

*Para la paz perpetua de Kant y el Fundamento del derecho natural de Fichte: encuentros y desencuentros*¹

FAUSTINO ONCINA²

Abstract: In the *Foundation of Natural Right* Fichte showed that his three sources of inspiration were S. Maimon, J.B. Erhard and Kant's *The Perpetual Peace*. In 1796 Fichte wrote a review of Kant's work, in which he anticipated some of the ideas of this book. This paper analyses the following three aspects that are common to this review

and the *Foundation of Natural Right*: 1) The emancipation of right with respect to moral. 2) The relation between right and history. 3) The role of publicity in the concept of republican democracy. It is precisely his misunderstanding of the kantian spirit what propiciates the transition from Enlightenment to Romanticism.

A Manuel Ramos Valera, con gratitud

No hace mucho un profesor alemán, R. Brandt, propuso en el Parlamento europeo de Estrasburgo que, al menos una vez al año, se leyera en las escuelas del Viejo Continente (no estaría de más que también se hiciera en el Nuevo) el breve tratado de Kant *Para la paz perpetua*. Es llamativa y elocuente la elección de Brandt, director del *Kant-Archiv* de Marburgo y principal responsable tanto de la prestigiosa colección *Kant-Forschungen* como de la prosecución de la edición crítica de la Academia berlinesa³. Entre la gigantesca obra legada por este autor, destaca un opúsculo sin carga especulativa aparente y sin el voluminoso espesor de sus grandes libros. El tino de su elección, lejos de cualquier diletantismo y de las alharacas del venidero bicentenario, se ve corroborado por la historia efectual de dicho texto. Pertenece a un canon de obras —pocas son las elegidas— que resultan paradigmáticas para describir las metamorfosis y referencias culturales de la modernidad. Así lo entendió Fichte, que convirtió su reseña de este tratado en una anticipación

1 Este trabajo forma parte del proyecto de investigación PS 90-0090 de la D.G.I.C.Y.T. Asimismo deseo manifestar mi agradecimiento a la *Max-Planck-Gesellschaft*, que me concedió una beca para estudiar en el *Instituto Max-Planck de historia del derecho europeo* de Frankfurt a.M. durante el verano otoñal de 1993. Su director, Michael Stolleis, y Heinz Mohnhaupt fueron mis generosos anfitriones.

2 Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía. Universidad de Valencia. Blasco Ibáñez, 18. 46010 Valencia. España.

3 Noticias de este alegato las hallamos en *Information Philosophie*, 5 (1993), p. 54.

de su nueva filosofía del derecho, es decir, en un primer conato de rectificación de su temprana doctrina política, involucrada de lleno en las querellas que sucedieron a la Revolución Francesa y a sus continuos virajes.

En nuestro artículo pretendemos concentrarnos en algunos enclaves del *Fundamento del derecho natural* que manifiestan una inequívoca deuda con su reseña de *Zum ewigen Frieden* —sin afán de agotar la topografía de sus afectos y desafectos—. Hay una deuda declarada y una deuda sumergida, y de ambas queremos ocuparnos. Primeramente, abordaremos aquellos momentos, subrayados *expressis verbis* por el propio Fichte, en que su reflexión sobre el opúsculo kantiano es incorporada a su doctrina del derecho (I). A renglón seguido, dejado atrás el quicio entre una y otra (II), expondremos las omisiones —la deuda no declarada— que escoran su propuesta alternativa hacia una determinada posición, que, a nuestro entender, no se aviene plenamente con la kantiana (III).

1. La emancipación del derecho

Con la Revolución Francesa alcanzó su cenit la discusión acerca de la interrelación entre derecho y moral, espoleada por el furor constitucional que la acompañó, tan fecundo por su prolijidad como estéril por su extrema labilidad. Pero fue en la vecina Alemania donde la elucidación teórica de este tema se desarrolló de modo menos virulento, pero más profundo. La crisis del modelo wolfiano, anclado en el aristotelismo dominante en el mundo protestante, trajo consigo un replanteamiento de sus bases, empezando por la asimilación entre ambas instancias, la jurídica y la ética. La escuela kantiana, que purgó el aristotelismo wolfiano de los elementos eudemonistas malentendidos, sucumbió a algunas de sus claves. G. Hufeland y W.G. Tafinger continuaban, tal como denuncia T. von Schmalz⁴, prisioneros del principio de perfección, tan ligado al de felicidad, e incluso S. Maimon reivindicará tal principio como una premisa fundamental en la filosofía práctica⁵.

Las relaciones entre ambas disciplinas no sólo las aborda en el *FDN*, primordialmente en su *Introducción*, sino que lo hace ya en esta reseña, publicada en el *Philosophisches Journal* en 1796, y en los apuntes que tomó para otra reseña destinada a la misma revista, pero que no llegó a concluir, y que, a semejanza de una de Friedrich Schlegel aparecida en 1797 en la *Allgemeine Literatur-Zeitung*, constituía un balance crítico de las contribuciones sobre derecho natural incluidas en la gaceta de Niethammer. El título del manuscrito rezaba *Para una reseña de los Derechos Naturales destinada a la revista de Niethammer (Zur Recension der NaturRechte für das Niethammersche Journal)*. Paul Johann Anselm Feuerbach fue el mejor agrimensor de las diversas parce-

4 *Das Recht der Natur* (1791), 2ª edición, Königsberg, 1795-1804 (reimpr. Aalen, 1969, Vorrede). Se refiere no al libro de Hufeland reseñado por Kant *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts* (1785), sino a su *Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften* (1790; 2ª edición en 1795), y al de Tafinger *Lehrsätze des Naturrechts*, Tübingen, 1794.

Emplearemos las siguientes abreviaturas: *FDN* para *Fundamento del derecho natural* y *RPP* para la reseña del opúsculo kantiano *La paz perpetua*. Las obras de Kant serán citadas por la edición de la Academia berlinesa (*AK*) y las de Fichte por la de la Academia bávara (*GA*). En el caso de referirnos al *FDN* consignaremos únicamente el volumen (nº romano/nº arábigo) y la página (en arábigos).

5 Aludimos a su artículo *Ensayo de una nueva exposición del principio moral y de una nueva deducción de su realidad* de 1794 (*S. Maimon. Gesammelte Werke*, Hildesheim, 1971, vol. VI, pp. 402-453). Sus pasajes más importantes los he incluido en «Salomon Maimon: Un francotirador en el pensamiento crítico», en: *Revista Venezolana de Filosofía*, 27 (1992), p. 123 ss.

las de derecho natural que se laboraron durante estos años. Antes de consagrarse a la praxis jurisprudencial, perfiló una excelente cartografía del estado de la cuestión entre sus coetáneos. La escuela jurídica kantiana, en sus albores, se caracteriza por definir el derecho a partir de la ética con arreglo al método que Feuerbach denomina ora deducción absoluta ora deducción relativa. En los denominados *Escritos de Revolución* de 1793, Fichte se alinea en la primera, pues deducía los derechos a partir del deber; la ley moral aparecía como su único fundamento, y no había distinción explícita entre ambas disciplinas. El *estar permitido* (*Dürfen*) propio del derecho constituye una nota analítica de lo ordenado moralmente, del *deber* (*Sollen*), o pertenece al ámbito de lo *no prohibido* por la ley ética. En Fichte esa deducción contaba con agravantes al situar en la copa del árbol genealógico del derecho un *Yo* (*Selbst*) monádico que quedaba segregado del terreno social y que prescindía de la alteridad para su despliegue. El Estado no es una pieza esencial en la maquinaria de la sociedad, pues ésta también resulta superflua. Ni siquiera ha de estar presente como resorte coactivo capaz de asegurar la aplicación del derecho, sino que, a la inversa, es una amenaza contra la autonomía de cada particular, contra los derechos inalienables, encargados de preservar la personalidad moral del individuo. En el *FDN* el *Yo* abandona la forma robinsoniana y cerrada de *Selbst*, y adopta la forma no excluyente y abierta de *Ich*. La subjetividad sólo adquiere sentido entre otras subjetividades, esto es, desde la intersubjetividad. El individuo no es un axioma en el sistema deductivo del derecho, sino un concepto derivado. Los derechos originarios son meras ficciones, vacuidades sin significación real, a menos que estén garantizados por una comunidad política, por un Estado de derecho (I/3 pp. 403-404).

En dos contribuciones casi simultáneas cronológicamente, *Ensayo sobre el concepto del derecho* de 1795 y *Crítica del Derecho Natural como propedéutica para una ciencia de los derechos naturales* de 1796, P.J. Anselm Feuerbach impugna la tentativa de erigir la ley moral en la fuente (*Quelle*) del *Dürfen*, del *Erlaubtsein*, y, por tanto, del derecho. Esa deducción, enarbolada por Fichte desde 1792 hasta 1793, resulta insatisfactoria para la razón en la medida en que contiene lagunas o defectos inadmisibles que, enumerados, resume en los siguientes. Según ese proceder:

«1) no es posible ningún derecho externo [es decir, aquellos derechos que no concuerdan con lo posible moralmente].

2) no es posible ninguna distinción entre el derecho natural y la moral.

3) el derecho, que debe ser algo dado y producido por la razón (conectado positivamente con ella), se convierte en una mera negación, en algo conectado sólo negativamente con la razón [ya que es caracterizado como lo no prohibido], y es confundido con lo *justo* (*rechtem*).

4) no es posible ninguna libertad jurídica externa.

5) es imposible una demostración para los derechos de coacción»⁶.

6 *Kritik des natürlichen Rechts* (1796), reimpr. Georg Olms, Hildesheim, 1963, p. 130. Respecto a Fichte, dice: «Fichte pretende derivar el derecho a partir del estar permitido (*Erlaubtseyn*) diciendo: «Lo que está permitido (*darf*) en virtud del silencio de la ley, se llama, en la medida en que se relaciona con la ley, negativamente *no injusto* (*nicht unrecht*), y en la medida en que se relaciona con la conformidad a la ley del impulso (*Gesetzmäßigkeit des Triebes*) que así surge, positivamente *un derecho* (*ein Recht*)». Mediante esta relación, sin embargo, la negación todavía no se transforma en algo real. El impulso es legal (conforme a la ley) no significa sino que la satisfacción del impulso está permitida (*erlaubt*), no prohibida (*nicht verboten*). La negación continúa y su relación no le da ninguna realidad. Aunque el «estar permitido» (*Erlaubtseyn*) se relacione con la ley moral o con el impulso que es así legal, conforme a la ley (*gesetzmässigen*), continúa siendo un «estar permitido», es decir, una negación. Y, sin embargo, el derecho es ciertamente algo tan real y puesto positivamente en el sujeto como el deber, tal como también se infiere de una somera comparación entre ambos conceptos» (pp. 110-111). Feuerbach se refiere a la deducción que expone en el *Ensayo de una crítica de toda revelación*, que anticipa la que desarrolla en *Reivindicación de la libertad de pensamiento* (ed. cast. Tecnos, Madrid, 1986) y *Contribución destinada a rectificar el juicio del público sobre la Revolución Francesa*.

Fichte se hace eco de una tendencia que va consolidándose en estos años, y que queda perfectamente compendiada por el título del libro de Feuerbach de 1796: la constitución del derecho como una disciplina científica autónoma (I/3 p. 321). En la reseña inédita a que aludimos afirma que «tiene que ser una ciencia separada, y no un capítulo de otra ciencia»⁷. Este proceso de separación, de autonomización del derecho respecto de la moral (de la que hasta ahora era rehén o vagamente discernible) viene auspiciado por la mención que Kant hace en *Para la paz perpetua* acerca de la *lex permissiva* en las leyes civiles. Aunque, a juicio de Fichte, la alusión de Kant es imprecisa y cabría designarla como una facultad que resulta de las condiciones de tener que pensar restrictivamente una ley prohibitiva⁸, el discípulo, si bien cada vez más díscolo, la rentabiliza para deslindar la ley jurídica y la ley moral: «No se puede inferir claramente a partir del escrito citado [*Para la paz perpetua*] si Kant deduce la ley jurídica de la ley moral, tal como se hace habitualmente, o si admite otra deducción. Sin embargo, gracias a la observación sobre el concepto de una ley permisiva (*Erlaubnisgesetzes*)..., es, al menos, altamente probable que su deducción concuerde con la dada aquí.

Un derecho es, evidentemente, algo de lo que uno puede servirse o no; resulta, por consiguiente, de una ley meramente permisiva (*erlaubendes Gesetz*); y una ley es tal cuando se limita (*sich einschränkt*) solamente a una cierta esfera, de donde la facultad de juzgar concluye que fuera de la esfera de dicha ley se está libre con respecto a ella, y si no hay ninguna otra ley referida a ese objeto, es remitido pura y simplemente a su arbitrio. El permiso no reside expresamente en la ley, sino que se sigue por la interpretación de ésta a partir de su limitación (*Beschränktheit*). La limitación de una ley se muestra en el hecho de que es condicionada (*bedingt*). No se puede comprender en absoluto cómo una ley permisiva podría ser derivada de la ley moral, que ordena incondicionalmente (*unbedingt gebietenden*) y que, de este modo, se extiende a todo» (I/3 p. 324).

Fichte ha malinterpretado manifiestamente el sentido de las alusiones de Kant a la *lex permissiva*, el cual la invoca para tender un puente entre la historia y la razón, entre el derecho provisional y el perentorio⁹. Mediante tal ley Kant para mientes en la cesura inevitable entre las condiciones de

7 GA II/3 p.404. Sigue vigente, no obstante, el concepto de ciencia formulado en *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*. Así, en esta reseña inédita, y tras afirmar la necesidad de una doctrina del derecho como ciencia, añade: «¿Qué es una ciencia? Allí donde deduzco a partir de un principio (*Grundsatz*). (...) Así pues, el principio contiene en él todos los casos. Los presenta sólo según la condición principal, y la ciencia no tiene que hacer más que exponer el principio. Este principio debe, por tanto, ser probado antes, ciertamente no en el seno de ella, sino antes y en vista de la ciencia. Esto es justamente lo principal. Y ahí, lo afirmo, esto falta todavía. Si no está demostrado, todo anda a tientas en la oscuridad, pues de la demostración de tal principio depende, lo creo, el método de la demostración. Esta demostración no está proporcionada hasta que no se haya expuesto por una deducción genética» (pp. 404-405). De una manera todavía tosca, Fichte insiste en que la clave radica en hallar, por medio de una deducción genética, el fundamento de distinción que discrimina (*Unterscheidungsgrund*) deber y derecho. En estas notas descarta, por motivos diferentes, tres vías propuestas para emprender esa deducción: la de Abicht, la de Espinosa y la de Maimon (II/3 pp. 405-406). La última la hemos indicado en el trabajo mencionado en la nota 5: «Salomon Maimon: Un francotirador en el pensamiento crítico».

8 *Zum ewigen Frieden*, AK, VIII, pp. 347-348, 373 Anm.; cf. *Metaphysik der Sitten*, VI, pp. 222-223; K. Hammacher, *Über Erlaubnisgesetze und die soziale Gerechtigkeit im Anschluß an Kant, Fichte, Jacobi und einige Zeitgenossen*, en: *Erneuerung der Transzendentalphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1979, pp. 121-141 (sobre todo, p. 122 ss.).

9 Kant aduce en su opúsculo dos casos de ley permisiva que desvelan su sentido. En el primero se refiere a la prohibición de adquirir un Estado por otro mediante herencia. Teniendo en cuenta las circunstancias de su aplicación, tal ley prohibitiva contiene un permiso (*Erlaubnisse*), una autorización para «aplazar la ejecución de la norma sin perder de vista el fin,... sólo para que la restitución no se haga de manera apresurada y de manera contraria a la propia intención. La prohibición afecta, en este caso, sólo al *modo de adquisición*, que no debe valer en lo sucesivo, pero no afecta a la *posesión*, que, si bien no tiene el título jurídico necesario, sí fue considerada como conforme a derecho por la opinión pública de todos los Estados en su tiempo (en el de la adquisición putativa)». En la nota a pie de página que sigue a estas

la génesis violenta de la soberanía estatal y sus condiciones de validez jurídica. Legítima la violencia inherente a la fundación del Estado al impedir que se cuestionen las bases de la pretensión de validez del derecho constituido con la apelación a su origen. En la reseña del opúsculo kantiano Fichte ya avanzaba lo que sostiene en la *Introducción* de 1796, y se retracta de sus tesis de tres años antes, pues niega rotundamente que la ley moral sea el fundamento del derecho natural a causa del hiato insuperable entre la índole permisiva y la absolutamente categórica de ambas modalidades: «De pasada se llama la atención sobre el concepto de una *lex permissiva*. Ella es solamente posible por el hecho de que la ley no afecta a ciertos casos, a partir de lo cual se habría podido ver, así lo cree el autor de esta reseña, que la ley moral, este *imperativo categórico*, no puede ser la fuente del derecho natural, puesto que ordena incondicionalmente (unbedingt gebietet) y sin excepción; ahora bien, éste último da únicamente *derechos*, de los que se puede hacer uso o no» (RPP I/3 pp. 222-223).

Luego el derecho enuncia lo que se puede hacer en el interior de la esfera delimitada por una ley, y fuera de esta esfera el sujeto es remitido a su arbitrio, a menos que su acción corresponda a la esfera de otra ley, lo que significará para él otro derecho, esto es, lo que puede hacer cuando obra en el interior de esta esfera, sin que ello comporte que deba hacerlo. Además, el derecho no puede pretender valer categóricamente, sino de forma técnico-práctica, a saber, a *condición de que* se quiera pensar la posibilidad de la coexistencia de los seres libres: «si se pregunta por los principios según los cuales podría ser instituida una comunidad de seres libres como tales, en el caso de que se quisiera instituir semejante comunidad, habría que responder: según el concepto de derecho. Pero *que* tal comunidad deba (soll) ser instituida, no es en absoluto mostrado por eso». En la doctrina jurídica se prescinde de la obligación moral, y el derecho representa la condición técnica, el instrumento para lograr una coexistencia pacífica con nuestros semejantes y alcanzar un fin superior, la moralidad, pero no es la moralidad misma (I/3 pp. 320-322, 386).

En los *Escritos de Revolución* el derecho aparecía como corolario de la ley moral, ora como consecuencia del mandato del deber, ora como consecuencia de su silencio (esto es, de su permiso), bien como el efecto positivo, bien como el negativo de una causa común. Ahora, en cambio, se

palabras, reitera: «En lo que ahora nos ocupa, la supuesta prohibición de la ley permisiva se refiere sólo al modo de adquisición futura de un derecho (p.ej., mediante herencia), mientras que el levantamiento de la supresión, es decir, el permiso, se refiere a la posesión presente; ésta puede mantenerse por una ley permisiva del derecho natural en la transición del estado de naturaleza al estado civil como una posesión, si no conforme al derecho, *si de buena fe (posesio putativa)*» (AK VIII, pp. 347-348).

En el segundo afirma: «Son leyes permisivas (Erlaubnisgesetze) de la razón el conservar un derecho público, viciado por la injusticia, hasta tanto no esté todo maduro para una transformación completa por sí mismo o se acerque a su maduración por medios pacíficos: cualquier constitución *jurídica*, conforme al derecho, aunque sea en pequeño grado, es mejor que ninguna; una reforma *precipitada* encontraría su último destino en la anarquía». Previamente ha proporcionado dos ejemplos, aparentemente de distinto signo, pero que pretenden defender la Revolución Francesa: «Si mediante la violencia de una revolución, generada por una mala Constitución, se hubiera logrado por vías antijurídicas otra Constitución más conforme a ley, no debería *permitirse (erlaubt)* ya retrotraer al pueblo de nuevo a la antigua... Por lo que se refiere a las relaciones exteriores de los Estados, no se puede exigir a un Estado que abandone su constitución, aunque sea despótica (que es la más fuerte en relación a los enemigos exteriores), mientras corra el peligro de ser conquistado rápidamente por otros Estados; con esa finalidad debe *permitirse (erlaubt)* el aplazamiento de la realización (de las reformas) hasta mejor ocasión» (p. 373, cursiva mía). Cf. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlín, 1984, p. 63 ss. Kersting sentencia: «Es ist offenkundig, daß diese Konzeption des Erlaubnisgesetzes nichts mit der gemeint hat, die die Kantianer, Feuerbach und auch der Fichte von 1796 zum Ausgangspunkt ihrer Rechtsbegründungsunternehmungen machen» (p. 64). La elucidación de la ley permisiva que acomete R. Brandt en «Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre», donde ya no se ciñe únicamente a sus ocurrencias en *Zum ewigen Frieden*, es magistral (en: *Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel 1981*, Hrsg.v. R. Brandt, Berlín, 1982, pp. 233-285).

pone el énfasis en las marcas distintivas que enfrentan a los conceptos de derecho y deber: «La ley moral ordena categóricamente el deber; la ley jurídica tan sólo permite, pero no ordena nunca que se ejerza su derecho. Incluso la ley moral prohíbe muy a menudo el ejercicio de un derecho que, sin embargo, según reconoce todo el mundo, no deja por eso de ser un derecho» (I/3 p. 359). En el *FDN* ya no cabe hablar de deducción absoluta ni relativa del derecho a partir de la ley moral, sino que el momento jurídico es deducido como una condición de la intersubjetividad, y, por ende, de la autoconciencia. Fichte invoca el principio de coherencia erhardiano para mostrar que la exigencia de cumplir lo que establece el derecho no procede de la ley moral, sino del principio de *coherencia lógica*, de la unicidad sistemática y libre de contradicción en el pensar y en el obrar. En el §4 de la primera sección alude en reiteradas ocasiones a ese principio. Este se emplea en el contexto de la prueba de la necesidad de que el sujeto exhortado reaccione de tal manera que respete la esfera de libertad de quien constituye el origen de la exhortación. La coherencia debe producir la conexión entre *mi reconocimiento* del otro como ser libre, lo que es una condición necesaria para la autoconciencia (la racionalidad del prójimo se funda en el fenómeno externo de la corporalidad), y *mi acción* consiguiente, que ha de respetar su libertad, siendo, por tanto, una acción jurídica. En el caso del interpelante ha de suceder otro tanto, creando ese principio la misma conexión que en el sujeto interpelado, esto es, entre el reconocimiento y la acción correspondiente. Así pues, la coherencia se presenta como la ley según la cual derivamos las consecuencias del concepto de individualidad y de comunidad, y velamos recíprocamente por que los otros también efectúen esa derivación. En materia jurídica, el elemento que obliga no proviene de la ley moral, sino de la ley del pensamiento (*Denkgesetz*), y el silogismo, la lógica posee aquí una validez práctica en cuanto fundamenta la pretensión normativa del derecho. De este modo, se propicia la emancipación del derecho natural respecto a la moral, puesto que el carácter vinculante del primero es separado del deber del imperativo ético¹⁰.

Sin embargo, el carácter vinculante del principio de coherencia está en entredicho si no se inscribe dentro de una tarea moral. Puesto que las reglas de la lógica no ofrecen ninguna posibilidad de concluir una conducta práctica a partir de un conocimiento teórico, resulta que, en el tránsito de la causa al efecto, la necesidad trascendental de aquel concepto recíproco implica desde el comienzo un momento teleológico-práctico. Exhortación y reacción son pensadas no sólo como condiciones de posibilidad de la autoconciencia, sino que la comunidad determinada por la interpelación y la respuesta es al mismo tiempo una meta ética¹¹. El derecho es autónomo respecto de la moral en cuanto a su funcionamiento; pero esa autonomía no es tal en lo que se refiere a la justificación de su existencia, pues, además de recibir una «nueva sanción» por parte de la conciencia ética, la ley jurídica es necesaria para el cumplimiento de las condiciones objetivas que hacen posible la conciencia de la ley moral y, con ella, la moralidad (I/3 pp. 320, 359).

10 *FDN* I/3 pp. 353-358; cfr. mi artículo «La criteriología fichteana del derecho», en: *Estudios Filosóficos*, 118 (1992), pp. 489-492.

11 *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, GA I/3 pp. 37-41. Cf. R. Schottky, *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert (Hobbes-Locke-Rousseau-Fichte)*, München, 1962, pp. 235-236. L. Siep ha llamado también la atención sobre esta aporía en *Methodische und systematische Probleme in Fichtes 'GN'* (en: *Der transzendente Gedanke*, hrsg. v. K. Hammacher, Hamburg, 1981, pp. 297, 304). Muy recientemente ha aparecido un notable estudio colectivo sobre los primeros párrafos del *FDN* con el título *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der §§1-4 der 'Grundlage des Naturrechts' und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*. Hrsg. v. M. Kahlo, E.A. Wolff y R. Zaczky, Frankfurt a.M., 1992.

2. Discordia entre derecho e historia

Esa pretendida independencia, frente al anterior entrelazamiento de moral y derecho, entraña una doble innovación respecto a los *Revolutionsschriften*. La coacción constituye en 1793 una agresión a la conciencia de los sujetos, un obstáculo para la realización moral del individuo. El derecho de coacción del Estado es rechazado porque sólo se tiene en cuenta la eventualidad de su abuso. Sus apologetas, por contra, arguyen que, al menos, las intenciones de los soberanos siempre son benéficas (al fin y al cabo, son las intenciones de un padre con sus hijos), por muy maléficas que para los súbditos sean las consecuencias. El despotismo apela a la maldad originaria de los hombres a guisa de autojustificación. Con miras a contrarrestar esta antropología, Fichte afirma la bondad natural del hombre (GA I/1 p. 277). Apenas tres años más tarde, invierte los términos de esta afirmación, considerando al unísono la hipótesis del egoísmo universal y la necesidad de diseñar un mecanismo coercitivo capaz de frenar sus excesos sin cometerlos a su vez él mismo: «En el dominio del derecho natural la voluntad buena no tiene nada que hacer. El derecho debe observarse mediante coacción (*erzwingen*), aun cuando ningún hombre poseyese una voluntad buena, y la ciencia del derecho se propone precisamente formar semejante orden de cosas»¹².

El esquema de la argumentación lo suministran la *Apología del diablo* de J.B. Erhard y, subsidiariamente, *Para la paz perpetua* (I/3 p. 321). La idea de malignidad puede ser rentabilizada jurídicamente al establecer la posibilidad de concebir un sistema de derecho segregado de la moralidad. Con sus premisas Erhard no desemboca en la inexorabilidad de una tiranía en aras de la realización fenoménica del derecho, sino que la misma razón teórica, en alianza con nuestros impulsos, acabaría adhiriéndose a la causa de la razón práctica. El jacobino, que patrocina una concepción próxima a la del judío Maimon, se propone como horizonte el expansionismo ético, la maximización de la moralidad mediante la intercesión del derecho. La victoria del derecho sobre la malignidad, sobre la inmoralidad, lo que equivale indirectamente a un triunfo de la moralidad, parece imponerse por una dinámica intrínseca a la misma racionalidad, merced a la mayor coherencia de un ideal en comparación con el otro. En la *Apología* y en *Para la paz perpetua* no se explicita si la compatibilidad —la limitación recíproca— de los egoísmos proviene de un movimiento cuyo propulsor es interno a dicho movimiento —cuya superación es una autosuperación—, el resultado de un plan inscrito en él mismo, o si esa limitación es exigida desde fuera e impuesta mediante coacción, esto es, si es única y exclusivamente mediante la fuerza física institucionalizada (administrada por los sujetos reunidos contractualmente a través de una delegación o representación). En otros escritos Erhard apuesta por la última alternativa. En Kant este problema se transfiere a su filosofía de la historia.

Aunque el profesor de Jena no lo tematiza *expressis verbis* en su libro de 1796, apunta suficientes indicios de su rechazo a considerar la ciencia del derecho como un capítulo de la historia. En la *Nova Methodo* se distancia de un proceder que él atribuye a la filosofía de la historia de Kant:

«[El derecho natural o doctrina del derecho] se mantiene a medio camino entre la filosofía teórica y la práctica. Es teórica porque habla de un mundo tal y como debe ser encontrado. Si el fin de la razón debe ser alcanzado en un mundo moral, es necesario que exista ya un mundo jurídico mediante el cual el conflicto entre las fuerzas operantes sea reducido y limitado. Es también práctica; semejante constitución política no existe por sí misma, como es el caso de la naturaleza, sino que debe ser producida, aunque no como ocurre en la moralidad, por autolimitación, sino por

12 FDN I/3 p. 359; cf. 427, 433-434; *Vorlesungen über Platners Aphorismen. Zur Rechtsphilosophie* (1797), GA II/4 pp. 356-357.

medios externos; la constitución no puede ordenar como un imperativo, puesto que no depende de una sola voluntad, sino que surge únicamente de la reunión de varias voluntades. Esta reunión parece ser un *producto de la naturaleza* (cf. Kant, *Para la paz perpetua*). El problema de esta doctrina del derecho radica en que voluntades libres deben ser conducidas a través de un cierto *mecanismo* y sometidas a la regla que les impone una relación de cohesión y acción recíproca. En sí no existe tal *mecanismo* natural; luego depende también en parte de la libertad. La actividad por la cual los hombres producen esta constitución legal es un efecto de la reunión de la naturaleza y de la libertad» (GA VI/2 p. 264).

El derecho no es un apartado ni de la moral (de ahí que ni su obediencia ni la deducción de su concepto tengan en ella su fuente) ni de la historia (de ahí que no sea un efecto natural de la misma, ajeno a la voluntad de los hombres). En su reseña del opúsculo kantiano, inspiradora de ese proceso de autonomización de la ciencia jurídica, reitera este pensamiento y desvela su interpretación de la filosofía kantiana de la historia: «*Suplemento. De la garantía de la paz perpetua*. Ahora bien, si se puede demostrar inmediatamente (lo que es el caso) que la idea de la paz perpetua, como tarea, reside en la razón pura, ¿quién nos garantiza que será algo más que un simple concepto, que se realizará en el mundo sensible? La naturaleza misma, responde Kant, por el enlace de las cosas según su mecanismo» (RPP I/3 pp. 226-227).

Esta interpretación naturalista o providencialista de la historia, atribuida a Kant, es deudora de su querrela con W. Rehberg, que se apropió de la batería de argumentos de Edmund Burke para contrarrestar la entusiasta acogida de la Revolución Francesa en Alemania. Los burkianos hannoverianos (Hannover es la vía de entrada más propicia, en virtud de sus vínculos dinásticos con la corona británica, para las corrientes intelectuales anglosajonas) habían declarado las hostilidades entre la historia —saber redentor— y la racionalidad política —ponzoña nefasta para esta época—. En el escrito de 1793 en que Fichte propugna rectificar esta posición, señala:

«Ya que no escribimos aquí un tratado contra la historia, ponemos en una nota lo siguiente: «Nosotros nos servimos de la historia, entre otras cosas, para admirar la sabiduría de la Providencia (Vorsehung) en la ejecución de su vasto plan». Pero esto no es verdad. Vosotros queréis admirar simplemente vuestra sagacidad. Por azar se os ocurre una idea; inmediatamente pensáis que es *así* como lo haríais, si fuéis la Providencia. Con una verosimilitud mucho mayor se podría mostrar en el curso que han seguido hasta aquí los destinos de la humanidad el plan de un ser maligno y enemigo de los hombres que hubiese dispuesto todo para la mayor corrupción y miseria moral posibles de los mismos. Lo único verdadero es lo siguiente: que es dada una multiplicidad infinita, que en sí no es ni buena ni mala, sino que deviene una u otra sólo por la libre aplicación (frei Anwendung) de los seres racionales, y de hecho no llegará a ser mejor antes de que *nosotros mismos* lleguemos a serlo» (GA I/1 pp. 225-226).

Frente a los proyectos revolucionarios de un futuro ilustrado proclamado por los demócratas alemanes, los conservadores conciben el presente como el punto final e integral de un desarrollo histórico afirmativo o ven en el pasado un punto fijo ideal de una época remota dorada ya perdida en la actualidad. En el primer caso, el presente, suma acumulada de la tradición, es un estado todavía virgen, sin mácula revolucionaria; en el segundo, una transgresión de esa tradición que exige retroceder en busca de la identidad traicionada. La historia es una realidad sustantiva: la tradición, y desde aquí se determina el ser ontológico de los hombres; en ella reside nuestra esencia y hemos de dejarnos guiar por lo que somos. Los burkianos, aunque más reformistas de lo que concede Fichte, negaban la mutabilidad de las constituciones políticas apelando a la tradición. La historia ya está clausurada y las virtualidades del porvenir acotadas. Polemiza Fichte, así pues, con

un modo de pensar que pretende obtener del pasado criterios para la valoración de fenómenos políticos contemporáneos. El curso que hasta ahora ha seguido la humanidad no muestra por sí mismo ni un sentido positivo ni negativo; resulta igualmente plausible interpretarlo bien como la obra de una voluntad diabólica que persigue condenar a la especie humana a la miseria y a la corrupción, bien como la prueba de una sabia Providencia. En esa nota, el pasado aparece como un cúmulo infinito de posibilidades, como un «revoltijo» (*Durcheinander*) de acontecimientos de muy diversa índole, neutro tomado como un todo, pero que, como material de una actividad futura, puede llegar a ser bueno o malo dependiendo exclusivamente de la dirección que le marque la intervención de la libertad humana.

Luego ya en sus escritos previos a la *Doctrina de la ciencia* Fichte propende a desvincular lo moral y lo jurídico de lo histórico. Lo normativo no arranca nunca de lo positivo. La historia pasada es incompetente para juzgar la legitimidad de los eventos políticos. El individuo no depende de presupuestos históricos para su obrar moral: «El hombre puede (*kann*) lo que debe (*soll*), y cuando dice: “no puedo”, entonces es que no quiere (*will*)» (*GA I/1* p. 230). Sienta las bases de una filosofía práctica de la historia que no cede —lo que cabe tomarlo como un reproche a la filosofía de la historia de Kant de 1784 y *avant la lettre* a la sugerida en 1795— ni al designio de la naturaleza ni al plan de la Providencia la promoción del derecho. Aunque esto reclamaría elucidar la noción de naturaleza, que en Kant es polisémica, no afronta esta tarea, y tan sólo podemos constatar que aquí se insinúa una concepción de la naturaleza como obstáculo a superar, cuyo resultado constituye la historia. Aquel revoltijo, aquella «multiplicidad infinita dada», abre la posibilidad, al mismo tiempo que se convierte en exigencia, de que la actividad de los hombres diseñe su propio plan.

Dos elementos orientan su propuesta para una filosofía de la historia, elementos que Fichte se limita a citar episódicamente. En primer lugar, en el apartado II de la *Introducción* a las *Contribuciones* se propone aplicar a la historia la teoría del conocimiento de Kant, una vez ha mostrado el fracaso de quienes recurren a los datos de la experiencia pretérita para extraer principios reguladores de nuestra vida: «Es necesario que comencéis por juzgar la experiencia, que llevéis bajo ciertas unidades la diversidad que hay en ella, y a partir de ahí se obtendrán vuestras reglas. (...). ¿Cómo llegáis, así pues, a estos conceptos de unidad? No mediante el juicio de lo dado en la experiencia, puesto que la posibilidad de todo juicio los presupone (...). La experiencia en sí misma es una caja llena de caracteres lanzados desordenadamente unos sobre otros. Sólo el espíritu humano da un sentido a este caos» (*GA I/1* p. 227). Pero esta categorización de los fenómenos históricos (que en Kant estaría mediada por el uso regulativo de la idea de progreso y respondería al interés especulativo de la razón) aspira a enriquecer la psicología empírica con miras a conocer los medios más adecuados a emplear en la consecución de ciertos fines, esto es, con miras a juzgar la *sabiduría* de los medios elegidos en una constitución para alcanzar su fin final. La historia, la ciencia histórica, está al servicio de la psicología empírica.

En segundo lugar, el giro copernicano de la *KrV* (el conocimiento pretende establecer algo sobre los objetos antes de que nos sean dados, o nada puede ser atribuido a los objetos sino aquello que el sujeto pensante extrae de sí mismo) lo traduce así Fichte: «No encontraremos nunca nada en toda la historia del mundo que no hayamos introducido antes nosotros mismos; la humanidad, a través del juicio que emite sobre los acontecimientos reales, desarrolla a partir de sí misma de un modo más fácil lo que está en ella misma. Por eso, la Revolución Francesa me parece un rico cuadro sobre este gran texto: los derechos del hombre y el valor de la humanidad» (*GA I/1* p. 203).

Por un lado, las incursiones en el terreno de la filosofía de la historia pueden interpretarse como un reproche a Kant por haber sido aquí insuficientemente ‘crítico’, al invocar un presunto plan de

la Providencia o designio de la naturaleza que se sirve de la actividad del hombre. Se trata de un argumento empleado también por los burkianos para dejar intacto el ordenamiento vigente, legado de nuestros ancestros. Por otro, emerge en el capítulo I de las *Contribuciones* una reflexión en torno a la historia uncida igualmente a los intereses práctico y mixto de la razón, pues la teleología remite a una organización moral de la especie, a una idea de progreso: «La humanidad tiene necesariamente (muß), debe (soll) tener y tendrá (wird haben) sólo un único fin final, y los diversos fines que los diversos individuos se proponen para alcanzarlo, no sólo concuerdan entre ellos, sino que se ayudarán y apoyarán recíprocamente. (...). En efecto, él no llegará nunca a realizarse por completo; pero no es sólo un dulce sueño, ni una mera esperanza ilusoria; su seguro fundamento reposa en el progreso necesario de la humanidad, la cual debe (soll) aproximarse, se aproximará (wird), es necesario que (muß) se aproxime cada vez más a este fin. Ella ha abierto al fin ante vuestros ojos un pasaje; ha consumado –al precio de una dura lucha contra la corrupción que movilizó a todas las fuerzas interiores y exteriores, conjuradas para propiciar su perdición– algo que, al menos, es siempre mejor que vuestras constituciones despóticas, que tienden a la degradación de la humanidad» (I/1 pp. 253-254).

Ese progreso necesario es el fundamento seguro para las expectativas de un futuro esperanzador, de una perspectiva consoladora. Desde esa creencia en el progreso reinterpreta el curso contingente y caótico que ha seguido hasta aquí la humanidad, la amalgama de acontecimientos y datos sin tendencia ni orden, y posibilita la concepción de la historia *moral* (y ya no *natural*), destacando aquellos fenómenos relevantes (desde los pasados a los venideros, y mostrando un ejemplo del presente, la Revolución Francesa) que suponen un avance de la razón práctica. Ausente una problematización acerca de la noción de la naturaleza (pese a sus velados reproches a Kant, confirmados sin rebozo en su *RPP* y en la *Nova Methodo*), va desperezándose, empero, la exigencia de que no tenga un principio independiente, de que el hombre la construya para poder superarla como obstáculo (estamos en los aledaños de la *WL*). La historia la integran las conquistas del hombre en su forcejeo con la naturaleza, del Yo con el No-Yo: «¿Se debe, por eso, dejar completamente de lado la historia? ¡Oh, no! Sólo hay que quitarla de vuestras manos, puesto que vosotros permanecéis eternamente niños, y no podéis hacer otra cosa sino *aprender*, puesto que no sabéis más que dejaros *dar* y sois incapaces de *producir* por vosotros mismos; cuya máxima capacidad creativa no va nunca más allá de la *imitación*. Debe ser confiada al cuidado del verdadero filósofo para que os dé la prueba evidente de que en este variopinto espectáculo de marionetas que atrae a vuestros ojos con sus colores, todas las vías han sido ensayadas y ninguna ha conducido a la meta y para que ceséis, finalmente, de desacreditar su método, el método de los principios, en favor del vuestro, el de los ciegos tanteos. Debe ser confiada a su cuidado a fin de que se sirva de ella para colorear de rojo algunas letras en el alfabeto que vosotros tenéis que aprender, de modo que podáis reconocerlas de momento gracias al color, en espera de que aprendáis a reconocerlas por su forma propia y característica» (GA I/1 p. 226).

No es posible la realización histórica, *natural*, del derecho, pues la naturaleza se caracteriza por su carácter inercial, por su falta de una dinámica propia, y, en consecuencia, es incapaz de promover la limitación recíproca de las libertades¹³. Tampoco *providencial*, a causa de la usurpación que supone abandonar a una instancia foránea las riendas del propio destino. Un capítulo del derecho, y no ajeno al mismo para no mermar la autonomía buscada, deberá abordar esta cuestión, partiendo de la premisa de que es la acción práctica de los hombres, su intervención, el factor propulsor de la aplicación del derecho al mundo fenoménico. Ese capítulo corresponde a la última

¹³ *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. GA I/3 p. 66.

sección de la obra *FDN*, que abogará por una cierta organización del Estado como institución coactiva, cuyo funcionamiento asegura la plasmación sensible de la comunidad jurídica. Ese reto cuenta con referentes *republicanos*, según la *RPP*: «Dos nuevos fenómenos en la historia universal garantizan la consecución de este fin: el primero lo constituye el floreciente Estado libre norteamericano...; y el segundo la gran república de los Estados europeos. Cabe esperar con certeza que al final habrá un pueblo capaz de inscribir en la realidad la tarea, tan sencilla de resolver a nivel teórico, de la única constitución política conforme al derecho, y que, mediante el espectáculo de su felicidad, estimulará a otros pueblos a imitarlo»¹⁴.

3. Democracia tutelada: eforato versus publicidad

3.1. La falacia de los tres poderes

Fichte le priva al republicanismo kantiano de uno de sus dos baluartes: la estricta y neta división de poderes. La separación entre el ejecutivo, el legislativo y el judicial es un lastre para el objetivo que ambiciona el derecho: la realización de la libertad en el mundo sensible. Tal separación adolece de indeterminación y, por ello, erosiona la eficacia del mecanismo jurídico. El equilibrio de poderes, garantía de justicia y antídoto contra el autoritarismo para sus defensores, se torna para Fichte en una fachada hipócrita que oculta impotencia e ineficiencia. El ejecutivo deglute las atribuciones de los otros dos poderes. De esta manera, y a pesar de salvar el principio de representación, queda descartado el parlamentarismo. En cambio, Kant se muestra implacable con un parlamentarismo adulterado como el británico y propugna una independencia real del poder legislativo¹⁵.

14 *RPP* I/3 p. 228. Todas las aporías que aquí hemos ido desgranando configuran la encrucijada de la Filosofía Kantiana de la Historia, estudiada con encomiable rigor por R. Rodríguez Aramayo en los trabajos recogidos en su libro *Crítica de la razón ucrónica*, Tecnos, Madrid, 1992. El imperativo «epidológico» que propone es una tentativa de resolver el difícil acoplamiento entre la versión ético-práctica y la teórica (también denominada naturalista o providencialista) de la filosofía crítica de la historia. La formulación de tal imperativo, complemento del categórico, reza: «Obra como si todo dependiera de tu buen hacer (o dejar de hacer), confiando al mismo tiempo en que alguna otra instancia distinta de la casualidad o el ciego azar (esto es, la naturaleza, un dios providencial o el destino), y que cuenta con capacidad para ello, administrará consecuentemente tus bienintencionados esfuerzos y culminará tus afanes morales».

La filosofía fichteana de la historia entra en un cauce diferente a partir de 1800, aunque su idea axial de un «plan universal» (*Weltplan*) conserve reminiscencias de los tópicos que hemos mencionado.

15 Precisamente Kant le recriminaba al sistema británico su poco genuino parlamentarismo, en la medida en que el legislativo se dejaba engullir por el ejecutivo, para quien la pretendida separación de poderes era una mera coartada para reinar despóticamente con una falsa aura parlamentaria. El texto más rotundo lo encontramos en *El conflicto de las facultades*: «A buen seguro, ofendería a la grandeza del pueblo británico el afirmar que se halla bajo una *monarquía absoluta*, pues, bien al contrario, pretende que su constitución *limita* la voluntad del monarca por medio de las dos Cámaras del Parlamento, en tanto que representantes del pueblo, pero, como todo el mundo sabe muy bien, el influjo del monarca sobre esos representantes es tan grande e indefectible que, en dichas Cámaras, sólo se acuerda cuanto él desea y propone a través de sus ministros, aunque algunas veces propone acuerdos a sabiendas de que le serán discutidos (v.g., la trata de negros) e incluso *hace* que se le opongan, para dar una prueba de aparente libertad parlamentaria. Esta fraudulenta presentación de su naturaleza hace que no se busque una constitución verdaderamente ajustada a derecho, puesto que se cree haberla encontrado en un ejemplo ya existente y una publicidad engañosa embauca al pueblo con el espejismo de una *monarquía limitada* por leyes que dimanen de él, mientras que sus representantes, sobornados por las corruptelas, lo someten subrepticamente a un *monarca absoluto*».

El reproche de indeterminación a la división de poderes que destapa en la *RPP* (I/3 p. 225), es retomado en el *FDN*¹⁶, donde descalifica lo que en Kant era un freno al despotismo (*AK*, VIII, p. 352). Su postura implica que el ejecutivo (*exekutive*) acapara las competencias de los poderes legislativo, judicial y ejecutivo en su sentido más restringido (*ausübende*). Presenta un argumento común para los casos del legislativo y judicial, y uno más específico para el último. Respecto al primero, esa subsunción es uno de los medios necesarios para la realización del derecho; sin ella le restaría efectividad. Lo que precede a la formación del Estado es el acto de la voluntad mediante el que ha sido aceptada la ley fundamental, que, en su aspecto material, afirma que un conjunto de hombres «tiene la voluntad de vivir en común *conforme al derecho*». Esa aceptación adopta la fórmula de un contrato: «cada uno, al pronunciar estas palabras: «quiero vivir entre vosotros» se somete a *todas* las leyes justas que pueden ser dadas en este Estado». Los gobernantes, los administradores del poder ejecutivo (*exekutiven*), deben obrar de tal modo que el derecho sea respetado, es decir, deben hacer reinar el derecho. Con vistas a cumplir ese objetivo no sólo disponen del derecho de coacción, sino que también les es «confiado el cuidado de velar por los medios para la realización del derecho», la facultad de dictar normas, decretos y disposiciones, que no son «propiamente leyes, sino sólo aplicaciones más determinadas de la ley fundamental». Ahora bien, los gobernantes deberán rendir cuentas ante el pueblo de las disposiciones adoptadas, esto es, de si esa aplicación ha sido correcta (I/3 pp. 440-441).

También por esa misma razón el poder judicial está entre las prerrogativas del ejecutivo (*exekutive*). Pero hay un segundo argumento relativo a la separación ficticia entre ambos poderes (tomando entonces el ejecutivo en su sentido más restringido). Fichte tilda esa separación de *aparente* (*scheinbar*). Si el ejecutivo (*ausübende*) se reduce a ejecutar las sentencias del judicial sin posibilidad de réplica, el último goza de un poder ilimitado, y a él le corresponde aplicar la ley, siendo el ejecutivo un mero brazo ejecutor (*Vollzieher*), la fuerza física dirigida por una voluntad ajena. Si el ejecutivo tiene derecho de veto (*Einspruch*), no sólo es el ejecutor, sino también el juez mismo, puesto que en virtud de ese derecho ejecutará sólo las decisiones a las que dé su consentimiento¹⁷. Pero su negativa a aceptar una división entre las dimensiones ejecutiva, legislativa y judicial, no comporta un monopolio de todos los órganos constitucionales por parte del gobierno. Incluso la piedra de toque de la legitimidad del republicanismo, el criterio que discrimina entre una democracia deleznable («en el sentido propio o más propio de la palabra») y una democracia benefactora («en el sentido más estricto de la palabra»), consiste en la separación entre el poder ejecutivo y el Eforato, encargado este último de supervisar la correcta administración del primero (I/3 p. 440). La voluntad general, la voluntad de la comunidad se encuentra así escindida, duplicada.

En una nota a pie de página agrega: «¿Qué es un monarca *absoluto*? Aquel que cuando ordena: «¡Que haya guerra!», la hay en seguida. ¿Qué es, por el contrario, un monarca *limitado*? Aquel que ha de consultar previamente al pueblo si debe o no haber guerra y, al contestar el pueblo: «no debe haber guerra», no la hay. Pues la guerra es un estado en el que todas las fuerzas del Estado han de quedar bajo las órdenes del soberano. Ahora bien, el monarca británico ha llevado a cabo muchas guerras sin el consentimiento del pueblo para ello. Por consiguiente, este rey es un monarca absoluto, aunque no debiera ser tal de acuerdo con la constitución; sin embargo, el monarca siempre puede pasar por alto esa constitución, dado que, al dispensar todo tipo de cargos y prebendas, puede asegurarse el asentimiento de los representantes del pueblo. Claro está que semejante sistema de corrupción ha de sustraerse a la publicidad para tener éxito, ocultándose por ello bajo el muy transparente velo del secreto» (*AK*, VII, pp. 90-91; cf. pp. 88, 313-315; VI, pp. 316-317, 320-322; VIII, pp. 301, 303, 351-352; XV, n.º 1438, p. 628, n.º 1453, p. 634; XIX, n.º 8055, pp. 595-596, n.º 8077, pp. 603-612).

16 «en esa proposición parece haber algo indeterminado» (I/3 p. 440). También en las cartas a Reinhold del 4 de julio de 1797 (*GA* III/3 p. 72) y a Wagner del 9 de septiembre de ese mismo año (p. 80), se declara en contra de la separación de poderes por su indeterminación y niega que ello signifique apostar por el despotismo.

17 I/3 p. 441. Estos argumentos son reiterados en las mencionadas cartas a Reinhold y Wagner.

3.2. Síntesis imposible entre la república kantiana y la platónica

Luego las piezas maestras del juego jurídico fichteano son el poder ejecutivo *sensu lato*, único admitido por el autor, y el eforato, esto es, los magistrados y los éforos. Insistimos arriba en que Fichte acepta el principio kantiano de la representación. Tropezamos entonces con dos graves aporías. Por un lado, pretende emancipar moral y derecho, mas el segundo acaba sucumbiendo al primero, puesto que dichas piezas maestras nos abocan a una aristocracia moral; su derecho político se disuelve en un moralismo político, en una política moralista. Reproduce una estrategia típica del jacobinismo francés, descrita magistralmente por Hegel. Por otro lado, Fichte se esmera por fijar una clara cesura entre derecho y política, razón y empiria, *a priori* y *a posteriori*. La política es presentada inicialmente como un mero apéndice, como un suplemento, como un anexo (Anhang). Sin embargo, de ella acabará dependiendo la eficacia del derecho, convirtiéndose en su irremplazable válido. Esa cesura va menguando, en la medida en que la política parece exonerar al derecho de su prístino cometido: la consecución de lo que brota de la voluntad común, general¹⁸.

El elitismo en lo que atañe a la elección de magistrados y éforos —piedra angular de su arquitectónica política¹⁹—, podría ser matizado y conjurado desde una reflexión, ausente aquí, acerca del principio de publicidad. La designación de los representantes (los cómputos electorales que invoca se nos antojan vagos y vacilantes, remitiéndose a la política como clave decisoria de esta crucial cuestión) se basa, más que en el sufragio y el escrutinio, en la virtud, menudeando las pruebas de mesianismo moral. Los éforos son los «grandes hombres y los más probos»²⁰. Son seleccionados entre y por el pueblo a causa de su moralidad. El sufragio confirma la virtud, la asamblea refrenda la probidad. La elección llevada a cabo por el pueblo está dirigida, encauzada, enderezada por el criterio de la moralidad. El criterio de la mayoría se adhiere al de la pureza del corazón. Son escogidos *a través del* pueblo, y no tanto *por* el pueblo. De ahí que los éforos naturales, los «salvadores de la nación», sobresalgan por su coraje (Herz) y su virtud (Tugend).

La publicidad en Kant purga la política moral de moralismo. Fichte no alude en su reseña al principio de publicidad tal como aparece en el suplemento postrero de *Para la paz perpetua*. En su libro las menciones son impresionistas, sin un engarce con el conjunto y, en consecuencia, sin un emplazamiento preciso en su proyecto. Sus ocurrencias, sin embargo, no estarán ausentes. La deuda con Erhard se manifiesta en este punto, pero transfigurada en una traición. En el pasaje más amplio que Fichte dedica a este tema, intercala su reflexión sobre la publicidad con la de la coherencia²¹. En este sentido cabe considerar al jacobino kantiano como su precedente y referencia. En Erhard la publicidad es encajada en el principio de coherencia. Este formula una de las variantes más fecundas de aquél, pues funde el componente criterial ético-jurídico y la exigencia de participación democrática. *Publizität* engloba la *Öffentlichkeit* de las cláusulas y ordenamientos legales y el *Publikum* que integra una sociedad, y establece un flujo recíproco, una interacción sinérgica entre

18 I/3 p. 451. Incluso llega a sostener que la indagación de la mejor forma constitucional del gobierno no corresponde a la *Rechtslehre*, sino a la política (p. 442).

19 «La seguridad del todo depende de la libertad absoluta y de la seguridad personal de los éforos» (I/3 p. 453). La clave de la libertad de un Estado se encuentra en el eforato (I/4 p. 16).

20 I/3 p. 456, cf. 451, 457. En un brillante artículo J.L. Villacañas ha mostrado las afinidades del fichteísmo con el ideal tipo carismático de Weber («Fichte und die charismatische Verklärung der Vernunft», en: *Fichte-Studien*, 5 (1993), pp. 117-148).

21 I/3 p. 445-446. Más adelante comentaremos minuciosamente este pasaje. En otro lugar, sostiene que el poder injusto es débil por inconsecuente (p. 457).

representantes y representados²². En el *FDN* esa comunicación, al ser unidireccional, queda obturada, distorsionada.

Fichte delimita la democracia en sentido propio de la democracia *sensu stricto*. Como *forma regiminis* condena la primera, equiparable a la directa o asamblearia, por contrariar al derecho, puesto que «la comunidad, en lo que concierne a la administración del derecho en general, es al mismo tiempo juez y parte»²³. La democracia plebiscitaria sería repudiada por facilitar el uso terrorista de la violencia. En la deducción del derecho no se ha cancelado la premisa del egoísmo universal, del amor propio o a sí mismo (*Eigenliebe*) (I/3 pp. 432-434). La hipótesis de un pueblo de diablos continúa vigente. De ahí que la democracia directa no sea sino un catalizador de los desafueros de todos. La constitución legítima ha de ser necesariamente representativa²⁴, pero, a diferencia de Kant, esa representación no se concreta en un poder tripartito. El pueblo delega el ejercicio de la soberanía *positivamente* en los magistrados del ejecutivo, y *negativamente* en los éforos, y tras la conclusión del contrato de transferencia y la consiguiente sumisión de los súbditos (I/3 p. 452), puede ser soberano sólo de una manera mediata, indirecta. Sin embargo, la impugnación de Fichte contra la indeterminación de la constitución republicana kantiana, erigida sobre la división de poderes, alcanza también a su peculiar modo de entender el republicanismo. La incertidumbre que impera en la selección de los éforos, en su elección, y cuya solución la doctrina del derecho abandona a una ciencia bastarda, la política, nunca es completamente superada en su obra. Esto resulta especialmente grave, porque el eforato es el punto arquimédico de su derecho natural. Este déficit se encuentra conectado con una teoría aporética de la publicidad. Sorprende que tal principio no sea objeto de una discusión exhaustiva en su reseña, ya que Kant le concede un papel preeminente en tanto criterio ético-jurídico, del que el político moral ha de hacer uso imperativamente. A pesar de tal omisión, Fichte emplea *restrictivamente* el principio kantiano en el *FDN* a guisa de criterio de la administración justa del poder ejecutivo, que demanda la no-contradicción entre juicios y proceder de quienes lo detentan, la equivalencia entre sus acciones públicas y la ley:

«Pero lo que sigue proporciona un criterio seguro para determinar si el derecho es administrado como se debe. Los juicios y todo el proceder de quienes detentan el poder no pueden contradecirse jamás; así como han procedido una vez, en un solo caso, de una cierta manera, deben continuar procediendo siempre en el mismo caso de esa misma manera. Cada una de sus acciones públicas debe tomarse una ley inviolable. Esto los liga al derecho. Nunca pueden querer proceder injustamente, puesto que desde ese preciso momento deberían obrar siempre así en el mismo caso, y de ahí surgiría pronto la inseguridad más evidente. O si son constreñidos a renunciar a su primera máxima, cada uno puede ver de inmediato que su conducta fue injusta.

Para que este juicio sea posible, todas las negociaciones en el seno del poder del Estado, con todas las circunstancias y las razones de la decisión, deben, sin excepción, tener la máxima publicidad, al menos una vez que cada una ha sido concluida. Pues podría ocurrir que el poder, en los asuntos policiales, hubiera de proceder de cuando en cuando en secreto, con vistas a favorecer el fin de la seguridad pública, de cuya consecución es responsable ante la comunidad. Esto debe estarle permitido, mas, una vez conseguido este fin, ya no le está permitido mantener en secreto su proceder. Pero su fin es conseguido, cuando pronuncia la sentencia y la ejecuta» (I/3 pp. 445-446).

¿Acaso resulta así definitivo el atenuamiento sin excepción de los gobernantes a la legalidad? La

22 Este tema lo he abordado con prolijidad en la *Introducción* a mi edición de *Johann Benjamin Erhard: Apología del diablo*, Er Textos Clásicos, Sevilla, 1993.

23 I/3 pp. 439, 432, 438, 440; I/4 pp. 80-81; I/6 p. 172; III/3 p. 356; AK, VIII, pp. 351-353.

24 I/3 pp. 325, 439-442; I/4 p. 81.

intersección entre coherencia y publicidad, que en Erhard se presentaba como una alternativa *dentro* de la órbita kantiana, en Fichte termina manifestándose como una alternativa *al* kantismo. Con miras a una garantía segura de la aplicación del derecho, se transfiere la soberanía popular a un órgano constitucional, el eforato, que tiene el «derecho de inspeccionar y enjuiciar» cómo el ejecutivo administra el poder público (I/3 p. 440). A este órgano le compete decidir cuándo se produce un *status necessitatis* (Notstand) (I/3 p. 448) y, mediante el anuncio de un interdicto, de una orden de suspensión de todas las funciones gubernamentales, convocar a la comunidad como tribunal capaz de juzgar el uso legítimo o ilegítimo del poder, el cumplimiento o incumplimiento del contrato de transferencia. El eforato es una sublimación de la soberanía popular y una figura refleja del sabio (Gelehrten), del filósofo platónico. Pero ¿es plausible que el pueblo reunido emita un juicio unívoco, monocorde (einstimmiges) sobre el ejecutivo y el eforato, e incluso se adhiera unánime (einmütigen) a un llamamiento a sublevarse? Un insoslayable dilema se esconde en esta (para Fichte) interrogación retórica: O bien el pueblo posee una facultad de discernimiento madura y siempre activa, y, en consecuencia, el eforato es superfluo, al controlar la opinión pública misma el ejercicio del poder, o no posee dicha facultad y precisa éforos, razón por la cual no existe la certeza de que la comunidad congregada tome una decisión justa. Paradójicamente, la democracia deshauciada, la directa, la asamblearia, que significa un atentado contra el derecho, acaba convirtiéndose en la tabla de salvación, pero al mismo tiempo, según las premisas fichteanas, en la autodestrucción, de la constitución legítima, de la democracia republicana.

En el borrador de una carta al emperador Francisco II de 1799 volvió a abordar esta temática, aunque de una manera deshilvanada. Aquí la «opinión pública» se transforma en «el verdadero éforo», en la principal garantía de un gobierno «según conceptos racionales de derecho», pero ella se reduce a la «libertad de prensa»²⁵. Las numerosas apelaciones de Fichte a lo largo de su vida a la publicidad, al público, al pueblo, a la comunidad, a la nación, son siempre ambiguas y vacilantes. En la cima de esta constelación conceptual hallamos siempre una aristocracia de sabios, un eforato. En los trabajos de 1796 que comentamos ocurre otro tanto. A este consejo de «sabios y virtuosos» le corresponde la misión de trocar un agregado amorfo políticamente, una masa exaltada de súbditos, en un pueblo de ciudadanos, en una comunidad de individuos responsables²⁶. Los éforos representan institucionalmente la opinión pública, y existe el peligro continuo de que usurpen el juicio del público. El reverso de la activación del eforato es la desactivación del pueblo. En 1812 Fichte reconocerá que el nudo gordiano de la *Doctrina del derecho* reside en solventar la cuestión relativa a cómo surge «un público formado y capaz de formarse a sí mismo»²⁷, es decir, en la formación de un juicio autónomo de los ciudadanos.

4. Conclusión

¿Cuál es el ideal del ciudadano en el *FDN*? La ciudadanía se acredita mediante nuestro rol de elector y de contribuyente fiscal, y la recompensa por el cumplimiento de este papel es la inviola-

25 *Fichtes Briefentwurf An den Kaiser Franz II. aus dem Jahre 1799*, en: *Transzendentalphilosophie als System*, hrsg. v. A. Mues, Hamburg, 1989, pp. 313-320.

26 I/3 pp. 226, 439, 447-448, 452. Kant se aleja del platonismo político en el *Suplemento segundo. Artículo secreto para la paz perpetua* (AK VIII, pp. 368-369).

27 J.G. Fichte, *Rechtslehre*, hrsg. v. H. Schultz y R. Schotky, Hamburg, 1980, pp. 153-154. Cf. J.-Ch. Merle, «La déduction du concept de droit chez Fichte. L'évolution de la *Doctrina du droit* de 1796 à 1812», en: *Cahiers de philosophie politique et juridique*, 21 (1992), pp. 61-87.

bilidad de nuestra propiedad merced a la protección del Estado (I/4 p.16-18). El ejercicio de nuestra soberanía se consuma con la entrega del voto y la declaración de impuestos. Estos fenómenos que confirman nuestra soberanía y que, sin una consideración crítica, pueden confirmar igualmente fenómenos de alienación, agotan la conciencia política del ciudadano. Tal indigencia afloraba también en la relación entre gobernantes y gobernados. La institución nuclear dentro de la democracia benefactora es el eforato, cuyo proceder debe someterse a una observación permanente. Ahora bien, por mor de la máxima eficacia, los órganos constitucionales de control deberían multiplicarse infinitamente. La realización del derecho fracasa entonces por un *regressus ad infinitum*. Añadiremos otro serio revés. Fichte parte de la inmadurez del pueblo para atenerse a la voluntad general. De ahí se sigue la perentoriedad de establecer mecanismos de disuasión y de represión de todas sus desviaciones. Las funciones administrativas de la policía (Polizei) se decantan hacia las represivas e incluso terroristas. Simultáneamente, la comunidad asume la responsabilidad de decidir qué proceder, el de los ejecutores o el de los éforos, es justo. Si el cumplimiento del derecho requiere la vigilancia extrema de la libertad del individuo, la sospecha generalizada, nos hallamos frente a una utopía negativa. Únicamente la violencia policial puede mantener unido el *totum* del pueblo.

Aun cuando este autor reitera la completa determinabilidad del concepto de su constitución política, hemos desvelado una serie de indeterminaciones. Deambula entre el concepto cerrado y la idea abierta, entre el juicio determinante y el reflexionante. Fichte concede la posibilidad de error de la voluntad general (en sus representantes y en la nación reunida), de que su decisión sea injusta *materialiter*. A este propósito es y continuará siendo la constitución perfecta una idea, «mientras la razón de los seres finitos sea finita y no descienda a la tierra el infinito mismo y resuelva nuestros conflictos, la materia del Estado, el reino efectivo de la justicia pura»²⁸.

La política se presenta en *El Estado comercial cerrado* como apéndice al derecho natural. A ella le concierne encarar el problema de la elección de los éforos, pero aquí vuelve a esquivarlo. La política se transfigura en planificación económica. Ya en el *FDN* menudean conceptos que enlazan con su libro de 1800. El concepto de propiedad tiende un puente entre derecho y economía política. Este concepto híbrido mienta la reciprocidad, la intercambiabilidad entre orden jurídico y orden económico. El derecho se propone la delimitación de las esferas de acción económicas, la división del trabajo. El Estado, y primordialmente los hombres sabios y virtuosos que ocupan su cúspide, determinan verticalmente un orden estamental y las formas de vida unilaterales resultantes, lo que genera nuevas aporías y a su vez nuevas tentativas de solución por parte de Fichte.

Hemos preterido aquí un denso capítulo del *FDN* dedicado a la *aplicabilidad* del derecho. Partiendo de los principios supremos de la *Doctrina de la ciencia*, el Yo, el No-Yo y su dialéctica limitativa, culmina la deducción de la intersubjetividad, transmutada en una deducción del derecho, con la búsqueda de una criteriología empírica del sujeto jurídico. Este se distinguirá por poseer una figura humana, una corporeidad articulada de tal suerte que le permita una movilidad infinita, a diferencia de los restantes animales, cuyo repertorio de movimientos se halla acotado por su base instintiva²⁹. Pero si sólo caber adscribir derechos a los seres dotados de una corporeidad móvil hasta

28 GA III/3 p.72.

29 El interés por dar acogida al reconocimiento del prójimo en el derecho natural no procede de Kant, ni tampoco de su opúsculo de 1795, sino del escepticismo pirroniano, ejemplificado en Maimon. Se inserta en un tema más amplio, relativo al fundamento de la representación, sí abordado por Kant en su correspondencia con Marcus Herz (AK, X, p. 130). La representación siempre presupone una oposición entre el Yo y el No-Yo. La frontera entre el idealismo y el realismo depende de la localización del fundamento de la representación, sea en el Yo, sea en el No-Yo. El No-Yo no sólo comprende el mundo natural, sino que también puede referirse al mundo social, a la sociedad. El No-Yo puede ser

el infinito, su uso, en virtud de la hipótesis diabólica que hace de los hombres criaturas egoístas, puede tornarse abuso e impedir el ejercicio de sus derechos por los otros sujetos. En suma, la viabilidad del derecho pelagra si no logra evitar el recurso fraudulento a la coerción. La aplicabilidad ha de ser apuntalada por un segundo apartado consagrado a la *aplicación*, que adopta la forma del *derecho del Estado o derecho político (Staatsrecht)*. En discusión con *Para la paz perpetua* de Kant, elabora su alternativa a la idea de república. Aunque acepta el principio de la representación, rechaza la división de poderes, asumiendo también el ejecutivo las funciones legislativa y judicial. Frente a este macropoder se sitúa un contrapoder, el eforato, encargado de supervisar si las actuaciones del ejecutivo se avienen al derecho y de convocar al pueblo en caso contrario. Hemos examinado los pasos de su razonamiento y denunciado sus traspies.

El organigrama fichteano no consigue salvar graves deficiencias, que amenazan su objetivo final. Si, de un lado, execra la democracia directa por su carácter despótico y antijurídico, de otro, le cede a ella *in extremis* la virtualidad de resolver el eventual litigio entre el ejecutivo y el eforato. Si, por un parte, dispone una serie de resortes institucionales para impedir la incertidumbre de la revolución popular, por otra, ésta constituye el momento regenerador del sistema. Un pueblo inmaduro se convierte por ensalmo en maduro y en el canon de la legitimidad. Por último, una filosofía que, fiel al idealismo, deslinda escrupulosamente lo *a priori* y lo *a posteriori*, razón y empiria, derecho y política, borra paulatinamente esta frontera, depositando en lo segundo la clave del quiliasma de lo primero.

(Septiembre, 1994)

un *alter ego*. La propia estructura especulativa de la *Doctrina de la ciencia* reclamaba y proponía, en contra de lo que opinaban sus adversarios, una reflexión *filosófica* acerca de la intersubjetividad. Esta reflexión se desarrolla a través de una doble vía. La primera, menos conocida que la otra, reproduce una polémica estelar de la época: el origen del lenguaje. Herder ya subrayó el descuido que Kant había brindado a la filosofía del lenguaje. Fichte procuró introducir el lenguaje en la fundamentación de la intersubjetividad desde su *Wissenschaftslehre*. El lenguaje se convierte así en una nota característica del ego y, por ende, del alter ego. La otra marca distintiva de la personalidad es la corporeidad. La interpersonalidad se desenvuelve en el mundo sensible como un encuentro de cuerpos móviles. Kant marginó esta cuestión en detrimento de la eficacia tanto del imperativo categórico como de la ley jurídica.