

El reconocimiento de derechos y de capacidades en la teoría fichteana del derecho natural

Héctor Oscar Arrese Igor

Universidad Pedagógica de la Provincia de Buenos Aires

Resumen: En este trabajo intento reconstruir la argumentación desarrollada por Fichte en su obra *Fundamento del derecho natural*, de 1796/1797, en orden a fundamentar la necesidad de un reconocimiento de capacidades y de derechos por parte del otro, para que el yo pueda constituirse como autoconciencia. También considero las críticas que ha recibido la teoría fichteana por parte de diferentes intérpretes contemporáneos, poniendo a prueba la consistencia de la misma a la luz de estas argumentaciones.

Palabras clave: Yo; reconocimiento; autoconciencia; Fichte; capacidades; derechos

Abstract: "The Recognition of Rights and Capabilities in Fichte's Theory of Natural Right". In this paper I try to reconstruct the arguments developed by Fichte in his work *Foundations of Natural Right* (1796/1797), in order to support the necessity of a recognition of capabilities and rights by the other, so that the self can constitute itself as self-consciousness. I also take into account the criticisms the fichtean theory has received by many contemporary interpreters, testing its consistency in the light of these arguments.

Key words: Self; recognition; self-consciousness; Fichte; capabilities; rights

Johann G. Fichte ha desarrollado una teoría del reconocimiento de derechos y de capacidades en su *Grundlage des Naturrechts*, de 1796 y 1797. El instrumental conceptual desarrollado en esta obra ha influido poderosamente en pensadores posteriores, tales como Georg W. F. Hegel. Considero que la importancia sistemática e histórica de la teoría fichteana amerita una consideración más detenida. En este trabajo intentaré reconstruir la teoría fichteana del reconocimiento de capacidades, mostrando a su vez cómo funciona en el ejemplo concreto de la comunicación lingüística. Luego examinaré algunas críticas que ha sufrido esta concepción por parte de intérpretes contemporáneos, poniéndola a prueba a la luz de estos argumentos. En un segundo momento estudiaré la deducción fichteana de la relación legal, así como algunas objeciones relevantes que ha sufrido en los últimos años. De este modo, creo que estaremos en condiciones de hacer un balance en torno a la teoría fichteana del reconocimiento.

I. El reconocimiento de capacidades

La idea fichteana del yo implica que el sujeto está en relación consigo mismo por medio de su actividad espontánea, por lo cual no puede ser descrito al modo de los objetos que se dan en el mundo sensible¹. La razón de esto es que el yo es autoconciencia práctica, es decir, consiste en una concepción estable y permanente de sí mismo como un locus de agencia libre, capaz de proponerse fines y de tener la voluntad de realizarlos². Como bien señala Allen Wood, para Fichte la autoconciencia del agente racional no consiste solamente

¹ Cf. Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, en: Fichte, I. H. (ed.), *Johann Gottlieb Fichte: Sämtliche Werke*, Berlín: Walter de Gruyter, 1971, p. 17; Stolzenberg, J., “Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewusstseins”, en: Högrefe, W., *Fichtes Wissenschaftslehre. Philosophische Resonanzen*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1995, p. 75.

² Cf. Clarke, J. A., “Fichte and Hegel on Recognition”, en: *British Journal for the History of Philosophy* 17, 2, (2009), p. 368; Kloc-Kontolowicz, J., “Gegenseitige Anerkennung als Grundlage des Rechtsstaates: Kant und Fichte”, en: Asmuth, Ch., *Transzendentalphilosophie und Person*, Bielefeld: *Leiblichkeit-Interpersonalität-Anerkennung*, 2007, p. 257; Neuhofer, F., “Fichte and the Relationship between Right and Morality”, en: Breazale, D. y T. Rockmore (eds.), *Fichte. Historical Contexts/Contemporary Controversies*, Nueva Jersey: Humanities Press International, 1994, p.163; Neuhofer, F., “The Efficacy of the Rational Being (First Proposition: § 1)”, en: Merle, J. Ch. (ed.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, *Klassiker Auslegen*, 24 (2001), Berlín: Akademie Verlag, pp. 40-45.

en la capacidad de distinguirse de los objetos externos, sino que también exige poder referir requerimientos y exigencias hacia sí mismo. Esto es posible a su vez si el yo puede distinguir entre las opciones prácticas que le están abiertas y que expresan su mismidad auténtica y aquellas que no. Mi identidad como agente no consiste solo en estados mentales momentáneos, sino también en proyectos perdurables y compromisos prácticos³.

Para explicar cómo es posible la autoconciencia, Fichte parte del análisis de la acción de proponerse como fin el conocimiento de un objeto en el mundo sensible. Con este objetivo en mente, se detiene en los elementos constitutivos del concepto del fin de la acción de conocer, es decir en el yo y su objeto correlativo. El yo pareciera ser el punto de partida adecuado para la demostración, porque el objeto solo puede ser explicado a partir de la actividad libre y originaria del yo. Sin embargo, el yo nunca puede ser tomado aisladamente del objeto, porque se trata de la libertad de un ser finito, que solo puede ser ejercida si se le otorga concreción en un contenido determinado y limitado. Dicho de otro modo, la libertad como espontaneidad del yo solo puede ser realizada en cuanto está sujeta a las leyes del mundo sensible. Por lo tanto, no puede pensarse el objeto a partir de una actividad previa del yo.

La única alternativa que parece quedarle a Fichte es fundamentar la libertad del yo a partir del objeto. Pero este es un camino sin salida, porque el objeto puede ser explicado solo si se supone que la autoconciencia está dada de antemano, lo que en realidad debería ser el objeto de la demostración y no su presupuesto. El yo se explica, entonces, a partir del objeto y el objeto a partir del yo, en una argumentación de tipo circular. En ambos casos, debe presuponerse que la autoconciencia está activa antes de poder mostrar sus condiciones de posibilidad, lo que es inaceptable. Por eso Fichte dice que “cada momento posible de la conciencia está condicionado por otro momento previo, y la autoconciencia es presupuesta como algo real en la explicación de su posibilidad. Se puede explicar solo por medio de un círculo; por lo tanto no se puede explicar de ninguna manera, y parece algo imposible”⁴.

³ Cf. Wood, A., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 79-80.

⁴ “Also ist jeder mögliche Moment des Bewusstseins, durch einen vorhergehenden Moment desselben, bedingt, und das Bewusstseyn wird in der Erklärung seiner Möglichkeit schon als wirklich vorausgesetzt. Es lässt sich nur durch einen Zirkel erklären; es lässt sich sonach überhaupt nicht erklären, und erscheint als unmöglich” (Fichte, J.G., *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, p. 30. Cf. Düsing, E., *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*, Colonia: Verlag für Philosophie Jürgen

Para salir de este círculo argumentativo, Fichte opta por abandonar el esquema hermenéutico sujeto-objeto, postulando otro correlato intencional para el yo⁵. Si el correlato del yo no puede ser un objeto, entonces debe ser otro yo. El procedimiento de Fichte consiste en presentar una disyunción exclusiva, y luego rechazar uno de los miembros de la misma. Finalmente, declara como válida la única opción que ha quedado en pie.

Fichte soluciona el círculo vicioso en la explicación de la autoconciencia integrando los elementos en conflicto (la libertad del yo y la dependencia del objeto) de un modo “dialéctico” en una unidad superior. Esta unidad a la que Fichte arriba no es otra que la “determinación a la autodeterminación”, que implica la dependencia del yo respecto de un objeto exterior (determinación) y la autodeterminación (porque depende de la espontaneidad absoluta del yo)⁶.

Pero la demostración no acaba aquí, ya que Fichte también se ocupa de las consecuencias que se desprenden de este nuevo esquema interpretativo, a fin de mostrar su plausibilidad. La autoconciencia es posible, entonces, gracias a una cierta relación entre el yo y un otro yo, es decir, por medio de una relación intersubjetiva⁷. Se trata de la unión sintética entre dos subjetividades o capacidades de ejercer una eficacia libre, o sea de conocer objetos del mundo sensible. Los dos sujetos se unen sintéticamente porque ambos forman una totalidad que va más allá de cada uno tomado por separado y que, a la vez, los incluye a ambos.

Sin embargo, la solución que Fichte propone parece contradictoria, porque el sujeto y el objeto deben tener rasgos bien marcados para hacer posible la autoconciencia. Mientras que el sujeto debe limitar de alguna manera su espontaneidad originaria para poder realizar cualquier acción, porque se trata de un ser finito, el objeto es la instancia que pone restricciones a la libertad del yo, y la encauza. Pero el otro es igual al yo, por lo que no queda claro cómo podría ejercer la función de objeto sin perder su subjetividad⁸. Por otro

Dinter, 1986, p. 249; Stolzenberg, o.c., pp. 79-80; Binkelman, Ch., *Theorie der praktischen Freiheit. Fichte-Hegel*, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 2007, pp. 113-114).

⁵ Cf. Stolzenberg, o.c., p. 80.

⁶ Cf. Fichte, J.G., *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, § 3, p. 33; Schmidt, H-J., *Politische Theorie und Realgeschichte. Untersuchungen zu Johann Gottliebs Fichte praktischer Philosophie (1793-1800)*, Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, 1977, pp. 99-100.

⁷ Cf. Fichte, J.G., *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, § 3, p. 32.

⁸ La tensión entre el punto de vista del sujeto y el del objeto se da también en el concepto de tarea (*Aufgabe*) en la *Wissenschaftslehre nova Methodo*. Al respecto, ver: Crone, K., *Fichtes Theorie konkreter Subjektivität. Untersuchungen zur Wissenschaftslehre nova methodo*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, p. 139.

lado, si la relación intersubjetiva está llamada a provocar la realización de la autoconciencia, entonces el otro debe limitar la libertad del yo, poniendo en marcha al mismo tiempo toda su creatividad y libertad originarias. Es decir, debe tratarse de una limitación que en realidad destrabe y libere la libertad de acción ilimitada del yo.

Fichte intenta solucionar este problema mediante la determinación de la relación intersubjetiva -que constituye la autoconciencia- entendida como una relación de exhortación (*Aufforderung*), en la que el otro insta al yo a la realización de su eficacia libre en el mundo sensible⁹. De este modo, la autoconciencia es posible gracias a que la determinación del otro promueve la autodeterminación del yo. El objetivo de la relación de exhortación es que el yo pueda acceder a la autoconciencia, sin la cual no es posible la acción. Pero el yo no puede acceder a la autoconciencia luego de haberse determinado a la acción, porque en este caso debería presuponer una acción previa, acción que no es conciente de haber realizado. Se trata de la acción de proponerse la meta que luego llevará a cabo. De este modo, el sujeto sería conciente de sí mismo como un sujeto que existe previamente a la acción, al modo del substancialismo dogmático.

Por lo tanto, el yo debe devenir autoconciente en el momento mismo en que se está determinando a sí mismo a la acción¹⁰. La relación de exhortación culmina justamente cuando el sujeto realiza la acción y toma conciencia de su racionalidad en ese momento. La exhortación se presenta bajo la forma de un deber (*Sollen*)¹¹. Esto es experimentado por el yo como un mandato proveniente desde fuera, de un impulso externo (*Anstoß*) que lo mueve a despertarse del estado de inacción¹².

⁹ Cf. Fichte, J.G., *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, § 3, p. 33. Acerca de este concepto en la *Wissenschaftslehre nova Methodo*, cf. Radrizzani, I., *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte. Des Principes a la Nova Methodo*, París: Libraire Philosophique J. Vrin, 1993, pp. 162-164; Crone, o.c., p. 129; sobre su relación con la teoría de Hebert George Mead, cf. Stolzenberg, o.c., pp. 81-82; puede verse una comparación con el caso de los niños lobo de Midnapore, en: Taver, K., "Interpersonalität. Von den Wolfskindern zu den *Thatsachen des Bewusstseins von 1810/11*", en: *Fichte-Studien*, 32 (2009), pp. 203-204.

¹⁰ Cf. Fichte, J.G., *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, § 3, p. 33.

¹¹ Oncina Coves denomina a este fenómeno del deber como una "sincronía de lo diacrónico", esto es, un fenómeno que aparece en el presente, pero que tiene una referencia intrínseca al futuro (cf. Oncina Coves, F., "Das Tempo in Fichtes Jenaer Rechtsphilosophie: der Zeitrhythmus des Rechtsgesetzes", en: *Fichte-Studien*, 16 (1999), p. 223).

¹² Cf. Siep, L., *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, München: Verlag Karl Alber Freiburg, 1979, p. 29.

La coacción (*Zwang*) es lo contrario de la exhortación, dado que un sujeto no puede invitar al otro a actuar libremente y a la vez coaccionarlo para que realice solo un curso de acción. De este modo, el sujeto pone en libertad al destinatario para que responda a la exhortación. Esto significa que puede responder o no a la exhortación, es decir que puede llevar a cabo o no una acción¹³. Pero la causa última que produce la autoconciencia en el sujeto es el reconocimiento que resulta de la exhortación. Si el otro exhorta al yo a la acción de conocer un objeto en el mundo, entonces supone al menos que el yo es un ser racional, porque en caso contrario la exhortación sería contradictoria. De este modo, el yo recibe del otro el concepto de sí mismo como un ser racional y puede realizar su eficacia¹⁴.

Pero esta relación intersubjetiva no afecta solamente al yo, sino también al otro, porque le permite confirmar su concepto del yo como un ser racional. Es decir, que el otro ha reconocido al yo como un ser racional en la medida en que lo ha exhortado a la acción, pero solo lo ha reconocido hipotéticamente, hasta que responda o no a la exhortación. Cuando el yo actúe, entonces el otro podrá reconocerlo categóricamente como un ser racional. A la influencia que el otro ejerce sobre el yo le corresponde una reacción (*Gegenwirkung*) de este último sobre aquel, lo que constituye una forma de acción recíproca libre (*freie Wechselwirksamkeit*)¹⁵.

¹³ Cf. Fichte, J.G., *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, § 3, p. 34; Cattin, E., "L'enseignement de l'idéalisme", en: *Kairos*, 17 (2001), p. 18; Fischbach, F., *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, París: Presses Universitaires de France, 1999, p. 55; Cesa, C., "Zur Interpretation von Fichtes Theorie der Intersubjektivität", en: Kahlo, M. y otros, *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der §§ 1-4 der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*, Fráncfort d.M.: Vittorio Klostermann, 1992, p. 60; Düsing, E., "Sittliche Aufforderung. Fichtes Theorie der Interpersonalität in der *WL nova methodo* und in der *Bestimmung des Menschen*", en: Mues, A. (ed.), *Transzendentalphilosophie als System*, Hamburgo: Meiner Verlag, 1989, p. 180; Binkelman, o.c., pp. 116-117; Sören Hoffmann, Th., "Staat der Freiheit- freier Staat", en: *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus*, 2 (2004), p. 229; respecto del carácter sincrónico y diacrónico de la exhortación, ver Oncina Coves, o.c., p. 223 y Binkelman, o.c., pp. 116-117; respecto del trasfondo ilustrado de esta idea, ver Zöllner, G., "Kant, Fichte und die Aufklärung", en: De Pascale, C. y otros, *Fichte und die Aufklärung*, Hildesheim/Zürich/Nueva York: Georg Olms Verlag, 2004, p. 49.

¹⁴ Cf. Fichte, J.G., *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, § 3, p. 34.

¹⁵ Cf. *ibid.* La exhortación es una situación de diálogo, que puede darse, por ejemplo, cuando alguien pide un favor a otro, o le hace una pregunta, o simplemente se comunica oralmente (Fichte, J.G., "Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre", § 3, p. 40; Crone, o.c., p. 142; Hammacher, K., "Gemeinnutzen und Vertragstheorie in Fichtes Rechtsphilosophie", en: De Pascale, C. y otros, o.c., p. 194; Barbaric, D., "Fichtes Gedanken vom Wesen der Sprache", en: *Fichte Studien*, 19 (2002), Ámsterdam/Nueva York: Rodopi, p. 215; Perconti, P., "J. G. Fichte's *Essay on the origin of language*", en: *Fichte Studien*,

Si no respeto la libertad del otro, me contradigo a mí mismo, toda vez que destruyo con ese acto las condiciones mismas de mi autoconciencia y de la posibilidad de ponerme a mí mismo como individuo¹⁶. J. Clarke denomina a esta interpretación como “*prudential recognition respect*”, utilizando una expresión de S. Darwall, para despojar a la idea del reconocimiento de toda dimensión moral¹⁷. Es decir que la exhortación del otro presupone una doble tarea para el yo: por un lado la exigencia negativa de restringir su actividad subjetiva y, por el otro, la positiva de iniciarla¹⁸.

Pero la argumentación fichteana quedaría incompleta si no pudiera mostrarse cómo funciona en alguna instancia concreta de relación intersubjetiva. En la sección siguiente intentaré poner en claro que la idea fichteana de la intersubjetividad se aplica al medio lingüístico, donde adquiere concreción y realidad. Para ello analizaré la teoría del lenguaje desarrollada por Fichte hacia 1795, es decir un año antes de la publicación del primer tomo del *Grundlage des Naturrechts*.

II. El lenguaje como medio de reconocimiento mutuo

Fichte no tiene prácticamente trabajos sobre el tema del lenguaje, salvo *Von der Sprachhaftigkeit und dem Ursprunge der Sprache*, publicado en 1795. También se conservan algunas notas del año 1796, que luego utilizó para dar sus clases introductorias en Jena, pensadas como comentarios a los *Philosophische Aphorismen* de Ernst Plattner¹⁹. El texto de Fichte de 1795 es la única contribución sistemática al problema del lenguaje en el contexto

19 (2002), pp. 227-228; Surber, J. P., “The Historical and Systematic Place of Fichte’s Reflections on Language”, en: Breazale, D. y T. Rockmore (eds.), *Fichte. Historical Contexts/Contemporary Controversies*, Nueva Jersey: Humanities Press International, 1994, p. 119; Kahnert, K., “Sprachursprung und Sprache bei Fichte”, en: Asmuth, Ch. (ed.), *Sein-Reflexion-Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann G. Fichtes*, Ámsterdam/Filadelfia: B. R. Grüner, 1997, p. 199).

¹⁶ Cf. Fischbach, F., “Reconnaissance et philosophie pratique chez Fichte”, en: Bienenstock, M. y M. Crampe-Casnabet (eds.), *Dans quelle mesure la philosophie est pratique. Fichte, Hegel. Avec la collaboration de Jean-Francois Goubet*, Fontenay/Saint-Cloud: Ens Éditions, 2000, p. 143; Giassi, L., “De la déduction fichtéenne à la phénoménologie hegelienne”, en: o.c., pp. 155 – 156; Bartuschat, W., “Zur Deduktion des Rechts aus der Vernunft bei Kant und Fichte”, en: Kahlo, M., Wolff, E., Zaczyk, R., o.c., pp. 188-189.

¹⁷ Cf. Clarke, J.A., o.c., p. 372; contra las interpretaciones voluntaristas del reconocimiento en Fichte, ver Darwall, S., “Fichte and the Second-Person Standpoint”, en: *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus*, 3 (2005), pp. 105-111.

¹⁸ Cf. Crone, K., o.c., p. 139; Ivaldo, M., “Transzendente Interpersonalitätslehre in Grundzügen nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre”, en: Mues, A., (ed.), o.c., p. 171.

¹⁹ Cf. Surber, J.P., o.c., p. 113.

del idealismo alemán, salvo la *Sprachlehre* de August Ferdinand Bernhardt (1801-1803), cuya publicación fue recomendada por el mismo Fichte²⁰.

En Alemania el debate sobre el lenguaje comenzó hacia 1750, cuando la Academia de Berlín abrió una discusión acerca de si el lenguaje tiene un origen divino (como sostenía el Antiguo Testamento) o humano (como prefería decir la Ilustración). En 1756 Johan Peter Süssmilch presentó dos trabajos sobre el tema ante la Academia de Berlín, arguyendo a favor del origen divino del lenguaje, que fueron finalmente publicados en 1766. Los trabajos de Süssmilch levantaron un debate considerable, poniendo las bases para un concurso que abrió la Academia en 1771 en torno a esta cuestión. Johann Gottfried Herder ganó este debate con su famoso escrito *Tratado sobre el origen del lenguaje*, donde sostenía el origen puramente humano del lenguaje²¹.

En su ensayo de 1795, Fichte toma posición frente a dos posturas corrientes en aquella época: el convencionalismo y el naturalismo. Por un lado, el convencionalismo sostenía que el significado de las palabras y de los otros signos se funda en algún acuerdo deliberado. El naturalismo, en cambio, afirmaba que el significado de las palabras puede ser rastreado en última

²⁰ Cf. *ibid.*, p. 114.

²¹ Cf. *ibid.*, p. 115. Johann Georg Hamman escribió en 1785 un artículo titulado “Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft”, instigado por Herder. Si bien el artículo no fue publicado hasta 1800, ejerció una influencia considerable en el debate contemporáneo, dando lugar a un intenso debate, y a la posición conocida como “metacrítica”. Básicamente consistió en someter a crítica a la *Crítica de la razón pura*, diciendo que en realidad los juicios de experiencia son juicios subjetivos de percepción, contingentes y subjetivos y, por lo tanto, vulnerables al ataque escéptico. Desde este punto de vista, los hechos empíricos contingentes deben presuponer necesariamente determinados “hechos de conciencia”, que son estructuras trascendentales y necesarias, es decir procesos de síntesis, a los que se puede llegar por alguna forma de introspección. La tendencia general no era caer en un escepticismo de tipo humeano, sino más bien aceptar el “fenomenalismo kantiano”, pero negando que de esta posición puedan derivarse juicios necesarios y universales. Por otro lado, para los metacríticos, toda filosofía es fundamentalmente una construcción lingüística y puede no ser más universal y absoluta que el lenguaje en el cual fue expresada. Este carácter lingüístico de toda teoría le confería a la filosofía kantiana, cuanto menos una necesidad relativa o débil, cuando no un carácter contingente. Ahora bien, el proyecto fichteano de completar la filosofía de Kant no era tampoco inmune a las objeciones metacríticas basadas en el lenguaje. Por eso la tesis de Surber consiste en que el “Von der Sprachhaftigkeit und dem Ursprunge der Sprache” constituye una respuesta a la metacrítica, sumada a las argumentaciones que Fichte ya había esgrimido en el *Aenesidemus* contra el escepticismo en general. La estrategia de Fichte consiste en conceder a los metacríticos que el lenguaje tiene un carácter intersubjetivo, pero niega que esta intersubjetividad tenga un carácter puramente empírico o histórico. Fichte está de acuerdo con los lingüistas empíricos en que los lenguajes empíricos naturales determinan y limitan lo que puede pensarse con ellos. Es decir, Fichte sostiene que los signos lingüísticos tienen un carácter arbitrario, lo que permite la especificidad de los lenguajes (Cf. *ibid.*, pp. 119-122).

instancia hasta las imitaciones de “sonidos naturales“, concepción sostenida por Herder, aunque no siempre de modo consistente²².

La estrategia de Fichte consiste, por un lado, en definir al lenguaje como “la expresión de nuestros pensamientos por medio signos arbitrarios”²³. Es decir que Fichte afirma que el lenguaje no es algo arbitrario sino más bien necesario, en tanto que está íntimamente vinculado con la conciencia reflexiva. En segundo lugar, Fichte está de acuerdo con el convencionalismo en el carácter arbitrario (*willkürlich*) del lenguaje, en cuanto sistema de signos, dado que rechaza la idea de que el lenguaje sea producto de una necesidad natural o de un determinismo causal. De este modo, Fichte ha planteado el problema del lenguaje a otro nivel, superando el mero debate naturalismo-convencionalismo²⁴.

Fichte rechaza la posibilidad de investigar el origen de la lengua a nivel histórico, porque se trataría de una investigación basada en meros hechos contingentes e imposibles de probar de modo concluyente. Por el contrario, Fichte decide investigar a partir de la constitución de la naturaleza humana misma el motivo por el que necesariamente tuvo que ser inventado el lenguaje. Este segundo camino le daría a la investigación una universalidad y una necesidad que no lograría por el primero²⁵. La investigación en cuestión consiste entonces en una historia de la lengua *a priori*²⁶.

Ahora bien, Fichte entiende al lenguaje como la expresión de nuestro pensamiento gracias a una serie de símbolos que han sido creados de modo voluntario²⁷. Fichte establece una conexión entre este concepto del lenguaje y un elemento central de la naturaleza humana, a saber, la necesidad de dominar la naturaleza. El ser humano tiene un impulso innato a adaptar la naturaleza a sus necesidades, por ejemplo, tapándose con hojas o protegiéndose del frío gracias a una fogata²⁸. Pero el hombre encuentra resistencia en la naturaleza, por lo cual entra en una lucha contra ella, lo que implica que tiene solamente dos alternativas: dominarla o temerle y huir de ella. Por ejemplo, como el

²² Cf. *ibid.*, p. 117.

²³ Fichte, J. G., “*Von der Sprachhaftigkeit und dem Ursprunge der Sprache*”; en: Fichte, I. H. (ed.), *Johann Gottlieb Fichte: Sämmtliche Werke*, Berlín: Walter de Gruyter, 1971, VIII, p. 302.

²⁴ Cf. Surber, J.P., o.c., pp. 117-118.

²⁵ Cf. Fichte, J. G., *Von der Sprachhaftigkeit und dem Ursprunge der Sprache*, p. 301.

²⁶ Cf. *ibid.*, p. 304.

²⁷ “Sprache, im weitesten Sinne des Wortes, ist der Ausdruck unserer Gedanken durch willkürliche Zeichen” (*Ibid.*, p. 302).

²⁸ Cf. *ibid.*, p. 304.

hombre en un comienzo no podía dominar el caballo, sencillamente le temía y evitaba todo contacto con él²⁹.

Pero el hombre no puede entrar con los demás sujetos en una relación análoga a la del estado de naturaleza, ante todo porque en ese caso nos encontraríamos en un estado de naturaleza hobbesiano de lucha de todos contra todos. Esta conclusión se riñe con los hechos, según la argumentación de Fichte, ya que de hecho los seres humanos están muchas veces en buenas relaciones unos con otros y cooperan de muchas formas³⁰. Por lo tanto, la relación intersubjetiva debe plantearse de otra manera.

El principio de la relación del hombre con la naturaleza, que lo lleva a dominarla, consiste en que tiene la necesidad de ser siempre coherente consigo mismo. Este principio de coherencia está inscrito en su naturaleza misma, por lo que el hombre no siempre es conciente de estar actuando de acuerdo con esta regla. Ahora bien, Fichte sostiene que el hombre puede estar de acuerdo consigo mismo únicamente bajo una condición, que consiste en que todo su entorno adquiriera una estructura racional, es decir que esté de acuerdo con su razón³¹. Veamos cómo ocurre esto. El hombre, dice Fichte, no puede dejar de utilizar su imaginación de modo tal que forma una imagen de las cosas tal como son. Pero, cuando percibe cierta irracionalidad en su entorno, encuentra que sus imágenes entran en conflicto con su impulso fundamental a concordar consigo mismo. De allí surge su impulso a modificar las cosas para que concuerden con su ideal de racionalidad³².

Pero en el caso en que se tope con un objeto que manifieste esta racionalidad buscada por sí misma, es decir sin que medie la acción modificatoria del yo, entonces necesariamente cambiará de actitud ante él. Al haber encontrado a otro ser humano, ya no intentará actuar sobre él para convertirlo en un ser racional, en la medida en que ya lo es³³. La pregunta que queda pendiente hace referencia a los rasgos que le indicarán al ser humano que está frente a alguien como él.

Fichte sostiene que la racionalidad del yo se le manifiesta a sí mismo por medio de su propia capacidad de actuar en vista de determinados fines. El yo podrá reconocer en el otro a un ser racional en la medida en que pueda

²⁹ Cf. *ibid.*

³⁰ Cf. *ibid.*, p. 305.

³¹ Cf. *ibid.*, pp. 305-306.

³² Cf. *ibid.*, p. 306.

³³ Cf. *ibid.*

adjudicarle esta intencionalidad³⁴. Pero esto no basta, sino que también debe atribuirle la capacidad de modificar su propio actuar según fines de acuerdo con las conductas que ha manifestado el yo hacia el otro³⁵. Tomemos por ejemplo el caso en que un ser humano se encuentra con un animal. Sabrá que se halla frente a un ser capaz de alguna conducta intencional, porque es capaz de buscar alimento, agua, etcétera.

Pero también será consciente de que este animal no puede modificar sus fines de acuerdo con la intención de quien ha salido al encuentro con él. Si el yo saluda al animal y este sigue su marcha sin cambiar en nada su actitud, entonces el yo sabrá que el otro no es un ser racional. Pero si el yo expresa al otro su intención, y el otro modifica su conducta de acuerdo con la intención expresada por el yo, entonces se trataría de una relación intersubjetiva genuina. Supongamos que el yo utiliza la fuerza contra el otro, y éste le responde utilizando a su vez su fuerza contra él, o que el yo le expresa al otro que le agrada y el otro le responde lo mismo, o que lo saluda o le hace referencia a algún suceso u objeto en el entorno³⁶. En ambos casos ha habido un mutuo troquelamiento de conductas, es decir, una relación de intercambio recíproco en la que cada uno ha ajustado su conducta según la intención expresada por el otro³⁷.

La necesidad de buscar seres racionales fuera de uno mismo, inscrita en la naturaleza humana, es la causa de que el ser humano busque comunicar sus pensamientos al otro del modo más claro y preciso posible, así como que el otro también haga lo propio. Si no se diera una comunicación transparente entre ambos, entonces surgirían malentendidos y el otro no respondería a las expectativas que abrigaba el yo cuando decidió entrar en contacto con él³⁸. Por lo tanto, se frustraría el objetivo del yo de encontrar seres racionales fuera de sí y entraría en contradicción consigo mismo, con su esencia más profunda.

³⁴ Como señala Perconti, la discusión contemporánea se ha complejizado respecto de la época de Fichte, porque en la actualidad también se adjudica a veces la intencionalidad a las inteligencias artificiales (Cf. Perconti, P., *o.c.*, pp. 227-228).

³⁵ Cf. Fichte, J.G., *Von der Sprachhaftigkeit und dem Ursprunge der Sprache*, pp. 306-307.

³⁶ Cf. *ibid.*, p. 307; cf. Barbaric, *o.c.*, p. 215.

³⁷ Dicho de otro modo, en Fichte el lenguaje es la conducción de la libertad del otro por medio de la libertad del yo, y viceversa (cf. Kahnert, *o.c.*, pp. 199-200).

³⁸ Cf. Fichte, J.G., *Von der Sprachhaftigkeit und dem Ursprunge der Sprache*, p. 308.

III. Algunas críticas a la teoría fichteana de la exhortación

La teoría de Fichte que hemos venido exponiendo hasta ahora ha recibido la atención de numerosos intérpretes contemporáneos de renombre, quienes también han planteado objeciones interesantes. A continuación consideraré algunas de ellas, a fin de hacer un balance del debate contemporáneo en torno al problema del reconocimiento en el derecho natural de Fichte.

En primer lugar, considero interesante la argumentación de Allen Wood, quien sostiene que la solución fichteana al círculo vicioso en la explicación de la autoconciencia es arbitraria, porque reemplaza la presuposición de un mundo externo (que es la que efectivamente causa el problema) con la de una exhortación del otro hacia el yo³⁹. Es decir, Allen Wood arguye que Fichte habría solucionado el problema del regreso al infinito en la explicación del yo por el objeto conocido y viceversa, simplemente recurriendo a una instancia que no ocasione el problema, pero sin solucionarlo efectivamente.

Sin embargo, de lo expuesto en la primera sección de este trabajo puede concluirse que la argumentación de Fichte no es arbitraria, porque presupone que la autoconciencia efectivamente se da, es decir, es un hecho. Se trata simplemente de explicar cómo es posible que se dé. Fichte plantea sólo dos soluciones alternativas: puede ser que la instancia con la que entra en relación el yo sea un objeto u otro sujeto. Como la primera posibilidad es autocontradictoria, entonces Fichte opta por la segunda. Por lo tanto, se trata de un argumento que tiene una cierta consistencia y coherencia interna.

J. N. Findlay ha criticado la idea fichteana de la alteridad, si bien por otra razón, que consiste en que el otro necesariamente debe ser puesto por el yo, por lo cual el otro se convierte en un mito o una ilusión. Es decir que la absolutización del yo en Fichte anularía toda referencia a la alteridad⁴⁰. Contra Findlay, Williams sostiene con razón que el yo de Fichte es absoluto solo en la medida en que se autodetermina únicamente a partir de sí mismo, pero esto no significa que se cree a sí mismo. En realidad el yo absoluto es un absoluto contingente, porque depende de otra cosa distinta de él mismo en orden a su existencia. Es decir, el yo necesita de otra cosa que lo mueva a actuar; de otro modo, nunca habría comenzado a existir. Fichte entonces no es un monista metafísico, sino que sostiene un holismo dialéctico, porque el yo se relaciona

³⁹ Cf. Wood, A., o.c., p. 79.

⁴⁰ Cf. Findlay, J. N., *Hegel. A Re-Examination*, Nueva York: Collier Macmillan, 1962.

consigo mismo gracias a la mediación de un no-yo, en la medida en que es un yo finito. Pero este no-yo, en tanto que opuesto al yo, no es reducible a él⁴¹.

La respuesta de Williams a Findlay señala un elemento fundamental de la teoría de Fichte, que consiste en que el otro tiene una existencia irrefutable para el yo. Si esto no fuera así, entonces no podría comprenderse la explicación de la autoconciencia, pero tampoco la relación intersubjetiva de reconocimiento entre el yo y el otro. El reconocimiento del otro es posible si este puede transmitirle al yo el concepto que tiene del yo como un ser racional, lo que a su vez presupone el mutuo conocimiento del status ontológico de cada uno, sin el cual no habría una comunicación transparente entre ellos.

Entre algunos intérpretes existen también opiniones divergentes sobre el alcance de la argumentación fichteana. Por ejemplo, C. Senigaglia sostiene que la exhortación es una prueba performativa de la existencia del otro ser racional⁴², mientras que E. Düsing defiende la opinión contraria. La razón de esto reside en que el impulso (*Anstoss*) que constituye a la autoconciencia podría ser una exhortación que no provenga necesariamente del otro, por ejemplo de impresiones naturales (*Natureindrücken*), provenientes de animales vivos (*lebendigen Tieren*), o de un paisaje sublime (*lebendigen Landschaften*). Estos impulsos no presuponen un alter ego, pero pueden ayudar al yo a reflexionar sobre sus propias acciones libres⁴³.

E. Düsing cuestiona el paso que da Fichte entre la constatación de este hecho y la afirmación de que este impulso sea efectivamente la obra de un ser racional. Considero que el problema que presenta la objeción de E. Düsing consiste en la malinterpretación del concepto de "impulso". Fichte no se refiere a un impulso meramente natural, sino que más bien presenta en un primer momento la forma de una mera relación natural de fuerzas. Luego, apelando al principio de razón suficiente, Fichte argumenta que este efecto debe tener alguna causa proporcional. Es decir, del hecho de que el yo se sepa reconocido por otro ser, se supone que este último debe ser al menos

⁴¹ Cf. Williams, R., *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, Nueva York: State University of New York Press, 1992, pp. 51-52.

⁴² Cf. Senigaglia, C., "Die Strukturen der Intersubjektivität beim frühen Fichte", en: Asmuth, Ch., *Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit-Interpersonalität-Anerkennung*, pp. 170-171.

⁴³ Cf. Düsing, E., o.c., p. 256; una tesis contraria a la de Düsing es la de Nowak - Juchacz, E., "Das Anerkennungsprinzip bei Kant, Fichte und Hegel", en: *Fichte-Studien*, 23 (2003), p. 78 y la de Ivaldo, M., o.c., p. 172.

racional, porque necesariamente debe haber podido elaborar el concepto del yo como un ser racional.

IV. El reconocimiento de derechos

Una vez que Fichte ha explicado la posibilidad de la autoconciencia a partir del reconocimiento del otro, da un paso más, a fin de mostrar la condición de posibilidad de la relación de reconocimiento misma. La meta del argumento de Fichte consiste en mostrar que esta condición de posibilidad no es otra que el derecho, entendido como la mutua limitación de las esferas de libertad de cada sujeto en relación con los demás. Para reconstruir la deducción fichteana de la relación legal, es necesario en primer lugar volver a la relación de reconocimiento que hemos venido considerando a lo largo de este trabajo.

En la situación de exhortación, cada uno de los sujetos involucrados atribuye al otro el fundamento de sus acciones libres, en la medida en que el reconocimiento del otro es la causa de su autoconciencia. Pero a la vez cada uno se atribuye a sí mismo este fundamento, porque es el autor de sus propias acciones. Esta doble atribución de la causa de las acciones libres a uno mismo y a la vez al otro es una paradoja. Pero, si se considera el modo en que los yoes han delimitado mutuamente sus esferas de acción, se concluirá que en realidad se trata de una paradoja aparente.

El otro puede exhortar al yo solo si le deja abierta una esfera de acciones libres, es decir una cantidad de cursos de acción posibles, porque en caso contrario se trataría más de una coacción que de una invitación al ejercicio de la libertad⁴⁴. La única manera en que el otro puede dejar una esfera libre de acción al yo es limitando su propia libertad, o sea reduciendo su conjunto de acciones alternativas posibles para no interferir en la libertad del otro⁴⁵. A su vez, el yo también debe limitar su esfera de acción para hacer posible la libertad del otro yo que lo exhorta a la libertad. Si no lo hiciera, no estaría respondiendo a la exhortación del otro, porque la comprensión de esta exhortación implica la aceptación de que el otro yo es también un ser racional.

⁴⁴ Siep muestra que la renuncia a la coacción del otro no puede ser el único criterio de racionalidad. Más bien se trata de la autolimitación del sujeto en orden a la exhortación del otro y a la producción de un conocimiento en él. Si no, la renuncia a la coacción podría ser producto de una astucia del más débil o del desinterés por la libertad del otro, etcétera. (Cf. Siep, L., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1992, pp. 48-49).

⁴⁵ Al respecto, puede verse Siep, L., *o.c.*, p. 51.

Si el yo admite que el otro es un ser racional, debe aceptar entonces también que el otro es un ser libre, porque la racionalidad no es otra cosa que la realización de la libertad. Por lo tanto, el yo debe abstenerse de interferir en la libertad del otro yo que lo exhorta, si quiere responder a esta invitación. Esto significa, a su vez, que debe aceptar la esfera de acción que el otro le ha dejado abierta y confirmar, de este modo, el espacio de acción que el otro ha propuesto para ambos⁴⁶. La relación de reconocimiento recíproco implica entonces la mutua delimitación de las esferas de acción. Cada sujeto se determina a sí mismo como libre en la medida en que se puede atribuir a sí mismo una esfera de acción que le compete solo a él, y de la que queda absolutamente excluido el otro⁴⁷.

De esto resulta que el yo debe reconocer a los demás sujetos, con los que establezca una relación, como seres igualmente racionales y libres, o sea que debe limitar su esfera de acciones libres, dejando espacio para que los demás dispongan de una esfera de acción igual a la suya. Este es el contenido del “principio del derecho” (*Rechtsatz*), que rige la relación legal entre los sujetos (*Rechtsverhältnis*)⁴⁸. De lo argumentado hasta aquí se desprende el principio del derecho que Fichte ha deducido a partir del concepto del individuo, de acuerdo con su plan inicial⁴⁹. Si la relación legal es una condición de la individualidad, y esta, a su vez, lo es de la autoconciencia, entonces la relación legal es también una condición de la autoconciencia⁵⁰.

El principio del derecho no es un concepto *a priori* en el sentido de una forma vacía existente en el alma, y que fuera completada por la experiencia posterior. Más bien, es una condición de la autoconciencia, que es aplicada solo con ocasión de cada relación intersubjetiva. Renaut hace referencia, con razón, a que aquí no se trata de una deducción tradicional del derecho natural⁵¹. En una deducción tradicional, se establece, en primer lugar, la esencia del ser humano y de allí se concluye la legitimidad de sus pretensiones respecto de determinados derechos. La estrategia fichteana, en cambio, no supone que el

⁴⁶ Sobre la atribución de una esfera al otro, ver Mather, R., “On the Concepts of Recognition”, en: *Fichte-Studien*, 23 (2003), p. 101.

⁴⁷ Cf. Siep, L., *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jeaner Philosophie des Geistes*, München: Verlag Karl Alber Freiburg, 1979, pp. 33-34.

⁴⁸ Cf. Fichte, J.G., “*Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*”, § 4, p. 52; AA, I, 3, 358; cf. Oncina C., o.c., p. 215.

⁴⁹ Cf. Siep, 1992, o.c., p. 74.

⁵⁰ Cf. Renaut, A., “Deduktion des Rechts (Dritter Lehrsatz: § 4)”, en: Merle, J. Ch. (ed.), o.c., p. 94.

⁵¹ Cf. *ibid.*, p. 91.

sujeto sea la condición para la deducción del derecho, sino que más bien este último es lo que hace posible toda forma de conciencia humana.

Ahora bien, también la deducción fichteana del principio del derecho ha sido objeto de debate entre algunos intérpretes contemporáneos. Considero que algunas de estas objeciones ameritan una consideración más detallada por su pertinencia y su articulación argumentativa. Veamos algunas de ellas con detenimiento.

En primer lugar, considero digna de mención la objeción de A. Wildt, quien argumenta que, del hecho de que yo haya sido reconocido por el otro, no se sigue que yo deba seguir siendo reconocido por él en el futuro. Menos aún puede concluirse que yo tenga la obligación de reconocer a los demás como seres racionales⁵². El problema que presenta la concepción de Wildt, desde mi punto de vista, consiste en que interpreta la idea de autoconciencia como un estado que se da de una vez y en un momento, para luego perdurar a lo largo de toda la vida del sujeto, sin que deban mediar más relaciones posteriores de reconocimiento. Sin embargo, esta interpretación no puede sostenerse, porque la autoconciencia es en realidad una acción que siempre presupone que el yo está inmerso en una relación intersubjetiva de reconocimiento.

Considero que el punto está en el modo en que se considera a la relación de exhortación. Fichte no sostiene que se trate de una relación de reconocimiento previa a la autoconciencia en el sentido temporal. Es decir que la relación de reconocimiento del otro no está situada en un momento anterior al surgimiento de la autoconciencia. Por el contrario, Fichte se refiere en realidad a una condición de posibilidad de la autoconciencia del yo en el sentido trascendental. Es decir que la autoconciencia no podría darse nunca si no está presente esta relación de reconocimiento en todo momento. En este sentido, siempre que el yo sea consciente de sí mismo estará involucrado en una red social de mutuo reconocimiento con los demás, aunque se trate de la comunidad lingüística misma de la que todo ser humano participa.

Por lo tanto, la crítica de Wildt no es acertada, porque presupone una relación de mera precedencia temporal del reconocimiento del otro respecto de la autoconciencia del yo. Esta es la razón por la cual Wildt no puede dar razón del principio del derecho, toda vez que este último implica que el yo está inmerso en relaciones permanentes de reconocimiento mutuo con los demás. Pero Wildt objeta también un segundo momento fundamental en la

⁵² Cf. Wildt, A., *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, p. 274.

deducción fichteana de la relación legal. Se trata del pasaje del reconocimiento de capacidades al reconocimiento de derechos.

Wildt sostiene que este pasaje no es conclusivo, porque no es lo mismo decir que alguien es capaz de hacer algo que decir que tiene derecho a llevar a cabo la acción en cuestión⁵³. A lo sumo, sostiene A. Wildt, el reconocimiento de derechos puede ser el resultado de seguir la ley de la concordancia consigo mismo a partir del reconocimiento inicial de capacidades, indispensable para acceder a la autoconciencia⁵⁴. En realidad, puede decirse –en contra de la lectura de A. Wildt– que en el acto mismo de la exhortación está contenida la exigencia del reconocimiento del derecho a realizar las acciones correspondientes. Se trata de un presupuesto pragmático, porque sería contradictoria la invitación y simultáneamente la prohibición de iniciar un determinado curso de acción. Por lo tanto, una vez que el otro ha reconocido determinadas capacidades en el yo, no queda libre a su arbitrio la decisión de reconocerle o no un derecho, porque en realidad anteriormente ya lo ha hecho.

Cercano a la interpretación de A. Wildt, G. Zöllner sostiene que el acto original de reconocimiento ocurre en realidad una vez y es unilateral. El paso a relaciones posteriores de reconocimiento entre el sujeto y el objeto de la exhortación, así como a una pluralidad de inteligencias que se reconocen mutuamente, depende de otras condiciones y es, por lo tanto, contingente. En primer lugar, depende de que el yo responda a la exhortación del otro y le permita que lo reconozca categóricamente como un ser racional. Pero también depende del derecho, garantizado gracias al derecho de coacción y al derecho penal, por medio de un Estado ya constituido⁵⁵.

En la misma línea, Binkelman sostiene que no es necesario que el yo viva en una comunidad legal con los demás, una vez que el yo ha sido reconocido como otro y se ha constituido en autoconciente y en un ser racional. Esto depende solo de la coherencia teórica que el yo decida establecer entre sus acciones, en la medida en que decida vivir en el futuro junto con otros seres racionales. Considero que la tesis de Binkelman es errónea, porque, para Fichte el derecho es una condición de la autoconciencia y, por lo tanto, esta no puede ser pensada sin él⁵⁶.

⁵³ Cf. *ibid.*, p. 276.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, p. 277.

⁵⁵ Cf. Zöllner, G., “Die zweite Person. Fichtes systematischer Beitrag“, en: Asmuth, Ch., *Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit-Interpersonalität-Anerkennung*, pp. 142-143.

⁵⁶ Cf. Binkelman, o.c., pp. 123-124.

Por su lado, L. Siep considera que la apertura al otro de una esfera de acciones libres no implica necesariamente que se lo reconozca como un ser racional y libre, sobre todo porque esto puede implicar alguna forma de astucia, desinterés o simplemente una mera estrategia de alguien más débil que el otro, para evitar ser atacado por él. En realidad lo que permite el reconocimiento del otro es el fin de la acción de quien exhorta, que consiste en producir en el otro el concepto de sí mismo como un ser libre y racional. Pero el derecho no tiene por cometido el logro de esta finalidad⁵⁷.

En este sentido, Siep afirma que no necesariamente el alumno debe respetar la esfera de libertad del maestro para poder experimentarse como el único autor de una eficacia en el mundo sensible. También puede lograr este objetivo atacando a su maestro, por ejemplo. Es decir que el mero hecho de ofrecer una relación de reconocimiento o una relación legal, aunque suponga la autorrestricción de la libertad de quien lo hace, no es de por sí un acto de educación⁵⁸. Si el alumno atacara al profesor, podría saber que él es un ser racional, ya sea porque tolera su ataque, porque huye como cualquier “ser natural normal”, o porque contesta el ataque del alumno⁵⁹.

En este sentido puede considerarse también un ejemplo de Daniel Dennett, en el que un jugador de ajedrez juega contra una computadora⁶⁰. El jugador agradece de alguna manera a la computadora, en la medida en que compite con ella y busca evitar que gane el partido. Sin embargo, como señala el mismo Dennett, el jugador debe adjudicarle a la computadora una cierta intencionalidad, es decir, debe reconocerla como un ser inteligente, a fin de ganar el juego⁶¹.

Desde mi punto de vista, los ejemplos de Siep y Denett no permiten refutar la tesis de Fichte en absoluto. Por un lado, es cierto que en ambos casos la relación intersubjetiva no está signada por la amabilidad y el diálogo, como sí ocurre en la teoría fichteana de la exhortación, donde el otro exhorta al yo a la acción libre. Sin embargo, esto es irrelevante para el punto en discusión porque, tanto en el caso del alumno frente al maestro como en el del jugador de ajedrez contra la computadora, los sujetos deben otorgar un campo de acción libre al otro, y comprometerse a respetarlo. Dicho de otro modo, es imposible

⁵⁷ Cf. Siep, L., *o.c.*, pp. 48-49.

⁵⁸ Cf. *ibid.*, pp. 49-50.

⁵⁹ Cf. *ibid.*, p. 52.

⁶⁰ Debo esta sugerencia al profesor Anton Friedrich Koch (Universidad de Heidelberg).

⁶¹ Cf. Dennett, D., “Intentional Systems”, en: *The Journal of Philosophy*, LXVIII, 4 (1971), p. 89.

pensar en una relación pedagógica como en un juego sometido a reglas si no se respeta el ámbito de libertad del otro. Justamente en esto consiste la teoría fichteana del reconocimiento, por lo que los ejemplos de Siep y Denett no pueden ser útiles a la hora de someterla a crítica.

De lo argumentado hasta aquí concluyo que la teoría de Fichte resiste las críticas que ha recibido por parte de los intérpretes que hemos considerado, lo que no invalida que pueda ser discutida con otras herramientas argumentativas, por lo que considero que el debate queda abierto a nuevos replanteos.