

FICHTE: EL RECONOCIMIENTO Y SUS IMPLICACIONES

FICHTE: RECOGNITION AND ITS IMPLICATIONS

Carlos EMEL RENDÓN

Universidad Nacional de Colombia. Sede Medellín

RESUMEN: La reflexión de Fichte sobre el problema del reconocimiento es mucho más que el punto de partida en la discusión filosófica moderna sobre esta temática: la de Fichte es una reflexión que funda y explicita la dimensión práctico-política que tiene, para todo ser humano, la experiencia del reconocer y ser-reconocido. Su concepto del reconocimiento representa, en principio, una importante variación de su concepto del «yo» como principio absoluto de todo saber. Fichte, en efecto, busca superar el carácter incondicionado del yo de la *Doctrina de la Ciencia*, a través de la idea de una de relación que opera como condición de su realización como ser libre. Fichte llama a esta relación, «relación de reconocimiento», y remite a ella la posibilidad de la autoconciencia en general. Esto significa que el yo —el «ser racional finito»— no puede ponerse o pensarse a sí mismo, sin ponerse o pensarse como estando en relación con otro yo. Este punto de vista no sólo rompe el esquema monológico de la *Doctrina de la Ciencia*, sino que establece la condición fundamental bajo la cual la autoconciencia puede ser posible: el ser-para-otra, o el ser reconocida. Esto hace de la doctrina fichteana del reconocimiento una doctrina de la intersubjetividad y de la interacción.

En el presente ensayo se busca explicitar la concepción señalada del reconocimiento, sobre la base de lo que son las condiciones posibilitadoras del mismo: la «exhortación» y la

«autolimitación», a las que entiendo como los aportes más originales e influyentes de la reflexión fichteana sobre este fenómeno.

DESCRIPTORES: Reconocimiento, intersubjetividad, derecho, libertad, exhortación, autolimitación.

Desde que Jürgen Habermas¹, a finales de los años 60, llamara la atención sobre la importancia de la temprana filosofía hegeliana del espíritu para efectos de la comprensión de las relaciones entre representación simbólica, trabajo e interacción, y entendiera estas relaciones como constitutivas de la dialéctica hegeliana del reconocimiento, la comprensión hegeliana de este fenómeno ha ocupado una merecida posición de mando en las distintas discusiones que ella misma ha desatado. Esta posición, sin embargo, había comenzado a perfilarse ya, como se sabe, con la *Introduction a la lecture de Hegel. Leçons sur la phénoménologie de l'esprit* de Alexandre Kojève en la década de los años treinta: Kojève supo poner de manifiesto el papel que jugaba la comprensión hegeliana del deseo en la humanización de la autoconciencia y, sobre esa base, dio a la dialéctica del reconocimiento, concretamente a la figura del amo y el esclavo, el giro marxista que hizo de la misma la clave para someter a crítica las formas de la interacción social y económica impuestas por el modo de producción capitalista. Tras Kojève y Habermas habría de venir una profusa y erudita serie de estudios que intentaron recuperar, aprovechando los nuevos soportes teóricos que aportarían la investigación especializada sobre la filosofía hegeliana del espíritu de la época de Jena (Kimmerle, 1969), el núcleo y la estructura originarias de la dialéctica hegeliana del reconocimiento. Debemos a las lúcidas y sólidas investigaciones de Ludwig Siep de la década de los setenta una total renovación en la comprensión de la génesis y la estructura de la dialéctica hegeliana del reconocimiento en la diversidad de sus versiones (Siep, 1979); decisiva ha sido asimismo la contribución de Axel Honneth, en la década de los noventa, para la actualización de la idea hegeliana de una «lucha por el reconocimiento», en su afán de incorporarla a la dinámica de la comprensión de la llamada «gramática moral de los conflictos sociales» (Honneth, 1992); finalmente, son de inspiración hegeliana, si bien no de solución hegeliana, los planteamientos de Charles Taylor en torno a los problemas del reconocimiento que

¹ Cf. *Ciencia y técnica como «ideología»*. Madrid: Tecnos, 1986.

plantea el multiculturalismo en las sociedades democráticas contemporáneas (Taylor 2001).

El creciente e incesante interés que estos y muchos otros estudios han despertado por la teoría hegeliana del reconocimiento, ha dado lugar, inevitablemente, a una serie de lamentables olvidos y tergiversaciones de las teorías que precedieron la grandiosa e influyente exposición hegeliana. Llama la atención, en efecto, la escasa atención que el predecesor de Hegel en esta temática, Fichte, ha merecido a los estudiosos de este fenómeno. Con excepción de la importante obra de Andreas Wildt (1982) sobre la recepción hegeliana de la filosofía práctica de Fichte, los trabajos de R. Williams sobre la comprensión fichteana y hegeliana del «otro» y el volumen de ensayos sobre el *Fundamento del Derecho Natural* de Fichte, editado recientemente por Jean-Christophe Merle (Merle, 2001), la ocupación inmanente con la teoría fichteana del reconocimiento es, en rigor, escasa. No es éste el lugar para entrar en un análisis de esta situación, que bien podría caracterizarse como el olvido de Fichte en la discusión contemporánea del concepto del reconocimiento. Con todo, podría remontarse la causa de la débil presencia de Fichte en este debate a las implicaciones que trajo consigo su doctrina del yo de la *Doctrina de la Ciencia* de 1794. Fichte parece pagar un alto precio por aquello que ya Hegel, en la vehemente crítica que le hiciera en *Creer y Saber*, considerara como la absolutización de la subjetividad (Hegel, 1986: 125), a la que atribuyera la constitución solipsista o egotista del yo y la incapacidad de éste para establecer una relación exenta de dominio con el mundo. Esta visión del yo fichteano es, precisamente, la que Habermas tiene en mente cuando, en su célebre ensayo del 67, reduce la concepción fichteana del sujeto a la dialéctica de la *Doctrina de la Ciencia* de 1794 y afirma que dicha dialéctica «permanece vinculada a la relación que representa la relación solitaria» (Habermas 2001: 15): Fichte, según Habermas, no habría hecho más que «profundizar la unidad kantiana de la autoconciencia», de manera que tal que «la unidad abstracta de la síntesis se resuelve en una acción originaria que produce la unidad que es como la que el yo se sabe a sí mismo» (Habermas, 1986: 16). Las objeciones de Habermas, que llegarían a hacer escuela entre algunos de sus discípulos, no tienen en cuenta la doctrina del yo del *Fundamento del Derecho Natural*, que representa, como trataremos de demostrarlo, un replanteamiento de Fichte de su teoría de la autoconciencia sobre la base de una teoría de la intersubjetividad que apela a la necesidad originaria del yo de estar referido o relacionado, a través del actuar, con un otro.

La crítica de Habermas, como lo afirmamos, hizo escuela: su sucesor Axel Honneth, en uno de sus últimos trabajos², llega a considerar como fracasada la pretensión fichteana de remitir la constitución de la identidad del sujeto a la idea de Fichte de una exhortación mutua de los individuos a obrar libremente como condición de apropiación de la propia conciencia o individualidad. Honneth es de la opinión de que con su concepto de «exhortación» Fichte no sólo no sobrepasa el círculo de la autoconciencia, sino que «en su *Fundamento del Derecho Natural* Fichte permanece atado al marco monológico de la Doctrina de la Ciencia», y no logra «pisar el suelo de una convención intersubjetivista» (Honneth: 2003, 47): por todo ello, para Honneth, la doctrina fichteana de la intersubjetividad «sería parte del programa filosófico trascendental» de la obra total de Fichte. Más adelante intentaremos mostrar en qué medida la crítica de Honneth puede ser contrarrestada sobre la base de la concepción fichteana de la individualidad. Una crítica que resulta más difícil de encarar es la que lanza Ludwig Siep en su tesis de habilitación³: según Siep, la concepción fichteana del «derecho de coacción» —tal como se la encuentra en el *Fundamento del Derecho Natural*— tornaría superflua la deducción fichteana del concepto del reconocimiento, toda vez que dicha ley opera como un mecanismo de represión que obliga a los individuos a abstenerse, por miedo a las consecuencias, de toda intromisión en la libertad de los otros: tal es, según Siep, la recaída de Fichte en la posición de Hobbes; fuera de ello, Fichte, según Siep, «no ha desarrollado de manera consecuente en su filosofía política los pensamientos del reconocimiento originales que sirven de base a la deducción del concepto del derecho. Tampoco ha diferenciado ni llevado a una conexión sistemática diversas clases del reconocimiento, diversos grados de conciencia y libertad del reconocimiento, diversos aspectos en el otro y en la voluntad común, que son reconocidos» (Siep, 1979: 36). Intentaremos precisar el sentido y alcance de estas objeciones, sobre la base de la distinción fichteana entre reconocimiento formal y reconocimiento categórico. Finalmente, en sus últimos trabajos sobre la subjetividad, *Denken und Selbstsein*, Dieter Henrich somete a crítica la pretensión, que se remonta a Fichte, de querer derivar la subjetividad a partir de la intersubjetividad: para Henrich, un análisis de la estructura de la subjetividad y, más concretamente, de la relación consigo mismo («Selbstverhältnis») ha de aceptar simplemente «el ser-con [*Mitsein*] del

² Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität. Frankfurt: Suhrkamp, 2003.

³ *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg/München: Karl Alber, 1979.

hombre como un hecho elemental y básico» (Henrich: 2007, 153), con lo cual se superaría todo tipo de explicación «genética» de la subjetividad, sea que proceda del interaccionismo (de tipo fichteano) o de la psicología social (como en la teoría de la articulación de gestos de H. Mead) (Henrich: 2007: 158). En el curso de esta exposición intentaremos mostrar que la idea fichteana de la interacción opera mucho más que como un punto de partida originario de deducción del ser-para-sí y que contiene más bien los presupuestos fundamentales de lo que el propio Henrich llama «el ser con» del hombre y, con ello, la raíz esencial de lo que éste considera la «vida consciente».

Críticas como estas y otras que no es posible reseñar aquí, han contribuido, ciertamente, a una mejor intelección de los problemas y dificultades que presenta la teoría fichteana del reconocimiento y han servido para sopesar el papel que ésta juega en la discusión del presente sobre este fenómeno; pero, por otra parte, ellas mismas obligan a volver sobre lo planteado por Fichte en este terreno, no tanto con el fin de confrontar la validez que tales críticas puedan tener, sino con el de recuperar los puntos de vista fundamentales sobre los que Fichte erige su discurso pionero sobre el reconocimiento. En la primera parte de nuestro trabajo intentaremos esta tarea de recuperación: en ella buscaremos esclarecer los presupuestos especulativos sobre los que Fichte erige el concepto del reconocimiento como concepto de la relación que ha de existir entre seres libres e inteligentes; con ello intentaremos esclarecer no sólo el significado esencial de su concepto del reconocimiento, sino también dilucidar el horizonte teórico que la deducción fichteana de este concepto, supo abrir a las futuras elaboraciones del mismo, incluyendo la hegeliana. En la segunda parte, intentaremos aprovechar el potencial crítico que ofrece la dialéctica fichteana del reconocimiento para someter a examen las situaciones críticas de no-reconocimiento que se hacen patente en la estructura social y política de Colombia.

I

Una mirada al programa que Fichte traza en la «Primera Sección» del *Fundamento del Derecho Natural* (1796), en la que lleva a cabo la «Deducción del Concepto del Derecho», podría ponernos en condiciones de determinar el propósito que anima dicho programa. Presentado en su espíritu fundamental, el propósito de Fichte es el de esclarecer la serie de condiciones «técnico-prácticas» a

partir de las cuales puede establecerse, *desde el arbitrio*, una comunidad de seres racionales o libres. Su doctrina del derecho natural busca hacer plausible la idea de que la formación de la individualidad humana, es decir, la constitución de la conciencia de nuestra identidad, es posible sólo en la experiencia de cierto tipo de relaciones que permitan a los implicados en ellas la realización libre y sin trabas de los fines y propósitos que nos trazamos a futuro. Este punto de vista encierra una intuición fundamental en la comprensión fichteana de la vida en común: la de que el ser humano sólo logra realizar su destino como ser racional y libre en el ámbito de una comunidad concreta que le asegure y garantice las posibilidades de autodeterminación en la elección y ejecución de sus propios fines. «El hombre, dice Fichte, sólo será hombre entre los hombres», (Fichte 1979: 39) mas no, ciertamente, en el sentido rousseauiano de que es sólo en la sociedad donde el hombre se afirma como ser moral y sujeto de la libertad, sino en el sentido de que es en la relación con otro yo como cada uno de nosotros actualizamos las potencialidades, cognitivas y prácticas, que se hallan insertas en nuestra naturaleza racional: «Sólo la libre acción recíproca mediante conceptos y según conceptos, sólo dar y recibir conocimientos es el carácter propio de la humanidad, carácter sólo por medio del cual toda persona se afirma de manera incontrovertible como hombre» (Fichte: 1979: 39-40). Si nuestra afirmación como hombres —y esto significa en lenguaje fichteano: como seres racionales y libres— depende de la comunidad con otros hombres, es porque las formas de autorrealización que buscamos en nuestra vida no pueden cumplirse al margen, y mucho menos en contra, de las condiciones que se siguen de la vida en comunidad. Por eso ésta tiene para Fichte el carácter esencial de una, digámoslo así, «acción comunicativa» inteligente, esto es, de una comprensión entre los seres «mediante conceptos y según conceptos», el carácter de un «dar y recibir» aquellas experiencias logradas del saber y del ser que se ganan sólo en el ámbito de una vida compartida. A esta relación entre los seres posible por la comunicación y el intercambio inteligente de experiencias y saberes, que no sólo activa en ellos la conciencia de su libertad sino que humaniza el todo de su existencia, la llamará Fichte «exhortación», y verá en la «educación» (Fichte: 1979: 39) el proceso que posibilita aquella conciencia.

No es, pues, mi yo solitario lo que, por así decirlo, construyo o estilizo en comunidad con otros yoes. La vida en comunidad es, para Fichte, configuración de la individualidad, en el sentido que ésta palabra tiene para el filósofo: el de ser un «concepto recíproco» [*«Wechselbegriff»*], esto es, un concepto en el que

todo yo remite a un tú y viceversa, a través de una conciencia que, en tanto que miembros de una comunidad, nos es común. No podemos, por tanto, hablar de individualidad como de algo exclusivamente propio de cada sujeto: en Fichte, la individualidad no es algo meramente «mío», sino, dicho en sus palabras, algo «mío y suyo, suyo y mía» (Fichte: 1979, 39), por cuanto que ella se debe en su totalidad al ya referido proceso de interacción social que representa la comunicación y el intercambio de saberes y experiencias en una comunidad determinada. Lo que podemos llamar «intersubjetividad» en Fichte es, en el fondo, la actualización constante, por parte de los sujetos, de aquel proceso. Su concepción de la autoconciencia, tal y como la expone en el *Fundamento del Derecho Natural*, descansa a cabalidad en esta idea. De tal concepción se desprende, en efecto, que todo ser sí mismo, todo ser-para-sí, es posible sólo por el proceso de individuación que encarna la interacción práctico-cognitiva con los otros. Es en este sentido como Fichte dirá que el concepto de la individualidad es «condición de la autoconciencia» (Fichte, 1979, 52).

Sin embargo, las ideas aquí esbozadas sólo se nos abren a una más amplia comprensión si atendemos al fundamento especulativo sobre el que descansan. Pues es claro que Fichte no habla de la vida en comunidad ni de la relación entre sus miembros como de un simple faktum, suceso o supuesto histórico. Su visión de la comunidad y de la vida que ha de caracterizarla descansa toda en una concepción del derecho como de aquella forma de relación entre seres racionales solo bajo la cual es posible la sociedad en general. La «deducción» trascendental del concepto del derecho, que emprende en el *Fundamento del Derecho Natural*, está encaminada a demostrar que el derecho, en el sentido señalado, es «condición de la autoconciencia» y, con ésta, de la comunidad de todos los seres racionales. Que un ser racional no pueda pensarse sin pensarse como estando en una tal relación con otros, quiere decir que el yo, la autoconciencia, tiene en esta relación su «condición de posibilidad». El concepto del derecho es esta condición, en la medida en que él contiene las reglas o «leyes del pensar» de acuerdo con las cuales ha constituirse una comunidad de seres racionales o libres. Por ello, la tarea particular de la ciencia del derecho natural, tal como lo concibe Fichte, es la de «suministrar» «la prueba de la necesidad» del concepto del derecho. Fichte lleva a cabo esta demostración en forma de una «deducción» de dicho concepto. Deducir el concepto del derecho como condición de la autoconciencia, quiere decir demostrar y legitimar el fundamento último u originario en el que dicho concepto descansa a priori. Para Fichte —y en ello se opone a las concepciones empi-

ristas del derecho natural— el derecho es un concepto que yace «a priori» en «la forma pura de la razón», en el «yo» (Fichte: 1979, 52). Su deducción ha de llevarse a cabo, por tanto, bajo la suposición —suposición que hace el «filósofo trascendental»— del yo como de un ser que sólo puede «ponerse», esto es, saber de sí mismo, a través de una actividad que le es propia en tanto que «ser racional finito».

Fichte llama a esta actividad «actividad efectual libre» [«freie Wirksamkeit»] (Fichte: 1979, 18) y remonta a ella la esencia misma de la autoconciencia. Esto quiere decir que el yo sólo puede ser o existir como esta actividad libre, o que él mismo es un «acto» de esta actividad. Ahora bien, esta actividad no tiene meramente el sentido de ser una realización de los fines o de los «conceptos de las acciones» que ese yo traza o imagina, sino y sobre todo, el sentido de ser una acción cuya realización tiene necesariamente influencia sobre las posibilidades de acción de otros seres racionales, razón por la cual, ella se convierte en un fundamento de determinación externo a ellos mismos. Esto significa, sencillamente, que todos los seres racionales finitos, en tanto que actuantes, ejercen recíprocamente una determinada influencia en sus respectivas posibilidades de autodeterminación, pues no sólo comparten un mismo espacio de acción, el «mundo sensible», sino que también los efectos de sus acciones confluyen necesariamente dentro de ese espacio. Dado, entonces, que los seres racionales se encuentran originariamente en una «libre actividad causal recíproca» («freie Wechselwirkung»), se plantea en la perspectiva del derecho natural la cuestión de si esta interacción no supone o requiere de parte de los seres racionales, una cierta forma de obrar que les permita no sólo la libre realización de los conceptos o fines de sus acciones, sino que hagan posible la realización de los fines de las acciones de los seres con los que están en aquella interacción. Esta cuestión obliga al «filósofo trascendental» a trazar el marco jurídico natural en el que han de inscribirse las actividades de los seres racionales como actividades a través de las cuales estos condicionan sus respectivas posibilidades de acción. Como lo mostraremos más adelante, dicho marco lo constituyen los comportamientos prácticos de la «exhortación» y la «autolimitación».

A esa capacidad de trazar fines de las acciones, llevarlas a cabo e influir sobre otros seres, Fichte la llama «libertad». Ésta es, según él, el carácter propio de la racionalidad, es decir, la esencia misma del yo, de la autoconciencia y, por ende, la forma bajo la cual he de representarme, a priori, la existencia de todo otro ser

racional fuera de mí. Mas esta realización de «conceptos» o de fines, en una palabra, supone determinadas condiciones que en Fichte son constitutivas del concepto del derecho. Tales condiciones vienen definidas por : 1) El hecho de que yo sólo puedo «ponerme a mí mismo» en tanto pongo, *a la vez*, un mundo externo a mí, como espacio para la realización de mi libre actividad efectual; 2) El hecho de que yo sólo puedo atribuirme esta actividad causal, en la medida en que suponga otros seres racionales fuera de mí como compartiendo conmigo el mundo como esfera de acción común, como «esfera de la libertad» (Fichte: 1979, 8); 3) El hecho de que mi actividad causal sólo es posible, esto es, dar lugar a «efectos» (fines realizados) que puedo considerar como míos, dentro del espacio de acción que, con esa finalidad, dejan a mi disposición los demás seres racionales; 4) Finalmente —y como consecuencia de los presupuestos anteriores— el hecho de que la realización de la libertad de todo ser racional supone, de parte de éste, la racionalización de sus posibilidades de acción, esto es, en términos de Fichte, la delimitación de la propia esfera de acción como condición de posibilidad de la libre determinación de otros sujetos. En la deducción fichteana del derecho estas condiciones aparecen sintetizadas esencialmente en los conceptos de «exhortación» y «autolimitación», y sobre ellos se estructura y agota, como lo mostraremos a continuación, la doctrina fichteana del reconocimiento.

Para comprender el sentido de estas condiciones es necesario tener presente que ellas describen, fundamentalmente, los comportamientos o formas de acción que han de observar los sujetos que aspiran al reconocimiento. Son, en efecto, tales comportamientos los que, para Fichte, hacen que el ser racional finito deba ser tratado —reconocido— por otro como tal. Esto significa que el reconocimiento de un ser como racional es posible sólo en la medida en que dicho ser actúa de tal forma que hace posible la libertad de todo otro ser. No se trata sólo de que alguien me vea y acepte como un otro diferente a él y que respete los fines que me propongo realizar: el reconocimiento en Fichte no tiene que ver con la contemplación pasiva o la distancia respetuosa frente al que intuyo como otro o diferente. Se trata, antes bien, de una relación basada en la mutua *exhortación* de los sujetos a obrar y en la *libre autolimitación* de las posibilidades de obrar. La relación de reconocimiento se nutre esencialmente de esta implicación mutua de *exhortar a obrar y autolimitar el obrar*, y es gracias a esta implicación como ella se torna en una relación obligatoria y vinculante para los sujetos actuantes. En efecto, sólo en la comprensión de los actos del otro como una especie de llamado o de incitación a decidirme o determinarme a mí mismo a obrar en el espa-

cio de acción que él ha dejado libre para ese fin, puede hablarse de «reconocimiento». Por ello dirá Fichte que el reconocimiento es una relación «por inteligencia y libertad» (Fichte: 1979, 44). ¿Cómo es posible la comprensión de estos actos y qué motivaciones yacen a la autolimitación? Respondamos esta cuestión con una aclaración por separado de estas dos nociones.

Para que la exhortación, en el sentido de un llamado intencional a la autodeterminación, pueda ser comprendida como portadora de esta finalidad, ha de cumplir tres condiciones fundamentales: 1) Que el ser al que va dirigida pueda comprender la exhortación, es decir, tenerse por objeto de la misma; 2) Que la causa de la exhortación pueda suponer que el ser al que se dirige es un ser capaz de tal comprensión; 3) Que la causa de la exhortación posea, por ende, ella misma un concepto de razón y libertad y sea, por lo mismo, un ser racional y libre, una «inteligencia». La exhortación presupone la comprensión y el entendimiento de los seres no sólo como una cualidad distintiva de los mismos, sino, ante todo, como la capacidad que tienen de entender la finalidad que encierra la exhortación, esto es, su libre autodeterminación. Sólo quien entiende esta especie de llamado a la libertad está en condiciones no sólo de actualizar las potencialidades de realización contenidas en su condición de inteligente sino también de desplegar formas de interacción social en cuya experiencia los sujetos no sólo acceden mutuamente a la conciencia de la propia libertad, sino que también llevan a cabo procesos que permiten la racionalización de medios y fines de la acción. La vida social se teje así para Fichte en una continua alternancia de acción y reacción —en su lenguaje: de «libre acción causal recíproca»— cuyo telos —la libre determinación de los sujetos— prescribe a éstos formas de obrar ajustadas a la representación a priori de su ser-libre. Este proceso comienza para Fichte con la educación: en la ligera alusión que hace de ésta en uno de los pasajes de su obra, la caracteriza como la «exhortación a la autoactividad libre» (Fichte: 1979, 39); la educación sería la conducción del hombre a la conciencia de la propia libertad como condición elemental de su humanización. En tanto que formación de la conciencia de la libertad, la educación dispone al hombre para el ejercicio de la autonomía, ejercicio que se concreta en la fijación y asunción responsables de roles, fines y metas de vida, cuya ejecución racionalizada lo compromete con el todo de una comunidad. Junto al significado elemental de ser «exhortación» a la libre autodeterminación, la educación encierra para Fichte el sentido complementario de ser el punto de partida, que arraiga en la familia y la escuela, de toda interacción lograda. Reforzada por esa idea de la educación, la exhortación se convierte en el concep-

to paradigmático de la intersubjetividad fichteana y sus implicaciones constituyen un interesante punto de apoyo para encarar las objeciones al solipsismo que se han hecho a la doctrina fichteana del reconocimiento.

Empero la función que cumple la exhortación para efectos de una interacción fundada en apelación intencional de los sujetos a su condición de seres racionales, precisa de un comportamiento que venga a confirmar dicha intencionalidad en formas concretas de acción. Esta confirmación —la confirmación de que el otro que tengo ante mí es efectivamente un ser racional y que merece ser tratado como tal— sólo la tengo, fácticamente hablando, a través de la limitación de sus posibilidades de acción. ¿Qué es aquello que me lleva a limitar mi libertad y consecuentemente a no intervenir en la libertad de otro ser? También aquí apela Fichte a la racionalidad de los sujetos, esto es, a un obrar de tal que manera, que haga posible la libertad del otro. Lo que me lleva a obrar con miras a posibilitar la libertad del otro no es, pues, otra cosa, que la idea de su propia libertad. Por ello autolimitarse quiere decir *limitar la libertad por el concepto de la posibilidad de la libertad de todas las demás personas con quienes se está en relación*. En este sentido es la «regla del derecho» (Fichte, 1979: 9). Sólo quien obra teniendo siempre presente el derecho del otro a la libre autodeterminación se convierte, ipso facto, en sujeto del reconocimiento: la autolimitación es la prueba máxima de racionalidad, porque ella es expresión de la conciencia de la libertad como de un derecho inviolable y universal de los seres humanos. Es en este sentido como autolimitarse y reconocer se pertenecen y suponen mutuamente: hacemos un uso racional de nuestra libertad porque reconocemos al otro como un semejante urgido de la misma necesidad de autoafirmación personal y realización de fines y lo reconocemos como tal cuando nos abstenemos de intervenir en las formas bajo las que él busca tal autoafirmación. Esto último resulta tanto más decisivo dentro de la teoría fichteana del reconocimiento cuanto que Fichte, anticipando intuiciones fundamentales de la psicología social, hace depender la identidad de los sujetos actuantes, de la autonomía con la que estos pueden llevar a cabo sus fines: en efecto, yo sólo puedo tener como mías aquellas acciones cuya ejecución he llevado a cabo libremente, sin ningún tipo de coerción. De su idea de la autolimitación se desprende claramente que toda trasgresión de los límites en que se circunscribe el obrar exclusivo del otro, representa no sólo una flagrante perturbación de su proyecto de vida autónoma, sino también de la imagen de sí como libre que él ha interiorizado ya en la reflexión sobre sí. La implicación de la trasgresión salta a la vista: vicia de entrada la posibilidad de todo reconoci-

miento, porque los sujetos —tanto el que transgrede como el agredido— quedan así rebajados a un nivel puramente objetual, en el que ya no pueden verse ni tratarse como seres racionales, sino como «objetos» del mundo sensible; vicia la interacción porque rompe el principio de la reciprocidad, sobre el que aquella descansa; y vicia, finalmente, toda posibilidad de establecer una relación futura con el otro por la pérdida de la confianza que la trasgresión conlleva. Por ello, en tanto expresión fáctica de la racionalidad de los sujetos, la autolimitación es la *única* actitud que legitima la aspiración al reconocimiento, porque es la racionalización misma de la libertad. El precepto que manda limitar la libertad por el concepto de la libertad de otro debe su fuerza vinculante a esta racionalización de la praxis individual que va implícita en la autolimitación acaecida.

Las condiciones señaladas de la exhortación y la autolimitación permiten fijar el concepto fichteano del reconocimiento en su sentido más pleno y abarcador: hablar de reconocimiento en Fichte significa hablar de una relación entre seres racionales caracterizada por la mutua exhortación a la fijación y realización autónoma de fines, y por el mutuo respeto a las formas y medios en que los sujetos aspiran llevar a cabo esta realización de sí mismos. La esencia del reconocimiento es esta reciprocidad en el trato de sí mismos como libre: «Ninguno puede reconocer al otro si ambos no se reconocen recíprocamente; y ninguno puede tratar al otro como un ser libre si no se tratan así los dos recíprocamente.» (Fichte: 1979: 44). La reciprocidad es una expectativa que yo elevo una vez que he cumplido, por mi parte, con el reconocimiento unilateral: «Yo puedo exigir a un ser racional determinado que me reconozca como un ser racional, sólo en la medida en que yo mismo le trato como tal.» (Fichte: 1979, 44). Pero esta condición fundamental del reconocimiento no se reduce a lo que podríamos llamar la legitimación de su exigencia, al hecho de que yo sólo puedo reclamar ser reconocido si he reconocido al otro, sino que busca también hacer resaltar el carácter esencialmente experiencial del reconocimiento, el hecho de que yo sea reconocido por *este* individuo con el que me encuentro en *esta* determinada relación: sólo en el marco de esta relación tengo ocasión para experimentar la pretendida y presupuesta racionalidad del otro; sólo en el trato continuo con él tengo las demostraciones concretas de la racionalidad que, con todo derecho, se adscribe a sí mismo; sólo en el trato que me ha llegado a ser familiar puedo anticipar su proyecto de vida y el uso que hará de los medios de realización. Esta experiencia no la tengo, por supuesto, a través de simples palabras, promesas o cualquier otro tipo de manifestaciones formales: dicha experiencia me la provee, única e inequívoca-

mente, el obrar del otro. El obrar es lo que refuerza el marco conceptual del reconocimiento en la medida en que hace depender la posibilidad de éste del «modus operandi» de los sujetos: la llamada «acción efectual recíproca», el otro nombre que usa Fichte para hablar de «reconocimiento», sólo se lograría o sería sostenible por la fuerza vinculante que porta el obrar. A este respecto dirá Fichte que «sólo el obrar es tal reconocer con validez común». (Fichte, 1979: 46).

De lo anterior se desprende que la relación de reconocimiento, en tanto cumple las condiciones para ella establecidas, tiene un carácter no meramente recíproco sino también obligatorio para los seres implicados en una relación. Esta obligatoriedad descansa en el hecho de que las actitudes o comportamientos que asumo con vistas a tratar al otro como libre, esto es, a reconocerlo, han de bastar, en una comunidad de seres racionales, para que el otro sea vea obligado a tratarme de la misma manera. «Tan cierto como ahora lo trato y lo reconozco, así de cierto él está *vinculado y obligado* a reconocerme categóricamente y, en verdad, con validez común, es decir, a tratarme como un ser libre». (Fichte: 1979, 47). La obligatoriedad del reconocer opera así como una ley que regula la dinámica de la relación y que surge de la condición expresa bajo la cual los sujetos se inmiscuyen en tal relación- la condición según la cual *sólo en la medida en que reconozco, soy reconocido*. Esta ley la impone quien observa dicha condición, y quien por lo mismo, como una especie de juez, puede apelar a ella en caso de que el otro no cumpla lo estipulado por ella.

Podría pensarse que Fichte se guía así por una idea del reconocimiento en la que prima una cierta existencia común entre los sujetos, y que constituye el vínculo a través del cual ellos se relacionan. Según ello, la relación de reconocimiento quedaría circunscrita a la existencia previa de relaciones con aquellos seres con quienes comparto un mismo espacio de acción y de vida y con quienes puedo establecer una cierta interacción. ¿Qué sucede entonces cuando salgo de este espacio y me encuentro con formas distintas de ser y de pensar, con otras culturas y otras prácticas, sustentados sobre formas de interacción irreductibles a las que me son comunes? ¿Cómo es posible hacer extensiva mi pretensión de reconocimiento a todos los seres racionales del mundo y en todos los casos posibles? ¿Cómo es posible, en suma, universalizar el reconocimiento? Fichte cuida, ciertamente, de que el reconocimiento sea entendido como un derecho de todos los seres humanos y por eso, consciente de las limitaciones que a su concepto podría traer la reducción del mismo a espacios vitales particulares, afirma que *«yo tengo*

que exigir a todos los seres racionales fuera de mí, en todos los casos posibles, que me reconozcan como un ser racional» (Fichte: 1979, 45). Su deducción de este concepto, sin embargo, parece dejar en pie la pregunta por la forma en que los sujetos podrían acceder a un reconocimiento universal, en el que se haría abstracción del conocimiento categórico de su racionalidad: esta abstracción es la que va implícita en la idea de que yo tengo que ser reconocido «en todos los casos posibles». La universalización del reconocimiento sería, en rigor, una consecuencia que Fichte sabe extraer de aquello que él mismo llama «el pensamiento de un faktum» (Fichte: 1979, 51), esto es, de la «autoconciencia» (Renaut, 2001: 86): universalizar el reconocimiento quiere decir presuponer la autoconciencia como un faktum de la libertad. Sin embargo, más allá de las dificultades que esta especie de tensión provoca en el propio programa de una deducción trascendental del concepto del reconocimiento, ellas son tanto más fecundas cuanto que parecen anticipar claramente el dilema que, en orden al fenómeno del reconocimiento, afecta a las sociedades contemporáneas: el de si es posible una política del reconocimiento universal, que sea «ciega a la diferencia» (Taylor), o de si dicha política ha de privilegiar los particularismos y diferencias (raciales, culturales, religiosos...) de los grupos y comunidades sociales minoritarias.

Es hora de trazar un breve balance sobre las reflexiones precedentes. Veamos entonces qué es lo que hace de Fichte el precursor de la doctrina del reconocimiento, qué alternativas se pueden ofrecer a las críticas hechas a su doctrina y qué posición merece ésta en la discusión contemporánea de este fenómeno.

1. Fichte fue el primero en concebir el reconocimiento como una experiencia fundamental y condicionante de la constitución de la identidad individual, al hacer depender la comprensión originaria que todo sujeto tiene de sí, de la forma en que los demás sujetos acogen y propician dicha comprensión. En este sentido, Fichte es pionero de una idea de la autoconciencia que constituirá el eje articulador de la reflexión posterior sobre el reconocimiento, incluyendo la de Hegel: la idea de que la autoconciencia sólo *es* en tanto es *para otra* autoconciencia, es decir, en tanto es *reconocida*. Fichte supo matizar esta idea erigiendo el reconocimiento en «condición» de la autoconciencia. Si bien esta concepción descansa ella misma sobre una deducción trascendental de esta condición, hay en Fichte elementos que permiten mostrar cómo esta concepción metafísica va acompañada de una concepción que tiene en cuenta el carácter puramente

fáctico de la yoidad: así lo muestra, por ejemplo, las reflexiones que lleva a cabo Fichte sobre el cuerpo como instancia primera del reconocimiento y constitutiva de la identidad (Fichte: 1979 56). Su teoría del reconocimiento se erige sobre la convicción de que el ser-para-otro, el ser visto por otros, el aparecer en el horizonte de los otros, y no ya la simple intuición solitaria de mí mismo y mis estados, es lo que me convierte, de facto, en objeto del conocimiento y el obrar de los demás. Este presupuesto ofrece el punto de partida para encarar la objeción del solipsismo o de la «circularidad» del yo que algunos de sus críticos (Honneth) han hecho a su teoría de la exhortación.

2. Fichte inaugura, en el marco propio de la comprensión trascendental del sujeto, una singular dialéctica de la intersubjetividad, que pone de manifiesto la esencia social que subyace al fenómeno de la subjetividad y de la conciencia en general: el yo sólo es posible en el marco de las relaciones dialógicas, cognitivas y pragmáticas, que establece con los demás, porque es en el contexto de las responsabilidades y expectativas que tales relaciones generan, como puede legitimar su proyecto de vida autónoma e idéntica a sí misma. La idea fichteana de la intersubjetividad, fundada en la brillante teoría de la exhortación, ofrece un interesante instrumento hermenéutico para comprender el ethos de la vida en común: también aquí Fichte es un precursor de Hegel, pues para él este ethos tiene la forma de un yo que sólo puede ser como un nosotros y de un nosotros que sólo puede ser como un yo; asimismo, su idea de la individualidad da a entender expresamente que sólo podemos hablar de un sí-mismo si lo pensamos a la vez como un ser-con-otro, con lo que anticipa la idea de Henrich de que todo ser-sí-mismo es originariamente ser-con-otro.
3. Con la idea de que yo sólo soy tratado como libre si trato al otro de igual forma y de que todo ser-reconocido me obliga a reconocer, Fichte sienta las bases para entender el reconocimiento como una relación que supone la racionalización de las formas individuales de conducta y acción. Esta racionalización, que Fichte expresa con el concepto de autolimitación, implica una normatividad elemental que conmina a los sujetos a la no trasgresión de las expectativas de autorrealización individual, como condición de la preservación de su identidad como sujetos actuantes. Bajo esta idea Fichte perfila una sugerente teoría de la acción, que tiene

en cuenta de entrada la vulnerabilidad de los sujetos y la necesidad que estos tienen de acordar estrategias de comportamiento que los protejan al máximo de las patologías sociales que puedan alterar los procesos de afirmación y aceptación individual. Fichte nos suministra así un importante elemento de juicio que nos permite identificar y someter a crítica las prácticas que podrían intervenir negativamente en los ideales de realización personal e interacción lograda. También aquí se revela como un precursor de la comprensión del reconocimiento —que hoy día defiende Honneth— como una moral que tiene en cuenta la necesidad de fomentar en los otros las relaciones de autoestima, de la autoconfianza y del respeto de sí.

Sobre el trasfondo de estas reflexiones creemos que la discusión contemporánea sobre el reconocimiento debe gran parte de su pertinencia a una concepción del reconocimiento deudora enteramente de Fichte: el reconocimiento ha de ser pensado como una afirmación intersubjetiva de la autonomía, cuya posibilidad depende de la mutua aceptación de los sujetos de su condición de seres necesitados de identidad personal y fines concretos de vida. La conciencia de esta necesidad es la que convierte el reconocimiento, en sentido fichteano, en una especie de tarea que han de cumplir los sujetos, al margen de cualquier mecanismo o instancia coercitiva: son los seres racionales mismos, que «voluntariamente» (Fichte, 1994, 109) fundan una comunidad de hombres libres, los que han de garantizar y llevar a cabo las acciones que les aseguren un mínimum de espacio de acción para su constitución como sí mismos autónomos. Esta intuición de Fichte es la que explica el que haya circunscrito el fenómeno del reconocimiento a la esfera de la intersubjetividad, para efectos de lo cual defendió un ideal típico de la filosofía de la Ilustración— el ideal de que los seres racionales, en tanto que racionales, han de estar en condiciones de valerse de su propia razón con miras a proteger, recíprocamente, la autonomía y la libertad que los define como tales. El reconocimiento es expresión de una «mayoría de edad». Entendido como ejercicio de la racionalidad de los sujetos —y Fichte lo entendió básicamente así— el reconocimiento seguirá siendo un desafío de las sociedades que se inscriben a sí mismas en el proyecto ilustrado. Y la doctrina de Fichte es más que un baluarte fundamental en la asunción de aquel desafío: es quizá una de las maneras más inteligentes de encararlo. Basta que apelemos a lo que implica un «reconocer la diferencia» para que nos percatemos de su total pertinencia.

Bibliografía

- FICHTE, Johann Gottlieb (1979). *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburg, Meiner. [Trad. esp: Fichte, Johann Gottlieb. *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994).
- HABERMAS, Jürgen (1986). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- HENRICH, Dieter (2007). *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HONNETH, Axel (2003). *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt: Suhrkamp.
- KOJEVE, Alexandre (1947). *Introduction a la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*. Paris: Gallimard.
- SIEB, Ludwig (1979). *Anerkennung als Prinzip der praktische Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg/München.
- TAYLOR, Charles (2001). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

Recibido: 18/12/2008

Aceptado: 26/01/2009