí que, siguiendo la convicción fundamental de Kant, Fichte conciba en parte la libertad como una actividad a través de la cual se superan los límites inherentes a la

¹⁰ *Idem*; cf. p. 27.

¹¹ *Ibid.*, p. 18, 20. De ahí que Fichte considere como “fracasados” todos los demás intentos de deducción del yo, así, por ejemplo, el intento de deducirlo de la sola facultad de representar: en clara alusión a Kant pregunta: “Cómo pudo suponerse que mediante el enlace de diferentes representaciones, en ninguna de las cuales se encontraría el yo, si las muchas fueran reunidas, surgiría un yo. Sólo después de que el yo existe, se puede enlazar algo en él; éste, por consiguiente, tiene que existir antes de todo enlace (...). En: *Op. cit.*, p. 21. (Cf. Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. B132). Para Fichte, por el contrario, el yo que existe antes de todo enlace, el yo originario, “al que todo se carga y sujet” es el yo “práctico”, esto es, el yo actuante, volente, pues esto es lo que constituye “la raíz más íntima del yo”. En: *Idem*. Este supuesto se convertirá en el “principio de la eticidad” que Fichte expondrá poco después en su *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798), “[Sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la doctrina de la ciencia”]: allí se afirma, a modo de tesis, que “yo puedo encontrarme a mí mismo, como yo mismo, sólo como volente [wollend]”. En: Fichte. *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburg, Meiner, 1995, p. 18; cf. pp. 19–20.

¹² *Grundlage des Naturrechts*, p. 25.

¹³ Cf. *ibid.*, p. 17. La deducción del derecho natural encuentra en la idea de la “actividad libre” su eje articulador: tal deducción se cumple en tres pasos fundamentales, en cada uno de los cuales la actividad libre opera como condición de los momentos constitutivos de la llamada “relación de derecho”; así, ella es a) condición del “ponerse a sí mismo del yo”; b) condición del poner —por parte del yo— un mundo sensible externo; c) condición del poner —por parte del yo— otros seres racionales fuera de sí (cf. Fichte. *Op. cit.*, p. 17ss, 24ss, 30ss). Hegel —como lo mostraremos más adelante— hará resaltar las implicaciones que tiene la teoría fichteana de la “actividad libre” en la fundamentación de la relación de derecho, que contiene la teoría fichteana del reconocimiento.

¹⁴ *Grundlage des Naturrechts*, p. 23, (subrayado en el original). En el mismo sentido radical había afirmado Fichte poco antes: “Es por lo menos a–filosófico [unphilosophisch] creer que el yo sea algo diferente de su *hecho y su producto*”: *ibid.*, p. 22 (subrayado en el original).

¹⁵ *Ibid.*, pp. 17, 19 (subrayado en el original).

actividad teórica, una actividad, en fin, cuyo objeto no es dado o fijado: la libertad sería la esfera del obrar incondicionado y en ello radica para Fichte su necesidad. “Por consiguiente, una actividad contrapuesta a esta actividad [sic. a la actividad teórica] tendría que ser libre en consideración a su contenido; tendría que poder obrarse de esta forma o de aquella otra, o de otra diferente”.¹⁶ Este “tener que poder obrar”, comporta una doble significación: por un lado, es la forma bajo la cual el yo, entendido como yo práctico, contrarresta la causalidad inmanente al mundo fenoménico, lo cual es descrito por Fichte como la “acción recíproca” [*Wechselwirkung*], el mutuo influir de “representación” y “voluntad”, reciprocidad que funda no sólo la posibilidad del yo en general —pues este es un compuesto de “inteligencia” y “voluntad”—, sino de todo aquello que es para el yo, es decir, del mundo determinado a su obrar; por otro lado, es la forma de la libertad entendida como causalidad, que se expresa como la capacidad práctica del yo para iniciar un “efecto” [*Wirkung*] en el tiempo.¹⁷ Esta última significación no apunta en Fichte tanto a la idea de la libertad como un mundo inteligible, sustraído por entero a la causalidad inherente al mundo fenoménico, cuanto a la capacidad del yo de objetivar la forma de su obrar, en otras palabras, de hacer que la “forma” de su obrar devenga (su) “objeto”; la idea de “tener que poder obrar de esta o aquella forma” resulta inseparable de una cierta conciencia de la libertad implícita en la tendencia consciente del yo a la objetivación de su actividad. Este último significado coincide con la fórmula bajo la cual Fichte sintetizará la idea de la libertad en el contexto de la deducción del concepto del derecho: “¿Pero qué significa *ser libre*? —evidentemente, poder llevar a cabo los conceptos aprehendidos de sus acciones”.¹⁸

El mundo sensible externo constituye la esfera primera para la realización de “los conceptos aprehendidos de las acciones”; en otras palabras, es la esfera inmediata en la cual el yo se acredita, en el obrar, como esencia libre. Ahora bien, esta función que cumple el mundo en relación con la realización del concepto de libertad, se pone de manifiesto allí donde el mundo, más concretamente, la oposición originaria que media entre él y la autoconciencia, se constituye en aquello que “excita” o “requiere”¹⁹ la actividad práctica: que el yo, como lo había dicho Fichte, tenga que poner un “límite” a su actividad práctica, no tiene que ver sólo con su condición de ser racional “finito”, tiene que ver también con el hecho de que, desde el punto de vista práctico, el yo sólo puede concebirse en “oposición” y “relación” con algo otro de sí —en este caso, el mundo como un “sistema de objetos”— sólo en relación con lo cual su autodeterminación para la actividad, su libertad, adquiere un contenido propio (supuesto éste que sustentará la deducción de la “relación derecho” a partir de la noción de la autoconciencia); dicha actividad, en efecto, por sí sola, no pasaría de ser, como el intuir o representar, una cualidad formal del yo, carente en sí misma de contenido, algo, en fin, que el yo no puede poner “como tal”.²⁰ La relación del yo práctico con el mundo encuentra esta idea del mundo como lo “limitante” de la actividad práctica, en el sentido de un límite que opera como lo que requiere al yo para la actividad, su característica dominante; este rasgo tiende a sobreponerse en Fichte a la relación de tipo causal, a la luz de la cual el mundo es determinado como el *producto de la libertad del yo actuante*. No sólo la idea de la “acción recíproca”, sino también la idea misma de la actividad práctica como algo esencialmente limitado, hablarían a favor de aquella forma de relación. La misma relación de derecho —la relación que caracteriza la relación de la comunidad de seres racionales en el mundo sensible— y que Hegel expone tras esta problemática, se alza sobre este modelo previo de la relación del yo y el mundo fenoménico.

Esto último sirve a la vez para hacer resaltar la función programática que cumple la deducción del mundo en el contexto de la deducción del concepto del derecho: a la vez que sirve como fundamento de la posibilidad de la autoconciencia en general —en el sentido de que es aquello que ésta tiene que poner como límite de su actividad práctica—, constituye el tránsito hacia la deducción de aquella idea implícita en la noción misma de la autoconciencia, esto es, la idea de la comunidad. Esta posición intermedia tiene una

¹⁶ *Ibid.*, p. 19.

¹⁷ En esta segunda acepción Fichte se mueve en el contexto de las analogías de la experiencia de Kant, particularmente en la llamada analogía de la sucesión: cf. Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, B233.

¹⁸ Fichte. *Grundlage des Naturrechts*. *Op. cit.*, p. 51.

¹⁹ Esta idea estará presente sobre todo en la exposición del concepto del reconocimiento: cf. Fichte. *Op. cit.*, p. 40ss.; cf. *infra*.

²⁰ “El ser racional finito no puede poner su actividad como tal en la intuición del mundo; pues ésta debe tener por objeto no a éste [sic. el sujeto intuyente], sino más bien algo —un mundo—, que debe caer fuera de él y serle contrapuesto”. En: *Grundlage des Naturrechts*, p. 18.

significación propia: la autoadscripción por parte del yo de una actividad libre en el mundo sensible cobra su plena significación en tanto la misma es adscrita a otros seres racionales.

Como un mero recurso de la “reflexión” para explicar la autoconciencia y, por lo mismo, como un poner ésta en una oposición insuperable frente a la naturaleza, se muestra a los ojos de Hegel la deducción del mundo del *Grundlage des Naturrechts*. En su exposición de la filosofía teórica de Fichte, Hegel había intentado mostrar en qué medida el carácter que allí presenta la relación sujeto–objeto determina la índole de la relación entre el yo o el “concepto” y el mundo o la naturaleza: se trata, según Hegel, de una relación caracterizada por el primado de la subjetividad, como se pone de manifiesto en el postulado del yo absoluto, que opera como el principio de todo el sistema:²¹ la identidad es una *identidad sujeto–objeto subjetiva*, carácter éste que Hegel remonta al hecho de que en Fichte, el objeto (la naturaleza) sea lo “puesto” o “determinado” por el yo. La constitución subjetiva de la identidad es la que determina la posición negativa que le está reservada a la naturaleza en el contexto de la filosofía teórica de Fichte: “puesto que está puesta sólo por la reflexión, su autonomía está por lo mismo aniquilada y su carácter fundamental es el del estar–contrapuesto”.²² En este argumento convergen no sólo motivos de la filosofía de Schelling (a la que él se hallaba adherido por entonces y por la que tomará partido abiertamente en este escrito),²³ sino también motivos provenientes de la filosofía de lo viviente que Hegel intentara desarrollar al final de la época de Frankfurt. Así, que la autonomía de la naturaleza se haya “aniquilada” es tanto resultado del carácter unilateral que presentaría en Fichte la identidad presupuesta del sujeto y el objeto, como también y en relación con ello, expresión inmanente de la concepción de la naturaleza que subyace a la deducción fichteana del mundo: como *leitmotiv* resuena a lo largo de la exposición hegeliana la idea de que se trata una naturaleza concebida (“puesta”) por la reflexión como “objetividad absoluta”, como “finitud pura”, como algo “esencialmente muerto”.²⁴ La relación del yo con la naturaleza se revela como una relación entre una subjetividad hipostasiada y una naturaleza que, en cuanto algo meramente puesto por la misma, le está “sometida”; la identidad subjetiva de sujeto y objeto equivale, en suma, a una relación de dominio que, en el aspecto teórico, no haría más que mantener la oposición originaria de ambos extremos. Hegel atribuye a esta relación la carencia interna fundamental del sistema de Fichte, que él entiende como la no–convergencia de “comienzo” y “fin”, de “principio” y “resultado” en esta filosofía, y a lo cual remonta la diferencia esencial que existe entre el principio de esta filosofía y el principio de la filosofía de Schelling.²⁵

Hegel, como se recordará, era de la opinión de que esta relación de dominio, el “dominio de la reflexión” se mostraba “en toda su dureza” en la filosofía práctica de Fichte, concretamente en la exposición del *Derecho Natural*. Aquí, la relación de dominio se halla asimismo presente en la llamada “relación de derecho” [*Rechtsverhältnis*], que constituye para Fichte el fundamento primero de la vida en comunidad. Para Fichte, la posibilidad de la comunidad de los hombres descansa esencialmente en la autolimitación [*Selbstbeschränkung*], por parte del individuo particular, de la esfera de la libertad que le pertenece en tanto que ser racional. La autolimitación es condición de posibilidad de la libertad del otro, pues sólo en la medida en que yo restrinjo mi obrar a la esfera de acción que me corresponde, dejo al otro la posibilidad de actuar en su propia esfera. La relación de un individuo con otro se estructura sobre una lógica de la autoexclusión y la exclusión, que se convierte en garante de las libertades individuales y, en consonancia con ello, de la propia configuración de la individualidad. El argumento de Fichte al respecto reza: “Yo sólo me pongo como individuo en oposición con otro individuo determinado, en tanto *me* adscribo una esfera para mi libertad, de la cual excluyo al otro, y en tanto adscribo *al otro* una esfera, de la cual yo me excluyo”.²⁶ La idea de que yo sólo me “pongo” como individuo “en oposición” con otro individuo en tanto me atribuyo a mí mismo y al otro una esfera para la libertad, sólo resulta comprensible a la luz de la idea de la autolimitación, expuesta

²¹ “El fundamento del sistema de Fichte es la intuición intelectual, pensar puro de sí mismo, autoconciencia pura, yo=yo, yo soy; lo absoluto es sujeto–objeto y el yo es esta identidad de sujeto y objeto”. *Diferencia*, p. 57.

²² *Diferencia*..., p. 88.

²³ Cf. para ello el apartado final de la *Diferencia*, “Comparación del principio de la filosofía de Schelling y de Fichte”, p. 111ss.

²⁴ Cf. *Diferencia*..., pp. 88, 89.

²⁵ Cf. *ibid.*, p. 86, acerca de la comparación de los dos sistemas, véase el apartado final “Comparación del principio de la filosofía de Schelling y de Fichte”, p. 111ss.

²⁶ Fichte. *Op. cit.*, p. 51.

previamente por Fichte y que se convertirá, como intentaremos mostrarlo, en el blanco de la crítica de Hegel. Según Fichte, al sujeto le está indicada la esfera de su obrar: que la misma le está “indicada” significa que “en esta esfera sólo puede haber elegido el sujeto y *no el otro*”.²⁷ El derecho exclusivo —y excluyente— de obrar en la propia esfera determina la contraposición o diferenciación de esferas de acción entre los sujetos actuantes. Es el ejercicio de este derecho —un poder elegir libremente entre las posibles acciones dadas— lo que constituye al sujeto como individualidad libre y contrapuesta. La cuestión que aquí se plantea es la de cómo los individuos observan o, más concretamente, “reconocen” el límite de sus posibilidades de acción y, con ello, la inviolabilidad de las posibilidades de acción del otro. Es claro que, en el contexto del derecho natural, cada sujeto puede actuar de tal manera que con su acción sobrepase la esfera de su obrar. La hipótesis de Fichte al respecto, constitutiva de su noción del derecho natural, es la de que, el sujeto “con libertad” no traspasa la esfera de su obrar, es decir, limita su libertad —las diferentes posibilidades de actuar— “por sí mismo” [*durch sich selbst*]. La autolimitación de la libertad deviene condición de posibilidad de la libertad no sólo en el sentido negativo de un no traspasar la esfera del obrar del otro, sino en el sentido de que limitar las propias posibilidades del obrar es, de suyo, un “requerir” [*auffordern*] el obrar del otro, un *requerirlo para la actividad*;²⁸ en este sentido, la autolimitación es una instancia posibilitadora de la conciencia de la libertad que el sujeto expresaría a través de un actuar a su vez “determinado” o “condicionado” (en lo cual radicaría la primacía que, para efectos del “reconocimiento” del otro como racional, tendría el actuar sobre la mera representación o concepto formal de su libertad: “sólo el actuar es un reconocimiento común y válido”).²⁹ La esencia del derecho natural no descansaría para Fichte, a diferencia de Hobbes, en una tendencia a la conservación de las libertades elementales del individuo, inspirada en el principio de la autoconservación,³⁰ sino en la motivación *intersubjetiva* para el obrar posibilitada por la autolimitación recíproca de la voluntad. La deducción del concepto del derecho natural está destinada a mostrar, no las condiciones bajo las cuales el sujeto hace efectiva su libertad “natural”, sino las condiciones bajo las cuales, sujetos, que se “ponen” como libres, mediatizan sus respectivas formas de actuar: “derecho” [*Recht*] es para Fichte, ante todo, una “acción recíproca” [*Wechselwirkung*].³¹

El fichteano “limitarse—por—sí mismo” —que opera a modo de imperativo categórico en la construcción del reconocimiento intersubjetivo— sería considerado por Hegel, por un lado, como la negación misma de la libertad —de la libertad entendida, no como el rasgo distintivo del ser racional, sino como el carácter supremo de la relación entre seres racionales—; por otro, como una radicalización de la oposición entre una libertad, determinada esencialmente como algo “negativo”, y una naturaleza “puesta”, según él, como “algo a negar”, como “absolutamente dependiente” en el sistema de Fichte. La crítica se halla inspirada en motivos procedentes de la filosofía frankfurtiana de lo viviente, como se percibe claramente en el siguiente pasaje en el que Hegel critica la idea fichteana del autolimitarse, a la luz del *pathos* de la infinitud, la belleza y la libertad propio de lo “viviente”, de la naturaleza no sometida a la reflexión: “(...) el concepto del limitar constituye un reino de la libertad, en el cual se aniquila toda relación de la vida verdaderamente libre, infinita e ilimitada para sí misma, es decir, bella, por cuanto lo viviente está desgarrado en concepto y materia y la naturaleza cae bajo una dominación”.³² El recurrir a este modelo de interpretación le serviría a Hegel para mostrar cómo la filosofía práctica de Fichte —siguiendo literalmente la vía de la filosofía de la reflexión— postula también el dominio de la razón, el concepto o la ley, sobre la naturaleza, entendida ésta no sólo como naturaleza externa u “orgánica”, sino también como la naturaleza *sensible* del individuo particular, del “viviente”.

²⁷ *Grundlage des Naturrechts*, p. 42 (subrayado en el original).

²⁸ L. Siep considera esta noción del “requerimiento” como el fundamento de la concepción fichteana de la intersubjetividad: cf. Siep, Ludwig. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg, München, 1979, p. 29.

²⁹ Fichte. *Op. cit.*, p. 46; sobre el tema del reconocimiento en Fichte y su relación con la teoría hegeliana del reconocimiento, trataremos en un próximo capítulo de este trabajo. Acerca de la teoría del reconocimiento en Fichte, véase Wildt, Andreas. *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart, Klett–Cotta, 1982.

³⁰ Cf. Cortés, Francisco. “La ética de la autoconservación y la teoría de los deberes políticos en el *Leviatán* de Hobbes”, en: *Areté*, vol. XIV, No. 1, 2002, pp. 5–40.

³¹ Cf. Fichte. *Op. cit.*, p. 44.

³² *Diferencia...*, p. 95.

Así, Hegel parte de que la idea fichteana de la comunidad —producto, para Fichte, del reconocimiento intersubjetivo logrado—³³ representa, de suyo, una realización manifiestamente negativa de la libertad individual, dado que la comunidad deviene una condición misma de esta última: “(...) en la comunidad con otro [la libertad] ha de ser abandonada, para que sea posible la libertad de todos los seres racionales que se hallan en comunidad y la comunidad es de nuevo una condición de la libertad”, en suma, “la libertad tiene que superarse a sí misma para ser libertad”.³⁴ Que la comunidad sea “condición” de la libertad, significa que ella, antes que “una limitación de la verdadera libertad del individuo”, es, más bien, la “ampliación de la misma”.³⁵ Una interpretación literal de este argumento se vería enfrentada al problema de explicar por qué, si la comunidad representa una ampliación de la verdadera libertad del individuo, en ella, sin embargo, queda disuelto, a la luz de la interpretación de Hegel aquel carácter que Fichte reclama como constitutivo de la relación entre seres racionales, es decir, la libertad inmanente a la “acción recíproca”³⁶ de los sujetos actuantes: la dificultad de una tal interpretación se origina ante el hecho de que para Hegel, de esta comunidad —que en Fichte representa la concreción de la libertad meramente formal o posible del sujeto en la forma de una “conciencia común”—, surge del “modo más completo” la “tiranía”. “Ésta surge del modo más completo por la manera en que la libertad debe ser limitada para que la libertad de otro ser racional sea posible”.³⁷ Sin embargo, que de la comunidad surja la tiranía, no quiere decir que la comunidad misma se constituya como una tiranía frente al individuo particular como tal; Hegel se refiere, más bien, al carácter que presenta una comunidad cuyos individuos han sido privados del lado “ideal” o “indeterminado” de la libertad, es decir, de la libertad como cualidad de lo viviente, como factor de la vida. Así, la comunidad fichteana —que el propio Fichte considerara como fundada en la “inteligencia” y la “libertad”, gracias a la limitación recíproca de la libertad individual—³⁸ es, para Hegel, precisamente lo contrario de ello: se trataría de una comunidad que, a causa de la mutua limitación en que se encuentran los individuos, en la que “la limitación se ha erigido en ley”, ha devenido “intelectiva y arracional”:³⁹ “intelectiva”, porque la relación viviente de sus individuos está determinada por la “reflexión” o el “entendimiento”, cuyo producto mismo es la limitación; la limitación es consecuencia del considerar la libertad desde el punto de vista de la reflexión; “arracional”, porque el entendimiento, cuyo ámbito es la finitud, ha suplantado a la razón y ha hecho de la libertad —en sí infinita—, algo finito y, por tanto, contrapuesto (a la naturaleza). Este carácter de la comunidad se pone de manifiesto en el hecho de que, en ella, “cada relación [de los individuos entre sí] es un dominar y un ser dominado según leyes de un entendimiento consecuente”:⁴⁰ la comunidad es intelectiva y arracional porque ella es la constante actualización de esta dialéctica del “dominar y ser–dominado”, y porque ella misma resulta legitimándola, elevándola a “concepto”. La posibilidad de una relación viviente, es decir, ilimitada, bella y libre de toda racionalización, queda conjurada por el dominio que el concepto o el entendimiento ejerce sobre el todo de la comunidad, pues el libre limitarse —que Fichte concibiera como condición del obrar racional—, se extiende, según Hegel, a todos “los sentimientos de la vida” y se instaura como una “necesidad absoluta”. “Esta comunidad bajo el dominio del entendimiento no se representa de manera que ella misma tenga que darse por ley suprema (...) superar, en la verdadera infinitud de una comunidad bella, esta necesidad de la vida en la que

³³ Véase *Grundlage des Naturrechts*, pp. 47–48, donde Fichte expone de paso el concepto de “comunidad” [*Gemeinschaft*], con base en el “concepto de la individualidad”.

³⁴ *Diferencia*, pp. 95–96.

³⁵ *Diferencia*, p. 96. Según A. Nuzzo, el problema que Hegel busca resolver en su ensayo sobre el *derecho natural*, es, precisamente, el de cómo la comunidad puede constituirse en ampliación de las libertades individuales, no ya en una restricción de las mismas; esto demostraría por qué en Hegel el problema de la libertad “no pertenece a la razón práctica como tal, sino a la razón ética”, cf. Nuzzo, *loc. cit.*, p. 92. Resulta discutible, sin embargo, el punto de vista de Nuzzo, según el cual en el escrito sobre la *Diferencia* Hegel concebiría la libertad como “destrucción de la individualidad”: cf. *idem*. En ese caso, la crítica de Hegel a la idea fichteana de comunidad quedaría sin piso. Por lo demás, como intentaremos mostrarlo al final de este apartado, este punto de vista pasa por alto la defensa que, frente a una libertad entendida como factor de la reflexión, Hegel hace de la libertad entendida como determinación natural del individuo viviente; cf. *infra*.

³⁶ Hegel tiene en poco la función especulativa que tiene este concepto en la filosofía de Fichte: véase *Diferencia*, p. 93.

³⁷ *Diferencia*, pp. 96–97.

³⁸ Cf. *Grundlage des Naturrechts*, p 44.

³⁹ *Diferencia*, p. 97.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 95.

la vida es puesta por el entendimiento, y [superar] este interminable determinar o dominar”:⁴¹ lejos de ello, la comunidad se representa como carente de todo gozo, de toda alegría y espontaneidad y, en general, carente de una vida auténticamente ética: “(...) no se representa —continúa Hegel— de modo que tenga que hacer innecesarias las leyes por medio de las costumbres, los desórdenes de la vida insatisfecha por medio del goce santificado, y las trasgresiones de la fuerza oprimida por medio de una actividad posible para los grandes objetos”.⁴² Hegel, ciertamente, no aclara cómo sería posible la construcción de una tal comunidad, pero no es difícil, por otra parte, identificar el modelo que tiene presente en esta crítica: *la antigua polis griega*, que, desde sus primeros escritos, y, sin excepción, a lo largo de su filosofía práctica de la época de Jena, constituyó el ideal imperecedero de la vida ética.⁴³ La negación de toda relación libre entre sujetos racionales, por una parte, y la consolidación de una comunidad sobre la dialéctica del dominar y ser-dominado, por otro, darían cuenta, para Hegel, no sólo del carácter apórtico subyacente a la deducción fichtiana del derecho, sino también, como consecuencia directa de ello, de la imposibilidad de construir, sobre esa base, un ideal de vida ética. Y por esto último entiende Hegel en el escrito sobre la *Diferencia*, tanto la efectiva realización de la libertad individual en el todo de una comunidad, como la identificación de la voluntad del singular con la voluntad general que encarna la misma. Lo primero se halla implícito en la crítica de Hegel a la índole de la relación consigo mismo que impone la autolimitación: Hegel ve en la experiencia del limitarse, una fuente posible de escisión del hombre: limitarse significa escindirse, en el sentido de someter lo viviente, lo “indeterminado”, en una palabra, la naturaleza sensible, en el poder restrictivo del entendimiento legislador; el hombre, ciertamente, obedece a sí mismo, pero en esa misma medida resulta sometido a sí mismo: “Cuando (...) la instancia autoritaria es instalada en el seno mismo del hombre y cuando en él se contraponen absolutamente lo dominante y lo sometido, entonces la armonía interna se destruye; disgregación y escisión absolutas constituyen el ser del hombre”.⁴⁴ En uno de los escritos de juventud, se lee: “Moralidad es dependencia de mí mismo; es desgarramiento en uno mismo”.⁴⁵ Por causa de la escisión, “naturaleza” y “libertad” se convierten en dos instancias contrapuestas en el ser del hombre: la naturaleza, que Hegel entiende aquí en el sentido fichtiano de “el sistema originario determinado de impulsos y sentimientos”,⁴⁶ ha de ser lo subsumible, a fin de que el concepto (el entendimiento legislador) pueda dominar; en otras palabras; el hombre es libre en la medida que somete su propia naturaleza, el conjunto de “impulsos” y “sentimientos” a la ley del limitarse. Es en tanto producto del sometimiento de la naturaleza sensible como la libertad se instaura, frente a ella, como lo negativo: la opresión de la naturaleza se convierte así en *deber ser*, en ley del entendimiento, a la que ha de estar sujeto el obrar del hombre; el concepto *debe* dominar “aunque al punto sean extirpados de raíz la confianza, el gozo, el amor y todas las potencias de una identidad auténticamente ética”.⁴⁷ En el ámbito subjetivo, en el ser del hombre, la escisión conlleva, en esencia, a la *disolución de la identidad ética del sujeto* lo cual se evidencia, para Hegel, en la índole de la acción ética: ésta ciertamente puede ajustarse en todo a la ley del limitarse, y, en cuanto tal, ser una acción ética; pero, en cuanto su cumplimiento exige el sometimiento de las determinaciones (“potencias”) de naturaleza sensible, es ella misma una acción “muerta”, carente de “identidad”. Qué clase de fundamento subjetivo de determinación haya de ser aquel que confiera a la acción su verdadera identidad ética, es algo que Hegel tampoco especifica. No obstante, también en esta concepción se halla presente un motivo procedente de la época de Berlín y Frankfurt: el obrar del individuo sólo es libre y, en esa medida, “viviente”, en tanto tiene la naturaleza sensible del hombre el conjunto de sus inclinaciones por fundamento único de su obrar, y no cede a las exigencias de una razón (práctica), que abstraería de las condiciones concretas del obrar del individuo

⁴¹ *Ibid.*, p. 98.

⁴² *Idem*.

⁴³ Sobre este punto volveremos más adelante, cuando nos ocupemos del ensayo sobre el derecho natural. Por ahora remitimos para la temática Hegel y la polis griega a los trabajos de: Pöggeler, Otto. „Hegels Philosophische Anfänge“, en: Jamme, Christoph; Schneier, Helmut. *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, loc. cit., pp. 68–111; Ilting, Karl. „Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik“, en: *Philosophische Rundschau*. München, Karl Alberg, 1963/64, pp. 38–58; Riedel, Manfred. „Hegels Kritik des Naturrechts“, en: *Hegel-Studien*. Vol. 4. Bonn, 1967, pp. 177–204.

⁴⁴ *Diferencia...*, p. 104.

⁴⁵ Hegel. „Der Geist zum Christentums und sein Schicksal“, en : Hegel. *Friühe Schriften*. Werke 1. Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 303.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 103.

particular: el joven Hegel designaría dicho fundamento, oponiéndolo radicalmente a la razón práctica, con el nombre de “amor”.⁴⁸

Así como la autolimitación, en tanto que referida al singular, es fuente de la escisión de la identidad ética, así ella, en tanto que referida al todo de una comunidad, significa escisión de los vínculos que hacen posible la vida de la misma. Algo de esto se vio ya en la crítica de Hegel a la idea fichteana de la comunidad, y se halla presente asimismo en la crítica al Estado fichteano. Dado que aquí no hemos abordado el tema del estado en Fichte,⁴⁹ nos limitaremos a hacer resaltar algunos aspectos de esta crítica, dejando para un capítulo posterior, en el que nos ocuparemos de la dimensión ética del estado en Hegel, una exposición más acabada de la concepción fichtiana del estado. Manteniendo como blanco de su crítica la “reflexión”, Hegel designa dicho Estado como “Estado–entendimiento”: un estado en el que el individuo está sometido constantemente, en todos los movimientos y comportamientos de su vida, a la vigilancia policial del mismo.⁵⁰ Hegel ve en ello no sólo una innecesaria y perniciosa ampliación del poder del estado —un “inacabamiento del determinar”— que conduce a una crasa violación de las más elementales libertades individuales, sino, ante todo, la negación del estado como objetivación y organización particular, en un determinado *pueblo*, de la *razón*: La razón, comenta Hegel, “tiene que encontrarse explicitada a sí misma al máximo en la organización más perfecta que pueda darse a sí misma, en la configuración que se da al constituirse en un pueblo”,⁵¹ lo cual, según él, no es el caso en Fichte: pues el Estado, el “Estado–entendimiento”, “no es una organización, sino una máquina”, y el pueblo “no es el cuerpo orgánico de una vida común y rica, sino una pluralidad atomizada y enfermiza, cuyos elementos son sustancias contrapuestas, (...) elementos cuya unidad es un concepto, cuya cohesión es un dominar sin fin”.⁵² Esta descripción del estado fichteano, cuya pertinencia dejamos por ahora en suspenso, obedece a una concepción del estado que Hegel hará explícita a partir del ensayo sobre el *Derecho Natural*: la de que el estado sólo se presenta como una autoconfiguración particular de la razón en la medida en que es la *sustancia ética de los individuos actuantes*; sólo en esa medida, estos, a su vez, constituyen un pueblo. La descripción del estado fichteano contiene esta concepción bajo una doble forma: en primer lugar, en la idea, en sentido estricto un tópico del pensamiento romántico, del “estado–máquina” con la que Hegel se representa una comunidad política enteramente atomizada; en segundo lugar, en la idea del estado como una “organización” con la que los individuos se relacionarían a manera de partes constitutivas de un organismo (viviente). También aquí es necesario evocar el pensamiento juvenil de Hegel: la idea del estado–máquina procede de aquella posición crítico–anárquica que Hegel, junto con Schelling y Hölderlin, asumiera en el llamado *Primer programa de un sistema del idealismo alemán* (1796/1797), texto en el que el estado —el estado moderno— es visto como la negación misma de la libertad, dado que él, de suyo algo “mecánico”, trata “a hombres libres como a engranajes mecánicos”, en lo cual estriba la necesidad de su desaparición:⁵³ la política, en sentido moderno, quedaba por completo excluida de aquel ideal de humanidad que allí se anunciaaba, una humanidad guiada y determinada en todos sus actos por la idea rectora de la *belleza*. Con todo, la crítica al estado–máquina de Fichte tiene una intención muy distinta de la que anima al escrito sobre la *Diferencia*; pues el estado no es caracterizado de entrada como una máquina, sino

⁴⁸ Este punto de vista se halla presente a lo largo de la confrontación del joven Hegel con la filosofía moral kantiana; cf. para ello: „Der Geist zum Christentums und sein Schicksal“, *loc. cit.*, p. 274; sobre todo 297ss.

⁴⁹ Para ello véase *Grundlage des Naturrechts*.

⁵⁰ “En este ideal de estado no hay ningún acto ni movimiento que no tenga que ser necesariamente sometido a una ley, colocado bajo control inmediato y observado por la policía (...) así que, en un Estado con una constitución establecida según este principio, la policía sabe bastante bien dónde está cada ciudadano a cada hora del día y que está haciendo”: *Diferencia...*, p. 99; cf. también la nota al pie de página (pp. 99–100), en la que, “con algunos ejemplos”, Hegel muestra en detalle la función policial del estado. Hegel reiterará esta crítica en su ensayo sobre el *derecho natural*: allí el estado fichteano es concebido como algo que penetra “el ser del singular” y así destruye “la libertad civil”, lo cual sería “el más duro despotismo”. Cf. Hegel. „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften“, en: Hegel. *Jenaer Schriften 1801–1807. Werke 2*. Frankfurt, Suhrkamp, pp. 434–530, cf. p. 519. La crítica se repite en *Glauben und Wissen*, p. 128, en donde se afirma que “la individualidad se encuentra bajo la tiranía absoluta [del derecho natural]”. Cf. Hegel. *Glauben und Wissen*. Hamburg, Meiner, 1986, p. 128.

⁵¹ *Diferencia...*, p. 102.

⁵² *Idem*.

⁵³ Cf. Hegel. *Frühe Schriften...*, *loc. cit.*, p. 234.

como un estado que deviene máquina a causa del excesivo poder que, en el derecho, más concretamente, como estado de derecho, ejerce sobre la vida de sus ciudadanos; el estado maquina es el estado despótico propiamente dicho. Esto resulta inseparable de la imagen del pueblo como “pluralidad atomizada y enfermiza”: la penetración del estado en todas las formas de la vida social e individual, como trata de mostrarlo Hegel en los ejemplos del “inacabamiento del determinar”, traería como consecuencia la pérdida de relaciones basadas en la confianza y el respeto recíproco de sus ciudadanos, en suma, *la negación misma del reconocimiento intersubjetivo*.⁵⁴ La absolutización del poder del estado, y la consiguiente atomización de la comunidad, representan las formas bajo las que se concreta la escisión en el ámbito de eticidad o del “pueblo”. El contraste con la imagen de un pueblo como “el cuerpo orgánico de una vida común y rica” salta a la vista: es probable que Hegel retome aquí, una vez más, el ideal republicano de juventud, que él viera encarnado en la antigua polis griega; la vida de la polis era el único interés del ciudadano particular y este interés constituía el lazo invisible que unía, para todo tipo de empresas, a los ciudadanos entre sí: el joven Hegel veía en este lazo común e invisible, aquel *ser-uno en y con la totalidad* que representó siempre para él la máxima expresión de la eticidad individual. No obstante, se trata también allí de una metáfora que Hegel sabrá explotar en sus sucesivas caracterizaciones de las nociones de “pueblo” y “estado”: en la medida en que el pueblo es un “cuerpo orgánico” los individuos se relacionan con él a manera de miembros que, a la vez que hacen posible su funcionamiento, no pueden tener utilidad ni vida al margen de él. Esta imagen organicista del pueblo, que tiene su referente en la filosofía de la naturaleza que Hegel desarrollara a comienzos de 1800, estaría a la base de la crítica de Hegel a toda fundamentación positivista del derecho, y, con ello, a la base de su crítica al derecho natural moderno; y es, por último, la imagen que acuña su reivindicación de una relación intersubjetiva *viviente*. En este sentido cabría decir que la constitución de la “identidad ética”, no sólo del sujeto actuante, sino también de un determinado pueblo, sólo es posible en la experiencia intersubjetiva de las “potencias” (gozo, confianza, amor) vinculadas a una “relación viviente”.

A la luz de este resultado, la deducción del derecho natural, que Fichte habría emprendido con el propósito de mostrar la posibilidad de la autoconciencia y, con ésta, de la comunidad humana en general, se muestra enteramente contradictoria, pues el derecho natural, que encuentra su propia posibilidad en aquel *libre limitarse por sí mismo*, aboca finalmente, como se demuestra en la índole del estado, en “el sometimiento de los seres libres”.⁵⁵ Para Hegel, sin embargo, el derecho natural no representaría tanto la negación de la libertad como tal,⁵⁶ cuanto la *radicalización de la oposición* —que la filosofía teórica no pudo resolver— entre naturaleza y libertad: en efecto, es aquí donde —nos había dicho Hegel— esa oposición se muestra “en toda su dureza”. Esta “dureza” deja al descubierto la verdadera índole del derecho natural fichteano: “una exposición del completo dominio del entendimiento y de la servidumbre de lo viviente”.⁵⁷ Dominio del entendimiento no alude aquí sólo a aquel primado que lo subjetivo tiene frente a lo objetivo en el sistema de Fichte; “dominio” es asimismo el carácter negativo que adquiere la libertad cuando se la concibe como “lo otro” de la naturaleza: en tanto que “lo otro” de la libertad o de la razón, la naturaleza es *en sí* sólo lo finito, la materia, lo “malo”,⁵⁸ lo cual la convierte, *a priori*, en algo a negar. “Esta libertad —comenta Hegel— sólo es, en tanto niega, y sólo puede negar, mientras haya algo que ella niegue”.⁵⁹ La libertad negativa o dominante es la libertad objetivada como “concepto”, palabra que tenía para Hegel, por entonces, una significación negativa: en cuanto producto de la “Reflexión”, “Concepto” es la unidad abstracta o formal de lo diverso. “Dominio del entendimiento y servidumbre de lo viviente” quiere decir *subsunción de la diversidad de la naturaleza —tanto de la física como de la ética— en la unidad formal del concepto*. En el contexto de la filosofía teórica, este formalismo se expresa en el “poner”, por parte del filósofo trascendental, del yo = yo como fundamento de la realidad del mundo sensible. En el contexto de la eticidad, se expresa en la libertad puramente externa que encuentra el individuo en el *derecho*, el cual hace siempre abstracción de su

⁵⁴ Sobre ello ha llamado la atención Siep, quien considera que Fichte, con esta concepción del estado, incurre en una “inconsecuencia” respecto a su teoría del reconocimiento. Cf. Siep. *Anerkennung als Prinzip...*, *Op. cit.*, p. 36 y nota 37.

⁵⁵ *Diferencia...*, p. 103.

⁵⁶ “La libertad es el carácter de la racionalidad, es lo que supera en sí toda limitación y es lo supremo del sistema fichteano”. En: *Diferencia...*, p. 95.

⁵⁷ *Diferencia...*, p. 102.

⁵⁸ Esta connotación es usada frecuentemente por Hegel en su crítica a la filosofía de Fichte en *Glauben und Wissen*. Cf. Hegel. *Loc. cit.*, p. 126.

⁵⁹ *Idem*.

libertad interna⁶⁰ (los móviles subjetivos del obrar); en otras palabras: la libertad formal es la subsunción del individuo (viviente) en un concepto (el derecho) externo a él. En él se encuentra el nexo que vincula la crítica a la deducción trascendental del mundo en Fichte con la crítica a su doctrina del derecho natural.

Pese a que en la crítica de Hegel al concepto fichteano de “naturaleza” resulten por momentos decisivos los ideales ético-políticos de la época de juventud, en ella, sin embargo, se insinúa ya un concepto de naturaleza que no parece tener precedentes en su pensamiento anterior y que será desarrollado en rigor en el contexto de la filosofía de la eticidad del *Derecho Natural*: “naturaleza” designa un modo de ser de la idea ética, modo en el que ésta se expresa en el carácter natural de las relaciones y comportamientos propios de los individuos, y que constituyen los fundamentos primarios e irreductibles de la vida en comunidad. Hegel designará este modo de la eticidad como “eticidad natural”. En el escrito sobre la *Diferencia*, la idea de la eticidad natural se haya presente, por una parte, en la reivindicación del ideal de la “relación viviente”, por oposición a la relación (fichteana) del derecho y, por otra, en la defensa de la singularidad frente a la absolutización del Estado. Que la eticidad, tenga su manifestación “natural” en la singularidad como tal, es decir, considerada como “natural” o “viviente”, no ya, o no solamente, como “racional”, es la convicción que mueve a Hegel a distanciarse críticamente del concepto fichteano de naturaleza (esta convicción está a la base de la velada contraposición entre voluntad singular y voluntad general que se encuentra al final de su crítica). El “maltrato a la naturaleza” es, desde el punto de vista de la eticidad natural, la abstracción del papel que ella juega en la determinación de la voluntad del singular. En la medida en que dicha abstracción se salda a favor del concepto o del entendimiento, la eticidad del singular es, de suyo, una eticidad escindida. Hegel se impondrá como tarea la superación de esta escisión, postulando para ello la unidad de la singularidad y la universalidad como realización de la verdadera eticidad.

Bibliografía

- Cortés, Francisco. “La ética de la autoconservación y la teoría de los deberes políticos en el *Leviatán* de Hobbes”, en: *Areté*, vol. XIV, No. 1, 2002, pp. 5–40.
- Fichte, J.G. (1796). *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Alemania, Felix Meiner, 1979.
- _____. *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburg, Meiner, 1995.
- Hegel, G.W.F. „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“, en: Hegel, *Jenaer Schriften 1801–1807*. Werke 2. Frankfurt, Suhrkamp, 1986.
- _____. „Der Geist zum Christentums und sein Schicksal“, en: Hegel. *Frühe Schriften*. Werke 1. Frankfurt, Suhrkamp, 1986.
- _____. „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften“, en: Hegel. *Jenaer Schriften 1801–1807*, Werke 2. Frankfurt, Suhrkamp.
- _____. *Glauben und Wissen*. Hamburg, Meiner, 1986.
- _____. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Madrid, Tecnos, 1990.
- Ilting, Karl. „Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik“, en: *Philosophische Rundschau*. München, Karl Alberg, 1963/64, pp. 38–58.
- Jamme, Christoph. “Hegels Naturaufassung in Frankfurt”, en: Vieweg, Klaus (ed.). *Hegels Jenaer Naturphilosophie*. München, Fink, 1998.
- _____. „Jedes Lieblose ist Gewalt“. Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung“, en: Jamme, Christoph; Schneider, Helmut (eds.). *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*. Frankfurt, Suhrkamp, 1990, pp. 130–170.

⁶⁰ Cf. *Diferencia...*, pp. 102, 104; *Glauben und Wissen*, p. 128.

- Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.
- Kimmerle, Heinz. „Natur und Geschichte beim Jungen Hegel“, en: Vieweg, Klaus (ed.): *Hegels Jenaer Naturphilosophie*. München, Fink, 1998.
- Nuzzo, Angelica. „Natur und Freiheit in Hegels Philosophie der Jenaer Zeit (bis 1803)“, en: Vieweg, Klaus (ed.): *Hegels Jenaer Naturphilosophie*. München, Fink, 1998.
- Pöggeler, Otto. „Hegels Philosophische Anfänge“, en: Jamme, Christoph; Schneider, Helmut (eds.): *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*. Frankfurt, Suhrkamp, 1990.
- Riedel, Manfred. „Hegels Kritik des Naturrechts“, en: *Hegel-Studien*. Vol. 4. Bonn, 1967, pp. 177–204.
- Siep, Ludwig. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg, München, 1979.
- Wildt, Andreas. *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart, Klett–Cotta, 1982.