

14 | 2017

Inv(i)erno 2017

Héctor Oscar Arrese Igor (dir.)



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ref/730>

DOI : 10.4000/ref.730

ISSN : 2258-014X

Éditeur

EuroPhilosophie Editions

Référence électronique

Héctor Oscar Arrese Igor (dir.), *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 14 | 2017, « Inv(i)erno 2017 » [En línea], Publicado el 11 diciembre 2017, consultado el 19 septiembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ref/730> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ref.730>

Ce document a été généré automatiquement le 19 septembre 2020.

© EuroPhilosophie

NOTE DE LA RÉDACTION

Estimados lectores: tengo el agrado de hacerles llegar este número de *Estud(i)os sobre Fichte*, cuya edición estuvo a mi cargo. En primer lugar este número contiene un artículo de Emiliano Acosta sobre la estetización y la moralización de lo político en Fichte y Schiller. En este trabajo el autor emprende la tarea de distinguir y caracterizar dos modos de pensar: una dialéctica de la identidad en Fichte y una dialéctica de la diferencia en Schiller. Por otro lado, el trabajo apunta a realizar un paralelismo entre estas posiciones y dos problemas acuciantes de nuestra actualidad, tales como la desilusión frente a la política y el enojo que permite el fortalecimiento de los discursos radicalizados. A continuación, esta edición contiene un artículo de Joan Cordero sobre *El Estado comercial cerrado*. En este texto, el autor analiza el rol que juega la moneda en el cierre económico y jurídico del Estado.

Luego he incluido un estudio y la traducción de Francisco Prata Gaspar de “Antwort des Hrn. Maimon auf voriges Schreiben” de 1790 (“Resposta de Sr. Maimon ao escrito anterior”). Se trata de un escrito de sumo interés para el ámbito de la teoría del conocimiento. El comentario de este texto a cargo de Prata Gaspar resulta iluminador, porque permite ubicar el texto en una trama conceptual filosófica que le otorga sentido.. Finalmente, se publica en este número, a cargo de Matías Oroño, una reseña sobre el *Diccionario de Filosofía Crítica Kantiana* editado por Mario Caimi.

Los invito a adentrarse en este número de la *Revista Estud(i)os sobre Fichte*, a fin de profundizar el conocimiento y el intercambio de las investigaciones realizadas en nuestro medio en el marco de la filosofía fichteana.

SOMMAIRE

Artículos/Artigos

Schiller versus Fichte: estetización y moralización de lo político en el origen del idealismo alemán

Emiliano Acosta

Notas monetarias para el cierre jurídico en El Estado comercial cerrado de Johann Gottlieb Fichte: sobre el papel de la moneda en la construcción de nación y de mercado nacional

Joan J. Cordero

Retrato filosófico de Salomon Maimon: crítica a Kant e retomada da metafísica do infinito

Francisco Prata Gaspar

Traducción/Tradução

Resposta do Sr. Maimon ao escrito anterior (Berlinisches Journal für Aufklärung, 1790, Bd. IX/1, 52-80)

Salomon Maimon

Reseñas/Recensões

Caimi, Mario (coord.), Diccionario de la filosofía crítica kantiana

Matías Oroño

Artículos/Artigos

Schiller versus Fichte: estetización y moralización de lo político en el origen del idealismo alemán

Emiliano Acosta

0. Introducción

- ¹ Sin duda alguna la disputa entre Schiller y Fichte constituye el suelo conceptual y metodológico del así llamado idealismo alemán. ¹ Las cuestiones centrales de este momento de la historia del pensamiento occidental tienen un lugar central en esta polémica, baste aquí con mencionar, por ejemplo: la necesidad de un único principio o motivo que dé unidad a la reconstrucción o presentación científico-filosófica de la realidad, la necesidad de comenzar a partir de la antinomia entre libertad y necesidad, la constitución de la subjetividad a partir de la intersubjetividad, la concepción metafísica del Estado y de la naturaleza. La disputa entre Schiller y Fichte abre pues un nuevo horizonte conceptual, metodológico y de problemas frente al cual el legado kantiano ya no puede brindar respuesta alguna ni efectiva ni convincente. Ni Schiller ni Fichte vacilan en mostrar respeto y admiración por el padre de la filosofía trascendental. Pero tampoco dudan en dejar en claro que el edificio kantiano necesita ser renovado.
- ² Sabemos que el método kantiano de exposición y deducción nunca satisfizo a Fichte. Kant le cambió la vida, es cierto o, mejor dicho, le dio una vida, un credo, para sobrevivir dignamente en cuanto ser libre en el mundo de la necesidad mecanicista de la naturaleza. ² Pero incluso en sus momentos de mayor fanatismo kantiano, a fines de 1790, Fichte confiesa que el modo de exposición de la filosofía kantiana es innecesariamente oscuro y debe ser mejorado. ³ Fichte sugiere ya en 1793 que el núcleo de ideas de la filosofía kantiana tiene que ser presentado siguiendo un método de evidencia matemática o demostración geométrica. ⁴ Esta primera y borrosa intuición

de alguien que aún no sabe si dirigirá una revista cultural de divulgación para damas ⁵ o escribirá una crítica metafísica (¿transcendental?) de los conceptos de revelación, milagro y providencia, ⁶ se vuelve una clara idea cuando en su lugar encontramos al profesor Fichte, catedrático en Jena, sucesor de Reinhold, mesías de la razón pura.

- 3 En Schiller encontramos al igual que en Fichte la figura del converso. Como Fichte y tantos otros jóvenes de su generación, el joven Schiller es, en lo que respecta a su posición filosófica, una especie de espinosista a la alemana. ⁷ La filosofía kantiana le cambia el orden de las cosas, le enseña a pensar, preguntar y demostrar de otro modo. Tal vez las *Kallias-Briefe* de 1793 son el mejor testimonio de cómo Schiller logró internalizar a Kant. Schiller se muestra allí como un alumno aplicado de la filosofía kantiana. ⁸ Pero en 1795 al inicio de sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* ya encontramos esa autonomía del pensamiento que en parte se autoafirma indicando al lector qué la separa de su maestro, dicho con otras palabras: qué errores de la filosofía kantiana Schiller no piensa volver a repetir, cuál es el ámbito que ha descuidado el maestro y que él se encargará de llevar al concepto, dado que se trata de un elemento central para pensar el hombre, su mundo, su historia y su futuro, a saber: la belleza como principio e imperativo, el reino de las apariencias como el único mundo en el que el hombre puede desarrollar libremente todas sus posibilidades. ⁹
- 4 La contienda filosófica entre Schiller y Fichte va más allá de lo que comúnmente se conoce como la *disputa de Las Horas*. Pues de lo que se trata en primer lugar es del enfrentamiento entre dos modos de concebir las dialécticas de la vida y del pensamiento: una dialéctica de la identidad en Fichte y una dialéctica de la diferencia en Schiller. Estos dispositivos lógicos se desenvuelven a partir de postulados muy distintos, incluso contradictorios. Mientras Schiller parte del primado de la razón estética, Fichte parte de una radicalización de aquello que Kant llamó el primado de la razón práctica.
- 5 En lo que sigue ofreceré un análisis de ambos dispositivos dialécticos y de cómo los mismos ofrecen concepciones distintas del reconocimiento, la intersubjetividad moral y política y la función del Estado. A modo de conclusión, esbozaré muy brevemente ciertos paralelismos entre las propuestas de Schiller y Fichte y dos fenómenos centrales de la democracia contemporánea en sentido amplio: por un lado, la resignación y/o desilusión frente a la política, y, por otro, el enfado y la desconfianza ante la política que permite que discursos populistas (o de democracia radical) ganen fuerza persuasiva en nuestras sociedades.

1. Identidad y diferencia

- 6 Ante todo, una aclaración: tanto para Schiller como para Fichte la síntesis de la antinomia entre libertad y naturaleza que da origen a la vida racional contiene los momentos de identidad y diferencia. El punto de conflicto se halla en el modo en que cada uno piensa la relación entre identidad y diferencia. Mientras Fichte postula una identidad originaria (Yo y No-Yo en el Yo absoluto) y una final (el reinado absoluto de la moralidad) como los extremos de su dialéctica; la tesis de Schiller consiste en una triple jugada: afirmar la imposibilidad de ambas identidades, colocar en cada extremo una diferencia irresoluble (persona y circunstancia, de un lado, Estado racional y físico, del otro) y deducir de esta diferencia una síntesis resultativa (ni originaria ni fundante) para cada par de opuestos: el hombre en cuanto persona en el tiempo y el Estado estético.
- 7 El Yo absoluto del *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* de Fichte no es pues en sí el principio de su sistema. El argumento de Fichte es que este modo de considerar el Yo, esto es, en sentido absoluto, no contiene ni permite avanzar hacia la necesidad de una determinación recíproca entre identidad y diferencia, afirmación y negación, la cual, por cierto, explica conciencia y autoconsciencia empíricas.¹⁰ La evidencia inmediata de la necesidad de postular una tal identidad como síntesis inconcebible, puesto que carente de negatividad, no da cuentas del fenómeno de la negatividad inherente a la vida autoconsciente. Por cierto, el problema inicial en las lecturas que ven en el Yo absoluto en sí el principio, una lectura que empieza entre otros con Hegel,¹¹ es que no leen siguiendo las líneas básicas de la filosofía trascendental: se trata siempre de reconstruir las condiciones de posibilidad de una realidad *dada*, no se avanza, pues, sino que se retrocede desde lo dado a su posibilidad, traducido al sistema de Fichte: desde la autoconsciencia empírica a su estructura fundamental.
- 8 A esto debemos añadir que en esta primera versión publicada de su sistema Fichte no habla de principios, sino de axiomas. La traducción de *Grundsatz* como principio fundamental, no sólo al español, sino también al francés y al inglés, no ha tenido en cuenta que este término es la traducción de Wolff del término latino *axioma* y de su correspondiente griego. Principio suele referir en Fichte a algo en sí inconcebible. Los enunciados a los que llega Fichte en los tres primeros párrafos de esta obra pueden ser, por el contrario, expresados en el lenguaje. Fichte no habla pues de principios, sino de axiomas: postulados cuya evidencia reside en ellos mismos y que permiten la construcción de un sistema de proposiciones enlazadas con coherencia lógica. De allí que Fichte divida su sistema en tres axiomas y, básicamente, dos

teoremas, uno del saber teórico y otro del saber práctico. Un sistema de estructura quíntuple, lo cual para Fichte significa acabado, dado que el concepto en la doctrina de la ciencia es siempre determinado a partir del esquema de la quintuplicidad. ¹²

- 9 En los primeros párrafos del *Fundamento* entonces no encontramos la postulación de uno o tres principios, sino el armado de una axiomática de la cual se irán deduciendo el teorema teórico, la estructura a priori del conocimiento, los teoremas prácticos y la estructura a priori de la sensibilidad y de la intervención racional en el mundo. La doctrina de la ciencia reconstruye el desenvolvimiento genético de la actividad racional desde la contradicción originaria entre Yo en cuanto actividad absoluta y en cuanto actividad determinada hasta los momentos de placer y displacer constitutivos de la división interior/exterior para el Yo. La deducción fichteana se acerca a lo que en filosofía conocemos como método geométrico de demostración. ¹³
- 10 Ahora bien, la axiomática fichteana en el *Fundamento* tematiza otra contradicción originaria, a saber: aquella que se da entre Yo y No-Yo absolutos. La solución de esta antinomia viene exigida a partir de la demostración de la imposibilidad de los dos primeros axiomas (de la afirmación absoluta y de la negación absoluta), cada uno tomado como principio, de explicar el fenómeno de autoconsciencia y consciencia empíricas. Esta imposibilidad cobra en la argumentación fichteana la forma de una doble *reductio ad absurdum* que permite postular la necesidad de una síntesis, de la cual no hay evidencia alguna, sino solamente el hecho de la vida racional individualizada ¹⁴. Esto no es sino una demostración indirecta, una demostración apagógica, un modo de demostrar que, por cierto, Kant rechaza en su primera crítica. ¹⁵
- 11 La tríada de axiomas entonces debe ser vista de atrás hacia delante: la estructura que se halla a la base de toda autoconsciencia individual es pues el verdadero punto de partida. ¹⁶ De allí se avanza hacia la postulación de sus elementos en cuanto momentos absolutos y de allí se regresa por medio de las *reducciones ad absurdum*. Ni el Yo del racionalismo, ni el No-Yo del materialismo o empirismo, pueden explicar la vida racional. Ni libertad ni naturaleza en sentido absoluto constituyen la subjetividad, sino ambos elementos en interacción. En el tercer axioma, construido a partir de la exigencia nacida de la incapacidad de los dos primeros axiomas, se postula una síntesis por limitación recíproca del Yo en cuanto libertad absoluta y del No-Yo en cuanto necesidad absoluta. ¹⁷ El tercer axioma implica pues la solución, si bien parcial, de la tercera antinomia kantiana.

- 12 ¿Qué queda aquí de la dignidad del Yo absoluto? Éste es reformulado ya no en términos ontológicos, sino prácticos: se trata, por un lado, de un momento de la actividad racional en general, el momento de espontaneidad en el pensar y en el querer pre-conscientes, por otro, visto como totalidad, representa el ideal del Yo: la desaparición de toda diferencia, de todo conflicto, la realización de la libertad absoluta por medio de devenir la totalidad de la realidad. ¹⁸
- 13 El Yo absoluto no es pues mi yo. Mi yo no es absoluto, puede ser, por ejemplo, declinado, puede ser objetivado: yo puedo volverme un “me” para mí mismo o para los otros. ¹⁹ Detrás de esta objetivación hay siempre un sujeto que va más allá de los individuos implicados en ella y que debe ser siempre presupuesto. Este es lo que Fichte llama el Yo absoluto como sujeto absoluto (algo que estructuralmente coincide con la apercepción pura no objetivable de la que habla Kant en la deducción de las categorías de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*). ²⁰ El *Fundamento de la doctrina de la ciencia*, tal como Fichte intenta aclarar tanto a Reinhold como a Jacobi, no habla pues de individuos, dado que las determinaciones del Yo en su individualidad son las relaciones de derecho, las cuales constituyen y rigen la intersubjetividad. ²¹ El Yo que soy yo es tratado pues en la filosofía del derecho de Fichte, más precisamente en su teoría del reconocimiento.
- 14 La teoría de Fichte del reconocimiento presenta ciertos problemas que se deben, creo yo, a la falta de claridad en la exposición fichteana. El problema principal es que Fichte ofrece en su filosofía del derecho dos deducciones del reconocimiento: una que sucede sin mediación de una autoridad política y otra en la que el Estado media en el reconocimiento entre individuos. ²² Ahora bien, Fichte sostiene que el individuo es tal sólo dentro del Estado de derecho y a la vez ha deducido el derecho a partir de la constitución recíproca de las subjetividades sin mediación alguna del Estado. ¿Cómo se coordinan ambas nociones de reconocimiento?
- 15 La coordinación entre estos dos tipos de reconocimiento se ve con total claridad en el capítulo 16 del derecho natural, a saber, donde Fichte deduce el concepto de república e introduce al final la cláusula del derecho a revelarse contra la autoridad y a declarar el estado de excepción para refundar la república. ²³ Allí Fichte nos dice que con la constitución del Estado el individuo se vuelve ciudadano, esto es: renuncia a ciertos derechos para formar parte de la sociedad civil, para ser reconocido por el Estado. Ahora bien, la subjetividad que desaparece no es sólo el individuo, sino en primer lugar la comunidad política, entendida como el actor político fundamental en cuanto el sujeto del contrato social. Una vez que se cierra el contrario la comunidad se disuelve en las individualidades ciudadanas, cuyas relaciones

tanto con el Estado como con el resto de los ciudadanos siguen el patrón del reconocimiento mediado por instituciones y leyes.²⁴ Estas individualidades vuelven a conformar la comunidad sólo en casos extremos, a saber: cuando el nivel de opresión del sistema político se vuelve imposible de tolerar, cuando todas las instituciones se corrompen o cuando el Estado ya no puede satisfacer las demandas de los ciudadanos. En estas situaciones, sostiene Fichte, el ciudadano debe tener derecho a llamar a conformar la comunidad originaria para volver a fundar un nuevo Estado. Derecho a la revolución.

- 16 Ahora bien, con la conformación de la comunidad originaria (*Gemeine*) o pueblo (*Volk*) el esquema del reconocimiento mediado por el Estado se anula, pues éste ya no es reconocido como tal, y deja lugar al reconocimiento sin mediación estatal en el que no hay derecho positivo como regla, sino que la ley es, a pesar de lo que sostiene Fichte al inicio de esta obra,²⁵ la ley moral en sentido amplio, es decir la ley que condena la contradicción del individuo consigo mismo en cuanto ser racional. El último juez del Estado es pues la conciencia moral (*Gewissen*), o, dicho con las palabras de Fichte en este escrito: el corazón (*Herz*).²⁶ Lo político es en sus raíces moral y sólo puede existir en cierta autonomía, según Fichte, siempre y cuando respete los preceptos de la moral.
- 17 Creo interesante detenerme aquí en el siguiente punto, a saber: la función del lenguaje en la teoría fichteana del reconocimiento y, por ende, en su concepción de la conformación del sujeto político en sentido estricto. Para Fichte el reconocimiento es una acción que sucede en un ámbito exclusivamente racional: el ámbito del lenguaje, el ámbito de lo simbólico.²⁷ No sin razón Fichte utiliza situaciones de diálogo (pedir, ordenar, exhortar) como ejemplos de reconocimiento.²⁸ Es el lenguaje pues el que constituye a las subjetividades. Es el lenguaje también lo que constituye a la comunidad.²⁹ El pueblo es el verdadero soberano, pero el mismo desaparece no bien se instaure el Estado de derecho y sólo la necesidad de cambiar este Estado de derecho es lo que justifica que el pueblo vuelva a constituirse en cuanto tal.³⁰ Ahora bien ¿cuál es la última justificación de un tal derecho de revolución dentro de la filosofía fichteana?
- 18 Fichte sostiene que el Estado está llamado a su auto-aniquilación.³¹ Es decir, los hombres deben actuar políticamente de tal manera que un sistema determinado de leyes e instituciones se vuelva caduco y llame explícita o implícitamente a transformar las instituciones y las leyes en formas cada vez más cercanas al ideal de la moral. Desde la perspectiva fichteana, por ejemplo, una ley que contemple la pena de muerte debe ir acompañada de una praxis política que cambie la sociedad de tal modo que la pena de muerte se vuelva innecesaria para que los individuos actúen de acuerdo con el derecho o inaceptable para la idea que los ciudadanos tienen de sí mismos. El

progreso político y moral de una sociedad presenta pues una dinámica dialéctica donde la realidad efectiva está llamada a auto-aniquilarse para que una forma más racional de la misma ocupe su lugar, para que cada vez se desarrollen formas más sutiles de coerción hasta que un día el Estado se halla vuelto totalmente superfluo. La revolución permanente es el modo en que Fichte concibe la dinámica de la historia del progreso de la humanidad.

- 19 En esta dinámica encontramos al menos tres elementos: la actividad que busca transformar o crear el presente político, este presente mismo y el ideal del mismo. Esta estructura tiene un correlato en la explicación que da Fichte del origen de lo real para el Yo en el *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*.
- 20 En la tercera parte de este escrito (§§ 5-11), ³² correspondiente con lo que Fichte llama “el fundamento del saber práctico”, Fichte postula que la razón es originariamente conato y que la fijación de este conato (*Streben*) continuo hacia una síntesis definitiva para la antinomia entre Yo y No-Yo genera la pulsión (*Trieb*). ³³ Todo nace, según Fichte, de una causalidad fallida. Fichte dice que la razón es una actividad que avanza hacia lo infinito en busca de llenar la infinitud. La razón es una fuerza tendiente a eliminar toda diferencia entre lo que la razón es y lo que ella no es. Pero esta actividad falla. ³⁴ La razón sufre una limitación, experimenta un límite absoluto. Y como resultado, sostiene Fichte, la razón se convierte en algo real. La razón es real porque *afuera* hay una contra-actividad, algo desconocido, extraño, que obstruye su avanzar hacia lo infinito, algo extraño que no tiene la forma de lo racional y por lo tanto debe ser transformado en racional. ³⁵
- 21 En cada pulsión se repite la misma experiencia original de la impotencia de la razón. De esta impotencia, que Fichte traduce como limitación absoluta, es deducido el sentimiento, el cual no remite a ningún *afuera*, sino a nuestros límites. El sentimiento no es sino la exteriorización del no-poder en el Yo. ³⁶ No hay, pues, contacto con lo real sin más, ya que, según Fichte no podemos conocer lo real en sí, de lo contrario (es decir si la causalidad originaria sucediera) no habría reflexión, ni consciencia de sí mismo, lo cual contradiría el hecho evidente por sí mismo de que somos conscientes de nosotros mismos al ser conscientes de la existencia de objetos.
- 22 Por lo tanto, no hay, según Fichte, acceso a lo real sin más. Sin embargo, según Fichte, sigue habiendo en la actividad racional una tendencia a ponerse en contacto con él, a conquistar lo extraño y de ese modo llenar esa infinitud a la que, según Fichte, estamos llamados. Una tendencia que según él se diversifica en impulsos y explica así la diversidad de la vida humana. Por otro lado, tenemos experiencia efectiva y comunicable de un exterior. Ahora bien, ¿cómo es esto posible si el “*afuera*” es incognoscible? ¿Qué es esto exterior según la doctrina de la ciencia?

- 23 Fichte lo explica en estos términos: la razón siente sus límites y siente el vacío en el que debería haber un objeto. La razón, según Fichte, produce el objeto para explicar la limitación, crea un objeto como la causa de la limitación. El objeto “real” (no real sin más) es en consecuencia una proyección de la razón. A éste se contraponen la serie de lo ideal, la cual también es producción del Yo, pero nacida de la abstracción de los límites que el Yo efectivamente real experimenta. Real e ideal son productos de la actividad del Yo. Y todo a raíz de que lo real sin más no puede ser atrapado. La división entre lo real y lo ideal es, pues, para Fichte algo ideal.
- 24 En la teoría fichteana acerca del origen de la vida racional autoconsciente encontramos, entonces, no sólo una causalidad fallida, sino también algo que se ha perdido, que no se ha podido aprehender y que podríamos llamar el objeto perdido. Hacia este objeto tiende un tipo de acción que Fichte llama anhelo o añoranza (*Sehnen*).³⁷ Fichte define el anhelo como: “una actividad que no tiene en absoluto objeto alguno y sin embargo va movida irresistiblemente hacia un objeto”. Es una actividad “meramente sentida”, “un impulso hacia algo completamente desconocido que se manifiesta meramente por medio de una necesidad, de un malestar, de un vacío que busca su completación y no señala hacia dónde [el Yo debe ir].”³⁸
- 25 Este esquema, siguiendo a Fichte, debería repetirse en toda forma de vida humana. El actuar moral y político de los individuos en cuanto Estado o comunidad refleja el impulso originario a llenar ese vacío dejado por el objeto perdido: el paraíso perdido del estado natural en cuanto intersubjetividad sin conflictos ni, en consecuencia, Estado o el regreso del reino de la eticidad en toda su gloria hacia el que se encamina la praxis política diseñada en el derecho natural.³⁹
- 26 En analogía con el impulso del Yo pre-consciente a transformar (sc. hacer concebible) la realidad, los individuos que piensa Fichte se esfuerzan en transformar este mundo con el fin de acercarlo a ese arquetipo que creen haber visto o que de algún modo sienten que debe hacerse realidad. La pulsión originaria es siempre una pulsión a transformar lo extraño. Eso extraño nunca se alcanza, y, en consecuencia, se crea un objeto. De allí que cada proyecto político, cada realidad política no sea pues sino un reemplazo del objeto real, el cual se nos escapa cada vez que queremos realizarlo. El Estado y las leyes – y esto es lo que ordena lo fenoménico en general, el mundo de los hombres – es producto del tender hacia una utopía. Lo político da significado al mundo y a la historia entendido como el conato tendiente a que se dé finalmente la causalidad deseada (el reino de la eticidad, el final de la crisis, la paz perpetua). Esta praxis busca llenar el vacío entre lo que debe ser y lo que es, ese vacío que nace de la causalidad fallida originaria. La

política crea mundos posibles para dirigir el actuar humano hacia la unidad o armonía perdida, es un tipo de respuesta al anhelo original del ser humano.

- 27 La dialéctica fichteana puede ser definida en pocas palabras como una dialéctica aniquiladora o, siguiendo a Hegel, como una furia destructiva.⁴⁰ En su análisis de la voluntad en el momento de su indeterminidad pura Hegel sostiene que la voluntad sabe de sí, conoce su verdad, sólo en el acto de destruir y toda producción está desde el inicio condenada a su auto-aniquilación. Cada creación no es sino un nuevo obstáculo destinado a ser superado, no en términos hegelianos, por cierto. Dicho con palabras de Fichte: la finitud en cuanto estructura es un momento necesario del Yo en cuanto actividad racional pre-consciente y universal, pero la vida del Yo consiste en anular cada momento particular de la finitud. Esta aniquilación no conserva la diferencia, sino que la neutraliza volviéndola un momento del Yo que en cuanto tal se identifica con el primer momento del movimiento dialéctico. Cada síntesis deja un afuera: en sentido teórico, por ejemplo, la cosa en sí, en sentido práctico moral, el tiempo en cuanto factor determinante de mi voluntad, en sentido político, el despotismo. Se ha tratado de ver en la filosofía del Estado o la filosofía política de Fichte una especie de coordinación entre un yo, un tú y un nosotros. Este esquema es fácil de seguir, pero no explica en realidad cómo piensa Fichte: estas santísima trinidad supone siempre un afuera: los príncipes de Europa, el poder ejecutivo y el eforato unidos y corruptos, los judíos, los franceses.
- 28 Pasemos ahora a Schiller. Veamos cómo se estructuran los mismos elementos en el universo schilleriano de una educación estética del hombre.

2. Schiller

- 29 En lo que sigue nos proponemos mostrar que la concepción del reconocimiento que Schiller ofrece en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*⁴¹ (de aquí en más *cartas estéticas*) está elaborada a partir de una lógica de la diferencia. Esta lógica no se halla limitada a la exposición del acto mismo de reconocimiento, sino que está aplicada a la totalidad de la obra en cuestión.
- 30 La deducción de la idea del hombre que Schiller inicia en la carta undécima no culmina, tal como se suele suponer, en la carta decimoquinta, en la que Schiller afirma que el hombre “sólo es completamente hombre cuando juega”⁴² y pronuncia el célebre *dictum*: “el hombre debe solamente jugar con la belleza y debe jugar solamente con la belleza”⁴³. En efecto, si bien es cierto que este *dictum* indica el final de una argumentación, a saber, la referida al modo en que el antagonismo originario en el hombre entre su impulso racional y su

impulso sensible puede ser resuelto de un modo armónico; esta argumentación no agota, empero, las posibilidades implícitas dentro de los conceptos que constituyen, según Schiller, el ser del hombre: persona (*Person*) y estado o circunstancia (*Zustand*)⁴⁴. Lo que Schiller ha llevado a cabo hasta aquí es sólo la determinación del momento subjetivo de la realización de esta idea. Queda, por lo tanto, aún por deducir el momento de la intersubjetividad en la concretización de esta idea, es decir, la determinación del modo en que debería darse la interacción entre seres humanos de modo que la resolución del antagonismo originario en el hombre no sólo ocurra en el interior de cada individuo, sino que también se manifieste en su relacionarse con sus semejantes. Esto mismo es desarrollado en las *cartas estéticas* a partir de la carta decimoquinta y llega a su momento culminante con la introducción del concepto schilleriano de *Estado estético* (*ästhetischer Staat*), cuyo análisis marca el final de este escrito.

- 31 Un análisis de la concepción schilleriana de reconocimiento exige, sin embargo, examinar primero algunos de los conceptos fundamentales de las *cartas estéticas*, referidos al momento de la deducción de la subjetividad en su individualidad, así como también exponer en sus momentos esenciales la lógica de la diferencia con la que opera la reflexión en este escrito. Analicemos pues primero los conceptos de ‘estado estético’ (*ästhetischer Zustand*) y ‘hombre’, y los de libertad e imperativo estéticos para así exponer luego la lógica schilleriana de la diferencia en sus momentos principales. Esto nos permitirá ingresar en la concepción schilleriana del reconocimiento propiamente dicha.
- 32 El célebre *dictum* schilleriano citado anteriormente ilustra un modo de habitar en el mundo en el que el individuo se libera de toda constricción externa para su libertad y tiene, entonces, en sus manos la posibilidad de hacer realidad aquello a lo que está destinado a ser: armonía entre los impulsos racional y sensible⁴⁵. En el ámbito de la experiencia estética que el hombre puede tener de sí mismo y de su mundo el individuo actúa no sólo teniendo a su disposición todas sus facultades teóricas y prácticas, sino además articulándolas armónicamente, impidiendo de este modo toda subordinación de las unas bajo el mandato de las otras. Se da así el libre juego de las facultades postulado por Kant en su tercera crítica⁴⁶. Es, en efecto, en este sentido en el que debe entenderse básicamente el concepto de ‘juego’ (*Spiel*) en las *cartas estéticas*. La exhortación schilleriana a jugar *exclusivamente con la belleza* y a *solamente jugar* con ella expresa un modo de ser-en-el-mundo, en el cual el individuo, según Schiller, hace realidad en sí mismo la idea de humanidad. Este modo de existir al que todo individuo está llamado, recibe en las *cartas estéticas* el nombre de “estado estético” (“*ästhetischer Zustand*”)⁴⁷, o “estado de ánimo

estético” (“*ästhetische Gemütsstimmung*” o “*ästhetische Stimmung des Gemüts*”)

48 .

- 33 Llamará la atención al lector el hecho de que entre las constricciones externas para la libertad del hombre –entendido como *complejo de razón y sensibilidad*, en el que ambas poseen los mismos derechos, pero pretensiones opuestas⁴⁹ – Schiller no sólo menciona las fuerzas naturales, sino también las exigencias de la razón en lo que concierne al obrar moral en el mundo. En efecto, para Schiller “la voluntad del hombre se halla completamente libre entre deber e inclinación”⁵⁰ . Este modo de entender el hombre constituye el sujeto de las *cartas estéticas*. El sujeto que Schiller está pensando aquí no es entonces ni una *res cogitans* a la que se le ha añadido accidentalmente un cuerpo (Descartes), ni un ser individual suprasensible y libre a quien el cuerpo se le aparece como el material o la herramienta para hacer realidad en el mundo aquello que la razón ordena categóricamente (Kant, Fichte), ni uno de los momentos negativos de lo Absoluto en su devenir histórico (Hegel). El sujeto schilleriano, sin embargo, tampoco es una fuerza meramente física en la cual la razón no es más que el epifenómeno del conflicto incesante entre impulsos inconscientes, tal como sostendría una explicación materialista de la realidad.
- 34 Para Schiller el hombre no consiste en una dualidad (razón-sensibilidad) pensada a partir del primado de la unidad sobre la dualidad, cuya dinámica establezca, por consiguiente, una jerarquía según la cual uno de los componentes de esta dualidad esté llamado a prevalecer sobre el otro. El hombre para Schiller no es ni un ser racional con un cuerpo, ni un cuerpo con razón y entendimiento, sino sencillamente una dualidad en la que ninguno de sus elementos está destinado a prevalecer sobre el otro, es decir: una dualidad que no puede ser reducida a una unidad superadora sea que se la entienda en cuanto fundamento, real (causa) o ideal (fin), o en cuanto origen de la dualidad. Es en este sentido en el que debe comprenderse la aclaración de Schiller de que razón (persona) y sensibilidad (estado) son, en el caso del hombre, “eternamente dos” (“*ewig zwei*”).
- 35 En las *cartas estéticas* Schiller pone en tela de juicio la concepción del ser humano que caracteriza a la filosofía de su época, en la cual se privilegia la razón por sobre lo sensible en el hombre. Según Fichte, el ser racional está llamado a dominar la naturaleza manifestada tanto en su interior (impulsos) como en su entorno (el mundo sensible). En ambos casos el sujeto por antonomasia es el sujeto moral entendido como *noúmeno*. En efecto, es a este sujeto, y no al hombre, considerado desde un punto de vista empírico, es decir, en cuanto *fenómeno*, a quien está dirigida la ley suprema de la razón: el imperativo categórico.

- 36 El sujeto de las *cartas estéticas* es, por el contrario, el hombre entendido exclusivamente como fenómeno, como mera apariencia. A partir de esta diferencia entre la concepción del hombre propuesta por Schiller y aquella propuesta por la filosofía reinante en su época, las *cartas estéticas* trazan nuevas diferencias entre las cuales se hallan aquella que Schiller establece entre libertad moral y libertad estética y aquella otra que se da entre imperativo categórico moral e imperativo categórico estético.
- 37 Schiller define en distintos pasajes de sus *cartas estéticas* la educación estética como una educación para la libertad a través de la libertad. Por otra parte, define el principio fundamental de la interacción entre individuos como la acción de “*dar libertad por medio de la libertad*”.⁵¹ Estas afirmaciones, junto con aquella otra de que “es la belleza, a través de lo que peregrinamos hacia la libertad”⁵², no deben confundirnos y llevarnos a suponer que Schiller está pensando la experiencia estética como un estadio intermedio que debe ser superado y suprimido en la libertad moral, tal como sostiene Fichte. Schiller mismo se encarga en sus *cartas estéticas* de aclarar que ‘libertad’ no es para él la libertad del hombre “considerado como inteligencia (...), sino aquella que se funda en la naturaleza mixta del hombre.”⁵³
- 38 La libertad del hombre, considerado desde una perspectiva estética, es para Schiller distinta de la libertad que el hombre posee, cuando es considerado desde el punto de vista moral. Mientras que la segunda se fundamenta en la supremacía de la razón por sobre la sensibilidad –dicho con otras palabras: de la autonomía por sobre la heteronomía en la deliberación moral–; la primera, que aquí llamaremos ‘libertad estética’, está pensada desde el horizonte de la dualidad indisoluble entre razón y sensibilidad, esto es, a partir del reconocimiento de la diferencia absoluta entre ambas, lo cual exige que ninguna de las dos sea subordinada a la otra.
- 39 Esta exigencia no coincide, ciertamente, con aquello que, según la filosofía trascendental de Kant y Fichte, la razón dicta y ordena sin condición alguna: el imperativo categórico, el cual, por cierto, posee un carácter exclusivamente práctico. Ahora bien, Schiller no desconoce la validez de este mandato de la razón⁵⁴. Así como tampoco desconoce la validez y necesidad de los principios de la naturaleza⁵⁵. Su concepción estética del actuar humano y de aquello a lo que el individuo debe aspirar como a su destinación, sin embargo, no se halla ni bajo el gobierno del imperativo categórico (ámbito práctico) ni bajo el imperio de las leyes de la naturaleza (ámbito teórico), sino bajo la dirección de lo que, en alusión a una carta de Schiller a Körner⁵⁶, llamamos el *imperativo categórico estético* o *imperativo de la belleza*. El mismo se encuentra formulado en las *cartas estéticas* del siguiente modo: “Tan pronto como ella [sc. la razón] dictamina que debe existir humanidad, ha establecido

justamente por esto la ley que dice: debe haber belleza [en el mundo].”⁵⁷

- 40 A diferencia del imperativo categórico práctico mediante el cual la razón exige subordinar la materia de cada máxima del obrar a la forma universal del obrar ético incondicional, en el caso del imperativo estético la razón no exige unidad sino dualidad. Lo que ella exige es que haya belleza, es decir, que ni la materia sea privilegiada en detrimento de la forma, ni que la forma lo sea en detrimento de la materia. La razón exige, por lo tanto, que la dualidad asentada en la diferencia entre razón y sensibilidad sea respetada.
- 41 Schiller no brinda una solución a los problemas socio-políticos descritos al inicio de las *cartas estéticas*⁵⁸, relacionados históricamente con los sucesos inmediatamente posteriores a la Revolución Francesa y conceptualmente, con el antagonismo entre las pretensiones de dominio absoluto de la razón y de la sensibilidad; sino que a partir del reconocimiento de la imposibilidad de una solución (es decir, a partir del reconocimiento de la irreductibilidad de la dualidad razón-sensibilidad), postula la posibilidad de un modo de habitar en el mundo en el que este antagonismo es resuelto, si bien sólo *aparentemente*. El lugar en el cual esta propuesta puede ser pensada como posible, esto es, el ámbito de lo estético, es el de la diferencia entre razón y sensibilidad. Este lugar exige para su conservación el reconocimiento de la existencia de los opuestos (razón y sensibilidad) y la postulación de la imposibilidad o inconveniencia de una reducción de ambos a uno de los dos o a un tercer momento superador en cuanto origen o fundamento. El rechazo, entonces, al primado de la unidad por sobre la dualidad es constitutivo de toda la reflexión en las *cartas estéticas*.
- 42 Si bien es cierto que ya en el escrito *Sobre la gracia y la dignidad (Über Anmut und Würde, 1793)*, más específicamente en la distinción que Schiller establece en el mismo entre respeto (*Achtung*), inclinación (*Neigung*) y amor (*Liebe*)⁵⁹, puede advertirse que una lógica de la diferencia está operando, es en las *cartas estéticas* donde alcanza un nivel de sistematización y complejidad que nos permite hablar de una *lógica* en sentido estricto y ya no de una mera estrategia circunstancial.
- 43 La lógica schilleriana de la diferencia consiste básicamente en el reconocimiento de la imposibilidad de la solución de un conflicto determinado –el cual remite en todos los casos a la oposición antinómica entre razón y naturaleza y entre libertad y necesidad– y en la creación de un espacio entre los opuestos desde el cual la oposición es pensada nuevamente y resuelta a través de una síntesis. A diferencia de la dialéctica fichteana la síntesis schilleriana no subsume los opuestos originarios ni neutraliza sus efectos, sino que constituye un elemento nuevo que se sitúa *entre* los opuestos y no *por sobre* los mismos. La síntesis, por lo tanto, en vez de neutralizar la

diferencia constitutiva de la oposición, no sólo la afirma, sino que coloca en ese lugar un nuevo elemento elevando así la cantidad de miembros en la relación de oposición de dos a tres. El tercer elemento, entonces, no sintetiza en sí los restantes, sino que agrega una nueva diferencia: la que se da en la relación del mismo con cada uno de los opuestos. El impulso lúdico (*Spieltrieb*) es introducido en las *cartas estéticas* como mediador en el conflicto entre los impulsos formal (razón-persona) y material (sensibilidad-estado). Este estado de ánimo es llamado por Schiller *estado estético*.

- 44 Cuando hablamos de lógica de la diferencia nos referimos al procedimiento conceptual de Schiller consistente en: i) establecer un conflicto (el cual la mayoría de las veces alcanza la forma de la antinomia) entre dos elementos a partir de un elemento en común (sea el objeto de investigación, sea un problema); ii) mostrar la imposibilidad de una síntesis entre los mismos; iii) crear un espacio o identificar el espacio entre los dos opuestos: la diferencia; iv) desde la misma volver a definir los opuestos suspendiendo la validez absoluta de cada uno dentro de su esfera; v) resolver el asunto dentro del espacio recientemente creado; y, por último, vi) articular este espacio con los opuestos originales mediante una limitación de los campos de aplicación y validez de cada elemento. Veamos ahora cómo opera esta lógica y en qué sentido es productiva, para una concepción del reconocimiento.
- 45 En las *cartas estéticas* el momento de la intersubjetividad (los hombres en el Estado estético) aparece como el momento último del despliegue del concepto mismo del sujeto en su individualidad (el hombre en estado estético). Que para Schiller mismo esta ligazón entre subjetividad e intersubjetividad es necesaria, se muestra en el hecho de que él introduce la primera descripción del comportamiento intersubjetivo del sujeto en las *cartas estéticas* como ejemplo para ilustrar el significado de lo estético en el concepto mismo de estado estético. Schiller enumera en la carta vigésima cuatro tipos de cualidades bajo las cuales algo distinto de nosotros mismos puede llegar a presentársenos en la experiencia: i) cualidad física, ii) cualidad lógica, iii) cualidad moral y iv) cualidad estética⁶⁰. Suponiendo que en cada caso lo otro sea un individuo, cada cualidad implica, según Schiller, un modo distinto de relación con nuestros semejantes:
- i. *relación sensible*, en la cual experimentamos a nuestros semejantes exclusivamente en su cualidad física, esto es, exclusivamente por medio de lo sensible en nosotros, es decir, cuando el contacto con otra subjetividad se circunscribe a la obtención de placer;
 - ii. *relación lógica*, cuando sólo reconocemos en nuestros semejantes aquello que va dirigido a nuestro entendimiento, Schiller ofrece aquí como ejemplo la situación en la que alguien con sus comentarios nos invita a pensar algo;

iii. *relación moral*, cuando el modo en que el otro se nos presenta está determinado a partir de nuestra voluntad, de sus máximas para el obrar y del imperativo categórico,

iv. *relación estética*, cuando experimentamos al otro dejando en suspenso la validez de nuestros juicios particulares (empíricos y teóricos) y del imperativo categórico, dejando que sólo nos llegue de él su mera apariencia.

46 En cada caso el criterio para juzgar al otro es distinto: i) agradable/desagradable; ii) verdadero/falso; iii) bueno/malo; iv) bello/feo. Lo *estético* del estado estético corresponde con el último modo de relación. En efecto, el estado estético mienta un estado de ánimo particular del sujeto, el cual, sin embargo, implica necesariamente, un modo de relacionarse del sujeto con su exterior. Este estado consiste principalmente en un modo de experimentar el mundo y a nuestros semejantes y, en consecuencia, de darles significado.

47 Al finalizar la deducción del estado estético, en la carta vigesimotercera, Schiller describe esta manera de interpretar el mundo y a nuestros semejantes. Este modo de habitar en el mundo, sostiene Schiller, es la nota distintiva del sujeto (el hombre en estado estético), el cual es llamado aquí por Schiller el “alma noble” (*edle Seele*)⁶¹. El modo de habitar en el mundo del *alma noble* consiste, según Schiller, en “tratar con la realidad común de una manera estéticamente libre e ingeniosa”⁶². Lo que distingue, según Schiller, al hombre en cuanto *alma noble* del hombre en su inmediatez es el hecho de que no le basta con ser él mismo libre, sino que se tiene que relacionar con su exterior *como si* todo lo que lo circunda fuera libre. El ‘como si’ indica que este modo de reconocimiento no ocurre dentro de un marco moral, es decir, el criterio para reconocer seres libres en el mundo no consiste en el hecho de si los mismos actúan de acuerdo con la ley moral, sino sólo si dan la apariencia de ser libres en lo que hacen. La validez de la ley moral, como hemos indicado, está puesta en suspenso aquí. La libertad de la que aquí se habla coincide con lo que Schiller llama libertad estética. Su expresión en la realidad es, según Schiller, la belleza. El concepto schilleriano de reconocimiento refiere, entonces, a un aprender a apreciar el modo armónico (bello) en el que el otro se nos presenta. De allí que este reconocimiento pueda ser llamado con justo derecho *reconocimiento estético*.

48 La suspensión de la validez de la ley moral posibilita que el individuo se sienta llevado a ejecutar acciones a favor de otros, las cuales no son un deber y, en este sentido, no pueden serle exigidas desde un punto de vista exclusivamente moral. Se da aquí lo que Schiller llama “una superación [Übertreffen] estética del deber”⁶³. Es decir, no se actúa de un modo superador dentro del campo de lo moral, sino, de acuerdo con la lógica de la diferencia, de un modo que dentro del ámbito de lo estético, y sólo dentro del

mismo, significa una superación con respecto al actuar de acuerdo con el deber moral. Se trata a la individualidad humana en su totalidad de un modo espiritual, sin llegar por esto a establecer una interacción entre individuos entendidos como seres racionales con cuerpos. En este último caso, el lazo afectivo cobra la forma del respeto moral (*Achtung*). En el reconocimiento estético este lazo corresponde con lo que Schiller llama *amor*. El otro despierta, como en el ejemplo que da Schiller de la experiencia estética frente a una escultura ⁶⁴, en nosotros la tendencia a abrirnos a lo inconcebible de la singularidad de la existencia individual. Lo que se ama, entonces, es la singularidad del otro en cuanto tal, su carácter único e irrepetible. Esta apertura a lo otro exige del individuo, según Schiller, dejar todas sus facultades libradas a sí mismas, de modo que se dé el juego entre las mismas que posibilita la experiencia estética. Se trata entonces de un rescate de la sensibilidad y de la finitud humana, de la experiencia de la libertad del hombre dentro del horizonte del tiempo.

- 49 Esta interacción estéticamente libre entre individuos alcanza su forma definitiva en el concepto de Estado estético. El mismo no consiste en una superación del Estado real, sea regido por leyes de la naturaleza o de la razón práctica. El Estado estético no es, tampoco, una institución en el sentido en que los otros dos modos de Estado lo son. Siguiendo la lógica de la diferencia, este Estado no significa una síntesis entre las formas de Estado natural y racional, sino un espacio intermedio, ubicado en la diferencia misma entre el reino de la razón y el de las fuerzas naturales.
- 50 Pero, lejos de ser una fantasía el Estado estético viene a representar una realidad que Schiller conocía muy bien: la de las sociedades literarias, las logias masónicas, los salones y cafés de la época. Allí se daba el encuentro entre individuos en un espacio donde diferencias sociales y económicas, religiosas y políticas, eran dejadas de lado. El Estado estético ilustra, así, el establecimiento de relaciones sociales desarrolladas fuera del alcance del poder estatal real: aquello que a partir de los trabajos de Habermas llamamos la esfera pública (*Öffentlichkeit*) ⁶⁵.
- 51 El Estado estético, entonces, no es una cosa, sino un modo de relación, de reconocimiento, entre individuos, “donde los modales no son guiados por la imitación, carente de espíritu, de costumbres extrañas, sino por la propia naturaleza bella [de cada uno]; donde el hombre se conduce en las relaciones más complicadas con sencillez audaz e inocencia tranquila; y ni se ve obligado a soportar libertades extrañas para afirmar la propia, ni tiene que abandonar su dignidad para mostrar su gracia” ⁶⁶.
- 52 La teoría schilleriana del reconocimiento tematiza no sólo la posibilidad de reconocer al otro en su diferencia, esto es, en su singularidad, sino que

también enfatiza los resultados positivos que este modo de interactuar puede brindar para la formación individual y la vida social.

- 53 Según Schiller hay en el hombre un exceso de racionalidad ⁶⁷ que impide apreciar la multiplicidad de lo existente, puesto que cuando salimos al mundo no buscamos sino aquello que queremos encontrar. No permitimos entonces que lo otro nos sorprenda, sino que avanzamos con impaciencia hacia nuestro exterior ⁶⁸. El reconocimiento estético exige, por el contrario, tranquilidad, ingenuidad y un cierto no dejarse contaminar por los propios prejuicios y valores, a la hora de juzgar al otro.
- 54 Schiller propone a partir de su teoría de reconocimiento una verdadera filantropía, contrapuesta a una filantropía hipócrita consistente en juzgar rigurosamente a los demás de acuerdo a un ideal de perfección que uno mismo no está dispuesto a cumplir. En esta falsa filantropía se prefiere, según Schiller, juzgar al otro en lugar de ayudarlo. Este comportamiento conduce inexorablemente, según Schiller, a posiciones extremas como lo son el fanatismo y el cinismo ⁶⁹.

3. Conclusión

- 55 Schiller y Fichte nos ofrecen dos visiones en parte contrapuestas acerca de la dimensión política del hombre. Por un lado, un proyecto de carácter moral que busca transformar la realidad en una praxis de revolución permanente, por otro un proyecto de crear un espacio fuera de lo político y moral para lograr habitar en el mundo de un modo humano. Ambos proyectos sin embargo comparten una misma intuición: una cierta desconfianza con respecto a lo que la política en sí puede llevar a cabo. Para Fichte la política debe ser regida y mejorada por la moral, librada a sí misma ella puede transformarse en un elemento opresor y alienante del hombre. Para Schiller no hay remedio. Se trata pues de encontrar un espacio fuera del Estado para el habitar humano. Desconfianza en Fichte, resignación en Schiller, son las notas que marcan la relación de estos pensadores con la política como instrumento transformador de la realidad.
- 56 Estos dos posicionamientos frente a lo político y a la política no han desaparecido hoy en nuestro presente a-político o post-político, por el contrario, se hallan activos detrás de la desilusión ante el proyecto europeo y el auge de los populismos. Schiller y Fichte pueden de todos modos ayudarnos a esbozar líneas de acción para ver una salida al laberinto actual. Por un lado, pienso que Fichte nos permite ver que no hay que olvidar que lo que principalmente mueve a los individuos son cuestiones morales y que la corrupción de la política puede llevar a los individuos a creer en discursos

utópicos que demonizan parte de la sociedad. Por otro, creo que Schiller nos otorga elementos importantes para volver a poner en discusión la necesidad de una educación de los afectos para no confundir lo imposible con lo que realmente se desea o se puede desear.

- 57 Queda sin embargo abierta una cuestión central en ambos pensadores, a saber, si la política en sí es capaz de brindar al hombre un mundo en que su dignidad sea reconocida. Pero tal vez para esto sea necesario consultar otras voces de la filosofía moderna y del idealismo alemán, pienso en el análisis de Spinoza de la estructura conflictiva de la democracia y en el Estado que concibe Hegel. Pero esto cae fuera de los límites y pretensiones de la presente investigación. La tarea queda, pues, aún sin resolver.
-

NOTAS

1. La obra de Fichte se cita a partir de la edición de la Academia Bávara de las Ciencias (GA) y de acuerdo a las normas de la Revista de Estudios sobre Fichte. La obra de Schiller se cita a partir de SCHILLER, F. *Sämtliche Werke in 5 Bänden*. Alt, P.-A, Meier, A. & Riedel, W. (eds.). München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2004. Esta edición de la obra completa de F. Schiller ha sido llevada a cabo a partir del texto establecido por H. Göpfert. En el presente artículo utilizamos la sigla SW para citarla. En números romanos indicamos el tomo, en números arábigos, la página, y luego señalamos el número de la carta en la que se encuentra el pasaje referido.
2. GA III/1, 167-168, fragmento de la carta de Fichte a F. A. Weissshuhn entre agosto y setiembre de 1790; GA III/1, 193-195, bosquejo de la carta de Fichte a H. N. Achelis de noviembre de 1790 y GA III/1, 222, carta de Fichte a S. G. Fichte del 5 de marzo de 1791.
3. GA III/1, 188-190, carta de Fichte a F. A. Weissshuhn posiblemente de noviembre de 1790.
4. GA III/2, 28, carta de Fichte a H. Stephani de diciembre de 1793.
5. GA III/1, 111, carta de Fichte a M. J. Rahn del 14 de mayo de 1790.
6. GA III/1, 269-270, carta de Fichte a F. A. Weissshuhn del 11 de octubre de 1791; III/1, 318-319, carta a J. F. Gensichen del 1° de julio de 1792.
7. A modo de ejemplo véase su *Theosophie des Julius* (1786).
8. A modo de ejemplo véase SW V, 395-400 (carta del 8 de febrero de 1793) y 432 (28 de febreri de 1793).
9. SW V, 571, c. 1 y 609 n., c. 13.
10. GWL, GA I/2, 269.
11. Hegel, G.W.F., *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979, tomo 2, pp. 52ss.

12. Véase mi artículo “La transformación de la tabla kantiana de las categorías en el Fundamento de toda la doctrina de la ciencia de J. G. Fichte de 1794/95”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 33/1 (2016), pp. 103-135.
13. Acerca de la relación entre la doctrina de la ciencia y la geometría y su método de demostración recomiendo al lector la lectura del excelente trabajo de David. W. Wood “*Mathesis of the Mind*” *A Study of Fichte’s Wissenschaftslehre and Geometry*, Fichte-Studien Supplementa 29, Amsterdam/New York: Rodopi, 2012.
14. GWL, GA I/2, 267-272.
15. KrV B 817.
16. Véase mi *Schiller versus Fichte*, Fichte-Studien Supplementa 27, Leiden: Brill, 2011, pp. 218-232.
17. GWL, GA I/2, 269-270.
18. GWL, GA I/2, 396 n. y ZE, GA I/4, 265-266
19. ZE, GA I/4, 256.
20. KrV B 133.
21. GA III/2, 387, carta de Fichte a Reinhold del 29 de agosto de 1795 y GA III/2, 393, carta de Fichte a Jacobi del 30 de agosto de 1795.
22. Véase a modo de ejemplo FICHTE, J. G., *Foundations of Natural Right*, Cambridge: CUPress, 2000, “Introduction”, pp. xvii y ss.
23. GNR, GA I/3, 456 y ss.
24. GNR, GA I/3, 447 y 452.
25. GNR, GA I/3, 322 y 356.
26. GNR, GA I/3, 457.
27. GNR, GA I/3, 348.
28. WLnm-K, GA IV/3, 469 y 472.
29. GNR, GA I/3, 450 y 457.
30. GNR, GA I/3, 455-457; GA I/4, 316 (*Annalen des philosophischen Tons*, 1797).
31. BG, GA I/3, 37
32. GWL, GA I/2, 385-451.
33. GWL, GA I/2, 418.
34. GWL, GA I/2, 397 y 417.
35. GWL, GA I/2, 400.
36. GWL, GA I/2, 426.
37. GWL, GA I/2, 430-431.
38. GWL, GA I/2, 431.
39. GNR, GA I/4, 14.
40. ACOSTA, E., *Schiller versus Fichte*, p. 180.
41. SCHILLER, F. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, en: SW V, 570-699.
42. SW V, 618-c. 15.
43. SW V, 617 y s.- c. 15.
44. Cfr. SW V, 601- c. 11.

45. Cfr. SW V, 637- c. 22.
46. Cfr. Kant, I. *Kritik der Urteilkraft (Crítica del Juicio)*, Introducción, ap. IX, en: *Kants Werke. Akademie Textausgabe* (de aquí en más citada como AA) . Berlín: De Gruyter, 1968. Reproducción fotomecánica de la edición de la obra completa de Kant iniciada en 1902 por la *Academia Prusiana de las Ciencias* . Tomo V, pp. 195-197, en esp. p. 197.
47. SW V, 633-c. 22.
48. SW V, 642 y 655 resp.
49. Cfr. SW V, 601-2, c. 11; 604-6, c. 12; y 607 n.- c. 13.
50. SW V, 576- c. 4; cfr. también pp. 613- c. 14.; 618- c. 15; y 644 n.- c. 23.
51. SW V, 667- c. 27.
52. SW V, 573- c. 2.
53. SW V, 631 n.- c. 19.
54. Cfr. SW V, 644 n.- c. 23.
55. Cfr. SW V, 667- c. 27.
56. “Lo bello no es un concepto empírico, sino más bien un imperativo [ein Imperativ]. Es ciertamente objetivo, pero sólo en cuanto tarea necesaria para la naturaleza racional sensible [die sinnlichvernünftige Natur]”. Carta a Körner, 25 de octubre de 1785. *Schillers Werke. Nationalausgabe* . Tomo 27, p. 71.
57. SW V, 615- c. 15.
58. Cfr. SW V, 571-3, c. 2; 580-1, c. 5; y 583-8, c. 6.
59. Cfr. SW V, 483.
60. SW V, 634 n., c. 20. Esta cuádruple distinción del relacionarse entre individuos ya ha sido utilizada por Schiller en sus *Cartas sobre la Belleza (Kallias-Briefe)*, cfr. SW V, 405-407.
61. SW V, 644 n., c. 23.
62. *Ibidem*.
63. *Ibidem*.
64. Cfr. SW V, 618- c. 15.
65. Habermas, J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Darmstadt & Neuwied: Luchterland, 1962.
66. SW V, 669- c. 27.
67. Cfr. SW V, 608 y 609 n. - c. 13.
68. Cfr. 609 n. - c. 13.
69. Cfr. V, 611 n.- c. 13.

RESÚMENES

The philosophical disagreement between Schiller and Fichte goes beyond what is commonly known as the Horen Dispute. For the central point in this dispute is the confrontation between two ways of conceiving the dialectics of life and thought: on the one hand, a dialectic of identity (Fichte) and on the other a dialectic of difference (Schiller). These logical devices develop from very different, even contradictory, postulates. While Schiller starts from the primacy of aesthetic reason, Fichte starts from a radicalization of what Kant called the primacy of practical reason.

In this article I will offer an analysis of both dialectical devices and the conceptions of recognition, moral and political intersubjectivity, and of the role of the State they offer. As a conclusion, I will briefly outline certain parallelisms between Schiller and Fichte's proposals and two central issues of contemporary democracy: on the one hand, the resignation and/or disenchantment with politics and on the other the anger and distrust of politics and politicians that allows populist (or radical democracy) discourses to gain persuasive force in our societies.

ÍNDICE

Keywords: populism, Schiller, Horen dispute, democracy, recognition

AUTOR

EMILIANO ACOSTA

Vrije Universiteit Brussel/Universidad de Gante

Notas monetarias para el cierre jurídico en *El Estado comercial cerrado* de Johann Gottlieb Fichte: sobre el papel de la moneda en la construcción de nación y de mercado nacional

Joan J. Cordero

Introducción

1. El Estado es uno de los temas clave en la filosofía política moderna. A suerte de su propio desarrollo histórico, el Estado ingresa en relación con otros, al tiempo que se ve en la necesidad de singularizarse y de diferenciarse. Esta operación principalmente se ejerce frente a aquellos Estados geográficamente más cercanos y culturalmente similares, en función de crear homogenización interna y posibilitar mínimamente una idea socialmente común y efectiva de cohesión delimitada territorial.¹ Si en la construcción del proyecto de una identidad nacional, el factor económico, productivo y comercial, junto con otros, como la educación y la narrativa mitológica, resultan elementos generales e indispensables, en lo particular, la moneda lo hace imprimiendo parte de la singularidad necesaria para reforzar el proyecto de la unificación nacional.
2. En consideración de las intrincadas relaciones con el entramado social (sociedad civil-económica) y de la construcción de la nación (Estado-nación), el tratamiento y estudio del Estado, tanto descriptivo como normativo, en el idealismo alemán en general, y en la filosofía política de Fichte en lo particular representan un esfuerzo intelectual por debatir, posicionar y determinar las relaciones epistemológicas, lógicas y ontológicas que guarda el Estado con el derecho, la moral, la eticidad, la propiedad y la libertad. En términos metodológicos, Johann Gottlieb Fichte divide la obra *El Estado Comercial Cerrado* (*gHS*), publicada en Tubinga a finales del año 1800, en tres

libros, que son precedidos por una nota aclaratoria sobre el título provisional, una dedicatoria y una introducción. ² El subtítulo que porta la obra es *Un ensayo filosófico como apéndice a la doctrina del derecho, y como muestra de una política a seguir en el futuro*, mientras que el libro primero lleva por título *Filosofía*, el segundo *Historia contemporánea* y el tercero *Política*. Fichte expone en el libro primero del *gHS*, la categoría de Estado racional o filosófico, en homologación a la autopoiesis del yo del *Fundamento entero de la doctrina de la ciencia* (1794). El Estado racional es el producto en bruto de la entrada de la acción del yo, y con ello, de la razón en la historia, que se enfrenta a la realidad económica y a los efectos sociales que un determinado grado del desarrollo del capitalismo a finales del siglo XVIII produce (*Cfr.* Libro II de *gHS*.)

- 3 En *gHS*, Fichte dirige una crítica contra los mecanismos socioeconómicos y de intercambio comercial que hacen de algunos Estados entidades débiles y condenadas a la subordinación de otros Estados económicamente más fuertes. Se trata de la problemática del empobrecimiento nacional que generan las relaciones económicas entre Estados y que se asienta sobre el tipo de relaciones que pactan. Empero, las decisiones y el obrar de los Estados, en reparo de solventar los condicionamientos de unos Estados sobre otros, no obedecen a una decisión de carácter económico, sino a un asunto de determinación y derecho, con especial ahínco en un posicionamiento de carácter volitivo. Entonces, lo económico es político. Los Estados en desventaja, o en relación desigual entre sí, que dejan a la libre la organización y distribución económica de las necesidades materiales, a su vez deponen a la determinación del azar “la obtención de productos de la naturaleza”, que es “el fundamento del Estado” (Fichte 1991: 27. *gHS* III, 407).
- 4 2. En consideración de lo anterior, este trabajo se ocupa, a partir de la obra publicada en 1800 *El Estado Comercial Cerrado (gHS)* de Johann Gottlieb Fichte, de abordar las maneras en que la moneda construye nación. Para ello, se reconoce que la moneda es de por sí un modo, por parte del Estado, de expresar y de expresarse como totalidad cerrada, autónoma y singular, como un Estado que en su comercio interior posee el monopolio de la producción y administración monetaria de la nación, y que precisamente por ello, se convierte en una nación rica. ³ En la propuesta de un Estado comercial cerrado, el dinero es tanto fijo en su cantidad como en su valor, lo cual es posible por la interdependencia estricta de la planificación productiva y distributiva de bienes.
- 5 La introducción de la racionalidad en el Estado radica en el paulatino cierre comercial interestatal y en la endógena producción de bienes. Con ello, el comercio interno nacional se robustece cualitativamente distinguiéndose por el uso interno de una específica moneda nacional. La distinción entre moneda

y dinero radica en que esta segunda, sea de metal o papel, expresa, según sus variantes, una determinada cantidad de valor; mientras la moneda es portadora de valor simbólico y racional de un Estado que refuerza, por medio del trabajo nacional, su riqueza en la moneda, en función de la idea de nación.

- 6 Si bien Fichte se ocupó con más detalle de teorizar sobre el dinero en la obra de 1796-7, *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia (GNR)*, en *gHS* la moneda es el instrumento simbólico utilizado durante el proceso de cierre comercial y jurídico del Estado.⁴ La moneda es un elemento fundamental en esta obra (como lo es la teoría de la acción en el *Fundamento entero de la doctrina de la ciencia* (1794) y la teoría de la propiedad en la obra *GNR*), ya que hace del Estado una entidad autónoma con capacidad de planificación económica; esto es, un Estado que ejerce las prácticas económicas en subordinación de la razón política de Estado y del derecho.

Primera parte

1. Dos periodos del pensamiento de Fichte: entre Revolución y Restauración⁵

- 7 Por tratarse la moneda de un elemento indispensable en la obra *gHS*, y a motivo de que esta se yergue en continuidad argumentativa de lo expuesto en la obra *GNR*, título que inmediatamente le antecede, es que sucintamente se anotan algunas referencias en cuanto a la evolución, permanencia y cambio del pensamiento político fichteano. Una y otra obra representan un periodo diferenciado del pensamiento de Fichte.⁶ El *gHS* es una obra que tanto en el tiempo como en la idea genérica sigue al *GNR*; de este texto el *gHS* se ve empapado y enriquecido. El *GNR* de 1796-7 es la obra determinante y resolutoria de las incertidumbres de otros libros previos de Fichte, obra que al mismo tiempo inaugura el segundo momento del pensamiento de la teoría política de Fichte, la primera había comenzado con *Contribuciones para la rectificación del juicio del Público sobre la Revolución francesa* y *la Reivindicación de la libertad de pensamiento* del 1793, año en el que Fichte se incorporaba académicamente a la Universidad de Jena.
- 8 Las obras que anteceden al *GNR* son conocidas como “Escritos de la revolución”, y se caracterizan por el “subsuelo religioso”, lo que produce y “coadyuva a la devaluación del contrato (y del derecho natural en Alemania) como instancia vertebradora de la sociedad civil”. De hecho “la densa polémica desencadenada por su categorización iusnaturalista de los acontecimientos coetáneos encauza el curso que seguirá la cultura política posterior”. Al final, “La herida abierta en el contrato acabó gangrenando no

sólo su propio derecho natural sino el iusnaturalismo en general” pero esto no fue asunto sólo de Fichte, claro está, sino que tuvo varios interlocutores como Friedrich von Gentz, seguidor del británico Burke, J. B. Erhard y el ascendente Schelling. (Oncina 1996: 75-6).

- 9 Para el primer periodo de pensamiento fichteano, el contrato “es un medio cultural (...) un instrumento de ruptura con el poder pseudo-ilustrado o anti-ilustrado”, de allí que se diga que “En 1793 hay una falta de criterios sobre el contrato, porque impera un anarquismo descriptivo de la revolución” (Oncina 1996: 97). Mas para 1796 los criterios sobre un Estado de derecho ya no residirán en el contractualismo (agónico) sino en el Eforato.⁷ De acuerdo con Prendas-Solano (2013), mientras que en el primer periodo Fichte articula las obras exclusivamente desde “la visión del oprimido” y sin considerar el ámbito de las instituciones, en el segundo periodo “busca diseñar instituciones que puedan hacer realidad la emancipación del género humano”, cosa que según Fichte “es un imperativo para todo ser racional” (párr. 4).
- 10 Es desde las aquí recogidas precisiones y criterios que parte el *gHS*, influido en total consonancia y linealidad por *GNR*. El criterio de Estado de derecho reside en el Eforato y no en el contractualismo y el diseño de instituciones para la emancipación del género humano. En cuanto al ámbito del derecho internacional, y en lo específico de la propiedad, en el segundo periodo de pensamiento fichteano, Arrese (2010) ha sostenido, contrario a James (2010), que entre el *GNR* y el *gHS* existe una relación de continuidad entre el uno y el otro, precisamente porque los problemas que motivan las reflexiones sobre el derecho internacional en el *GNR* se conservan en el *gHS*, a pesar que las relaciones comerciales interestatales sí están reguladas en este último pero no en el primero. Es así debido a que la garantía del derecho de propiedad de los ciudadanos de un particular Estado, como ocurre en el *gHS*, sólo puede darse a partir de la soberanía e independencia de un Estado respecto de algún otro.
- 11 En consideración de los periodos del pensamiento político fichteano (Revolución y Restauración), es posible determinar el *gHS* como la obra en la cual, frente al agotamiento de las enérgicas utopías de la revolución, se realiza el proyecto del diseño institucional con el cual se introduce la racionalidad en el Estado histórico-actual.⁸ Se trata pues de un Estado de derecho (estatus jurídico) con criterio sobre el Eforato que diseña un Estado/institución nacional que posibilita la emancipación del género humano dentro de la restauración y por medio de las instituciones público-políticas.⁹

2. Sobre la paz perpetua de Kant en el *Fundamento del derecho natural* y su continuidad en el *Estado Comercial Cerrado*

- 12 1. Un año antes de la publicación del primer tomo del *GNR*, en 1795, Fichte lee la obra de Kant *Sobre la paz perpetua*. En la reseña que Fichte elabora, así como en la misma obra de *GNR*, resulta evidente la influencia que ejerció el escrito kantiano, principalmente en lo referente a la construcción de una ciencia del derecho, autónoma al respecto de la ética y de la propuesta de una federación de Estados y del derecho cosmopolita.
- 13 En los dos primeros capítulos de la doctrina del derecho de *GNR* se expone el derecho de toda persona a sus acciones libres (“Deducción del derecho originario” §9-12. *GA I/3*, 403-422.) y a coaccionar a todo aquel que ingrese en relación con él (*GNR*, “Sobre el derecho de coacción” §13-15. *GA I/3*, 423-432), conllevando ambas al desenlace en el “Derecho político, o del derecho en una República” (*GNR*, § 16. *GA I/3*, 432-460). Fichte comienza por analizar la realización de la libertad del sujeto/individuo, de la que se deduce un mundo sensible y limitado, situación que hace comprender al sujeto que su propia autoadjudicación de la libertad es la condición simultánea de una esfera similar a todos los otros; así, “ambos (sujeto/individuo) han determinado y reconocido recíprocamente el ámbito de sus derechos, pues de ahí debe seguirse claramente que ellos se someten a la ley jurídica” (*GNR*, §13, *GA I/3*, 423-425).
- 14 La resolución de esta eventualidad, vista desde los Estados, sería: que estando el yo obligado por su misma racionalidad a delimitar su esfera de acción, y al ingresar en relación con otro yo, coaccione para que éste se someta a su Estado, ya que esta es la única mediación que garantiza (por medio de la ley jurídica) la propiedad y la libertad, condición básica para que cada persona pueda actuar en el mundo sensible y limitado. De modo tal que no hay razón para que un individuo ponga en peligro su propia esfera de acción al ingresar en relación con otro. Por su misma racionalidad, cada individuo está obligado a delimitar su esfera de acción, dejando disponible otra esfera igualmente disponible para otro individuo, lo cual se convierte en una exigencia para que este otro haga lo mismo. Así, la “libertad infinita e indeterminada del punto de partida va ganando sentido y determinación en la medida en que se la delimita. (...) se descubre que delimitación es, al mismo tiempo, un acto de la voluntad libre.” (Gaudio 2010: párr. 3). Entonces, la ley jurídica es voluntad.

La única manera de lograr seguridad recíproca en el sometimiento a la ley, más allá de la confianza y de la buena fe que sólo resuelven el problema en el plano moral, consiste en identificar la ley jurídica con la voluntad, de modo que el mandato de la voluntad sea el mandato del derecho, y el

querer de cada uno el querer de la ley. (Gaudio 2010: párr. 17).

Puesto que la superficie de la tierra está dividida por mares, ríos, montañas, que han separado a los hombres, también por esto se hizo necesario el surgimiento de diferentes Estados.

GNR, II apéndice, Sobre el derecho de gentes, §2. GA I/3, 335-341.

- 15 **2.** Según Fichte, como la naturaleza misma dispuso dividir la superficie terrestre por mares, ríos y montañas, esto ha obligado a los seres humanos a constituirse en diferentes Estados cerrados en sí mismos. La exigencia de derecho de unos hombres frente a otros para que se una a su propio Estado, carece de corrección. Esto sería posible sólo si existiera un Estado que integrara a toda la especie humana. Mas como no lo hay, cuando ciudadanos de diferentes Estados entran en contacto, teniendo derecho a poner en seguridad su propiedad y libertad, y exigiendo uno al otro que se integre a su particular Estado, ambas partes se anulan recíprocamente. Siendo así, ninguna persona podrá poner en resguardo sus derechos sino se somete a un juez común para los conflictos que afectan a ambas partes.
- 16 De allí que los Estados se vean obligados a suscribir un contrato con esta cláusula: “me hago responsable de todos los daños que mis conciudadanos pudieran acarrear a los tuyos, bajo la condición de que seas igualmente responsable de todos los daños que tus ciudadanos pudieran acarrear a los míos” (Segundo apéndice al *GNR*, Sobre el derecho de gentes, §4. GA I/3, 349-360). “Esto implica que cada juez debe tratar a aquel ciudadano de su país, que cometa algún delito contra un extranjero, del mismo modo en que lo hubiese hecho si hubiera agredido a un conciudadano.” (Arrese 2010: 48). Al asumir cada Estado su parte, incorporará esta reglamentación a la legislación nacional vigente, con lo que tendrá el derecho de castigar a los ciudadanos que trasgredan las disposiciones para con los extranjeros.
- 17 Se tiene entonces, en su efecto, un modo de relación entre Estados que parte del reconocimiento recíproco entre Estados autónomos. Es un contrato interestatal. “Fichte propone una mera federación, una unión voluntaria y destinada a la protección positiva de los Estados miembros, lejos aún de la coacción necesaria para configurar un Estado unitario.” (Villacañas 1996: 112). Esta federación vela estrictamente por el cumplimiento de los contratos de reciprocidad establecidos en la Tercera sección del *GNR*: “Aplicación sistemática del concepto de derecho, o doctrina del derecho” (*GNR*, §8. GA I/3, 389-404). Esta es pues una federación de pueblos (*Volkerbund*) y no un Estado de pueblos (*Volkerstaat*).
- 18 **3.** Considerando el *GNR* como propuesta de una federación de Estados, en relación con el *gHS*, el objeto de estudio y problema a resolver cambia de dimensión, ya que *GNR* trata de la garantía de la propiedad y libertad de los ciudadanos al interior de cada Estado, pero (también) en relación con otros

Estados. Mas en el *gHS*, las cláusulas del pacto interestatal de la federación expuesto en el *GNR* resultan insuficientes para atender la situación de desequilibrio y de abusos contra la propiedad privada de los ciudadanos al interior del Estado, precisamente porque no regula la distribución de la propiedad. Mencionada situación de desequilibrio es el mercado, y en el *gHS* será el problema por atender.

- 19 A fin de garantizar a cada ciudadano el derecho de vivir de su trabajo, Fichte asume una restricción a la libre producción y circulación de mercancías al interior de cada Estado. En ello, la moneda representa tanto el trabajo, la riqueza y la soberanía nacional del Estado, así como una condición elemental para cerrar el Estado comercial y jurídicamente.

Segunda parte

1. Legalidad del pacto y de propiedad. Dos teorías

- 20 1. De frente a la realidad de los Estados en su expresión genética del libro II del *gHS*, que lleva por título “Historia contemporánea”, Fichte ha planteado con anterioridad en el libro I, la racionalidad del Estado bajo el título de “Filosofía”, en el que concibe al Estado como una totalidad organizada y cerrada en su producción económica.¹⁰ Como el objetivo de un Estado es el bienestar de los individuos que conforman la propia nación, vivir legalmente es la condición que garantiza la sociabilidad, la organización y el bienestar. Las relaciones de legalidad jurídica se fundan en un pacto libre de reconocimiento que posibilita y asegura la actividad libre de los sujetos modernos, los mismos que en su singularidad (también) son ciudadanos de alguna nación.¹¹
- 21 La propuesta del *gHS* se ancla sobre la propiedad entendida como condición de posibilidad del derecho de acción, derecho que se funda en la interacción (sociabilidad) entre sujetos. Este derecho, a diferencia de la tradición hasta entonces desarrolla, que concebía el derecho de propiedad como derecho exclusivo sobre el objeto, propone el fundamento del derecho de propiedad sobre la acción. Fichte entiende el derecho de propiedad de modo diferente de la tradición genética del Estado real (Libro II: “Historia contemporánea”), de ahí que la misión del Estado racional (Libro I: “Filosofía”) sea dar a cada uno lo suyo, ponerlo en su propiedad y protegerlo. En el *gHS* se entiende el derecho a la propiedad como consecuencia de la acción y de la actividad libre del individuo; la exclusividad es el resultado de dicha acción/actividad.
- 22 La teoría de la propiedad es la propuesta sobre la propiedad del uso del objeto. El uso es la actividad como exclusión demostrada sobre el objeto, ya que “no

existe ningún derecho de propiedad sobre las cosas sin que exista el derecho a impedir a todos los hombres actuar sobre las mismas” (Fichte 1991: 74. *gHS* III, 443). De allí que el “fundamento de todo derecho de propiedad reside en el derecho a excluir a otros de cierta actividad libre, sólo reservada para nosotros, y de ningún modo en la posesión exclusiva de objetos” (Fichte 1991: 74. *gHS* III, 443). “Un individuo renuncia a la parte de todos los demás solamente a cambio de obtener la suya y disfrutar de ella en paz” (Fichte 1991: 76. *gHS* III, 444).

- 23 En cuanto a la relación entre la teoría fichteana de Estado y el origen de la propiedad, la posición del filósofo avanza fuera de los márgenes del iusnaturalismo liberal clásico, ya que lo que define naturalmente al ser humano no es la posesión de propiedad.¹² Para decirlo con sus palabras:

A mi modo de ver, el error fundamental de las teorías de la propiedad opuestas a la mía, la primera fuente de donde fluyen todas las afirmaciones falsas sobre ella, el verdadero motivo de la oscuridad y de la sutileza de algunas doctrinas, la verdadera causa de la parcialidad y del carácter incompleto para su aplicación en la vida real, consiste en esto: en poner la propiedad primaria y originaria en la posesión exclusiva de una cosa. (Fichte 1991: 70. *gHS* III, 440).¹³

- 24 En polémica con el liberalismo económico, Fichte no concibe la propiedad privada como un acto originario de la especie humana, o esencial a su naturaleza humana. El proceder sintético del método fichteano también da cuenta de ello, debido a que la propiedad privada no es un dato previo a la existencia social sino un momento del reconocimiento social.¹⁴ Mientras el “Estado encarna el concepto de derecho, las reivindicaciones de libertad e igualdad, propiedad y seguridad, autonomía y vínculo, etc., adquieren sentido y aplicación.” (Guadino 2010: párr., 24).¹⁵

- 25 En Fichte, la propiedad no es la antesala del Estado, el Estado no es una consecuencia necesaria del resguardo de la propiedad privada y la libertad. Tanto la propiedad como la libertad sólo son posibles en el Estado. La propiedad y la libertad son el resultado de una instancia social; devienen de una relación intersubjetiva con fuerza de ley convertida así en derecho; el reconocimiento mutuo es el fundamento y condición de posibilidad; la subjetividad se resignifica en la intersubjetividad.

- 26 2. Para Fichte el Estado es una unidad completa de individuos enlazados jurídicamente. La coacción, los derechos naturales, la comunidad de individuos libres y el individuo no existirían ni sucederían sin el soporte jurídico de Estado. Así pues, sin Estado no hay propiedad; y en ello hay una veta lockeana y un trasfondo hobbesiano. Debido a que en un posible litigio en el estado naturaleza no es posible llegar a un acuerdo, las partes hallarán viable que para efectos de asegurar la posesión efectiva de sus propios bienes

frente al otro y frente a la sustracción en general, lo mejor será la intervención de un tercero. Este árbitro dispondrá de la capacidad de decisión en cuanto a la valoración jurídica y en cuanto al cumplimiento de ésta. Es así como aparece la República. Las partes “por consiguiente, deben someter a ese tercero su derecho de juzgar y su potencia física. Lo anterior significa que han de unirse con otros en una *res pública* (*gemeines Wesen*)”. (I parte, III sección, GNR, §12, GA I/3, 417)

- 27 Si bien la aparición de la República procura subsanar los eventuales problemas sobre propiedad, pronto Fichte indica que en realidad “Toda propiedad se funda en la reunión de la voluntad de varias personas en una sola voluntad” (I parte, III sección, GNR, §12, GA I/3, 417). Entonces, así como no hay propiedad sin Estado no hay propiedad sin reconocimiento, porque el Estado no es otra cosa que la expresión de un determinado modo de expresar la intersubjetividad, que a su vez resignifica la subjetividad en la vía de la validez jurídica. La propiedad no es voluntad, es reconocimiento; es el paso de la posesión a la propiedad vía el reconocimiento de otros. La reciprocidad en el reconocimiento intersubjetivo es la clave del consenso, sin reconocimiento y sin la renuncia de todos al objeto nadie podría apropiarse del objeto:

Asegurarse este reconocimiento parece un tremendo problema, y, sin embargo, es fácil de resolver y está efectivamente resuelto desde hace tiempo por la actual constitución de los hombres. A cualquier hombre que viva en una res publica, ésta le reconoce y garantiza su propiedad; y por consiguiente, también a cada ciudadano particular que forme parte de ella. A esa res publica, al Estado, los Estados limítrofes le reconocen su propiedad, es decir, la propiedad de todos los ciudadanos particulares. A su vez, los Estados limítrofes reconocen la propiedad de éstos, y así sucesivamente (I parte, III sección, GNR, §12, GA I/3, 418).

- 28 “Originariamente todos tienen el mismo derecho a todo (...) [Es] sólo mediante la renuncia de todos a una cosa concreta (que esta) se convierte en propiedad mía. Y es esa renuncia de todos (...) lo que constituye el fundamento de mi derecho” (Fichte 1991: 17. FSW III, 399-400). La renuncia a los objetos es acción productora de propiedad. En Fichte, el derecho de propiedad no es el derecho de *posesión* de objetos empíricos, sino que el derecho es el derecho a *accionar* en y sobre los objetos. El “Análisis del derecho originario” (GNR, §11 GA I/3, 405-410) ha deducido que la actividad del sujeto libre (que) se da en el mundo (es) a través del cuerpo, cuerpo por el que se expresa la voluntad del sujeto. Así, “el cuerpo se relaciona con lo dado de manera teórica-cognoscente o de manera práctica-productiva, y en este último caso transforma los objetos en vista de un fin.” (Gaudio 2010: párr., 8).
- 29 En la “Definición del derecho originario” (GNR, §10, GA I/3, 404) se ha expuesto y definido el concepto de libertad como el derecho a ser causa primera, absoluta y sin condicionamiento alguno. La acción como derecho de

acciones hace que varias de estas, producto de la voluntad del sujeto (cuerpo), ingresen en relación entre sí (choquen). Las interacciones entre los sujetos producen conflicto social porque los sujetos son activos. Es dentro de la existencia social donde se determina el conflicto. Y es “en la tensión social donde se habilita la posibilidad de la existencia de lo privado como expresión de la colectividad” (Prendas-Solano 2013: párr., 14). Por esta razón, en Fichte el derecho de acción posibilita la propiedad entendida como propiedad privada devenida por la acción. Pero esta acción en realidad es trabajo. Y el trabajo/acción es el fundamento, entonces, del derecho de propiedad.

2. Introducción de la legislación monetaria en el Estado racional ¹⁶

- 30 1. Resulta suficiente anclar la propiedad sobre la acción del individuo para determinar la cantidad de propiedad que puede poseer (accionar) el individuo. La determinación de los límites de la cantidad de propiedad, con el que se posibilita la acción del individuo en relación con otros individuos, configuran el pacto que descansa sobre el reconocimiento de los sujetos; es el intercambio simbólico del reconocimiento del otro, de su derecho a la acción y de accionar sobre objetos que devienen en propiedad. El derecho sobre las cosas no puede desarrollarse en una tendencia indefinida del sujeto en los objetos. La cuestión ulterior de la cantidad de la propiedad de la que puede gozar un individuo es fundamental en la propuesta de Fichte, ya que se enfrenta a un escenario que presenta una discusión ética política que expresa la diferencia con la tradición liberal. De allí que “La finalidad del Estado real, el cual se aproxima mediante su habilidad a la razón, tiene que ser la de proporcionar paulatinamente a cada uno lo suyo. (Fichte 1991: 20. *gHS* III, 401).
- 31 Según esto, un Estado racional no permite que la propiedad sea ilimitada para los individuos e indefinida en su cantidad, si fuese así, eso introduciría en la trama productiva, económica, política y ética un perjuicio para las condiciones de convivencia individual y social. ¹⁷ Si “El objeto de toda actividad humana es el poder vivir; y a esta posibilidad de vivir tienen el mismo derecho todos aquellos a los que la naturaleza trajo a la vida”, Fichte se plantea la pregunta “¿cómo hay que hacer la división [de la propiedad] para que sea conforme a las leyes del derecho?”, a lo que responderá “hay que hacer la división ante todo de tal manera que todos dispongan de los medios suficiente para subsistir. ¡Vivir y dejar vivir!”. (Fichte 1991: 18-9. *gHS* III, 401).
- 32 2. El límite y determinación de la cantidad de propiedad posible de un individuo, es la condición básica con la cual un Estado deja su condición de

Estado real para convertirse progresivamente en Estado racional.¹⁸ Al distinguir y oponer el Estado racional al Estado real, Fichte contempla una operación que se mueve desde la historia de los Estados (“Historia contemporánea” Libro II) a la filosofía del Estado racional (“Filosofía” Libro I). El Estado en la propuesta fichteana se ocupa, por medio del derecho, de asegurar que los individuos tengan y gocen de las condiciones mínimas para una vida digna y libre de necesidades que irrumpen y restrinjan el desenvolvimiento y desarrollo del sujeto moral autónomo; el Estado se ocupa jurídicamente de cubrir las necesidades básicas y elementales. El Estado real es todo aquel Estado que, estando integrado por hombres, y estando éstos agrupados por una constitución política nacida del azar, se ven en una situación relacional y situacional actual en la que no hay reparo sobre los conceptos, fuentes y principios que guían dicha constitución. No obstante, viniendo el Estado racional del derecho constitucional puro y conceptual, y puesto que esto presupone hombres sin relaciones jurídicas entre sí, no se podría abolir repentinamente la constitución sin causar una disgregación de sus hombres. Construir el Estado racional es posible por medio de una aproximación progresiva hacia la instauración del mismo desde el Estado real. La diferencia entre un Estado y otro obedece a una cuestión e interrogante tanto ontológica como jurídica: ¿qué es el derecho? Mientras el Estado real se pregunta cuánto de lo que es derecho es realizable según las condiciones dadas, el Estado racional se plantea qué es el derecho en cuanto al comercio en el Estado, cuál es la costumbre entre los Estados reales y de qué modo se pasa de un Estado real a uno racional.¹⁹

- 33 Hay ciertas opiniones extendidas sobre el Estado venidas de la tradición del liberalismo clásico, por ejemplo, que el Estado no tiene mayor función que mantener y proteger los derechos personales y posesiones de cada uno (Cfr. Fichte 1991: 15-6. *gHS* III, 399) y que la propiedad privada es independencia del Estado y de la relación intersubjetiva (Cfr. Fichte 1991: 16. *gHS* III, 399). Según esta versión de las cosas, los Estados reales han surgido debido a la separación y disgregación de sus miembros y no como recolección y unión de individuos particulares bajo una misma ley (Cfr. Fichte 1991: 84. *gHS* III, 450), también fundamenta el derecho a la propiedad sobre la posesión ideal de la propiedad (Cfr. Fichte 1991: 73. *gHS* III, 440-441) y en la posesión exclusiva de una cosa sin acción en el objeto (Cfr. Fichte 1991: 70. *gHS* III, 440). En la exposición del Estado racional del Libro I, Fichte despliega su propuesta al respecto del derecho, la cual se mueve en dirección contraria a la tradición. Fichte afirma entonces que la “misión del Estado, en primer lugar, (es) *dar a cada uno lo suyo, ponerlo en su propiedad y, sólo después, protegerlo también*” (Cfr. Fichte 1991: 16. *gHS* III, 399).

34 **3.** En estrecha relación con el fundamento ideal de la propiedad del iusnaturalismo del liberalismo clásico y de la función que se le adjudica al Estado en los Estados reales actuales, el comercio *libre* entre individuos es la actividad que se desprende seguidamente del anclaje de la propiedad, en la que el Estado hace de regulador, ordenador, mediador y vigilante de ésta y sus variantes. De esta forma, el bienestar e interés privado particular puede más que el colectivo; y en una situación en la que el colectivo está sujeto al interés individual “a nadie le está garantizado en lo más mínimo la persistencia de su situación por la persistencia de su trabajo, pues los hombres quieren ser completamente libres para aniquilarse mutuamente (...) el trabajador se empobrece y las familias laboriosas se hunden en la escasez y en la miseria o emigra de este pueblo injusto” (Fichte 1991: 93. *gHS* III, 457-458).

35 El libre intercambio posibilitado por la concepción de propiedad individual del Estado real, ahora en consideración del intercambio entre naciones, es el causante de los desequilibrios entre la oferta y la demanda que afectan a las naciones. Y en esta lógica, el libre intercambio genera al menos tres tipos de naciones: la rica, la semi-rica y la pobre.²⁰ Por otra parte, el libre comercio, en su irrestricta necesidad de expansión, es el inicio de la guerra.²¹ La guerra y el imperialismo es la precipitación de los Estados comercialmente abiertos de expandir sus políticas económicas. En el comercio libre, los Estados necesariamente deben salir a colocar sus productos en los mercados extranjeros. Un Estado comercialmente abierto se encuentra en una situación de permanente movilización hacia afuera, arrojado hacia la obtención y venta de bienes y riquezas en territorios externos, debido a la propia dinámica interna del comercio abierto.

Un Estado que sigue el sistema comercial usual y se propone conseguir cierta preponderancia en el comercio mundial, conserva un interés constante por crecer incluso fuera de sus fronteras naturales, para de este modo aumentar su comercio y riqueza; utilizará su nuevo a esta última para realizar nuevas conquistas, que tendrán el mismo objetivo que las anteriores. A cada uno de estos males le pisa los talones el otro, y la codicia de semejante Estado no conoce límites. Sus vecinos nunca pueden creer sus palabras, pues está interesado en retractarse de las mismas (Fichte 1991: 126. *gHS* III, 482-483).

36 En la propuesta de Fichte, el Estado no es un simple vigilante y protector de la propiedad privada sino un propulsor del bienestar común; de allí que la riqueza tenga una envergadura nacional respecto de la distribución del ingreso según cada habitante. En el *gHS*, la riqueza es un asunto institucional y no técnico-científico.²² El Estado racional obedece a un proceso de inserción progresiva de políticas públicas que estructuran la funcionalidad del *gHS*; así se da que la “razón política” de la construcción del Estado

racional supedita a su paso la situación real del libre comercio. Desde esta perspectiva, un Estado comercial cerrado es aquel que se autoprotege de la perturbación que causa ingresar en relación comercial con otras naciones; ²³ es un Estado que constituye legislación monetaria, económica y productiva para ampliar los beneficios (derechos) de los individuos que acoge dentro de su territorio y dentro de la idea de nación. ²⁴

Tercer parte

1. La imagen del *gHS*: ²⁵ dinero y moneda ²⁶

- ³⁷ El Estado se cierra por medio de la supresión de la moneda mundial y la introducción de la moneda nacional. Esto significa el tránsito de la organización de un Estado real a un Estado racional. La diferencia entre dinero y moneda resulta clara desde el punto de vista de la utilidad. Fichte ensaya en el *gHS* una “teoría del dinero” como “teoría del valor” de las mercancías en la que se procura mantener una correspondencia fija e invariable entre el valor del dinero y las mercancías. Desde este sentido, el dinero es el medio para mantener el equilibrio y seguridad de los bienes nacionales por medio del ejercicio de la ley jurídica. Pero la moneda configura la imagen de nación por medio de la especificidad que genera sobre el dinero. La moneda refiere a la nación por medio de las políticas económicas que genera el Estado racional. Mientras la teoría del dinero es mecánica, teniendo como función principal el signo de valor, medio de cambio especial y de convertibilidad, la moneda es para la nación simbólica, ya que dota de sentido particular una teoría general sobre el dinero; ²⁷ la moneda supera la técnica de cambio del dinero para constituirse como elemento fundante en la idea e imagen de la construcción de la nación.
- ³⁸ En *gHS* Fichte distingue dos sectores principales de la actividad económica, aquellos que logran la obtención de los productos de la naturaleza y aquellos que acometen la modificación y elaboración final. Mediante estos “el hombre mantiene su vida y la hace agradable” (Fichte 1991: 21. *gHS* III, 403). No obstante, para efectos de “no fastidiar ni al productor ni al artesano con el mucho viajar y buscar por todas partes las mercancías que necesitan en un determinado momento (...) y a fin de evitar pérdidas de tiempo y de energías, es conveniente que en medio de los dos estamentos [*Stand*] se coloque un tercero.” (Fichte 1991: 23. *gHS* III, 404). Este es el estamento de los comerciantes, que efectúan por aquellos el intercambio comercial. Este trabajo hace insertar, a su vez, el medio que posibilitará tal intercambio: el dinero. El dinero es parte de la concepción fichteana de la división social de trabajo; y por antonomasia le corresponde al estamento de los comerciantes.

²⁸ En GNR (§17. GA I/4, 5-19), Fichte expone ampliamente la teoría del dinero, y en el *gHS* es, acaso, reconsiderado en su mecanismo técnico de cambio para pronto avanzar sobre la significación de la moneda en el Estado racional (Cfr. Fichte 1991: 59. *gHS* III, 431). ²⁹ Sobre el mecanismo del dinero escribe:

Todo lo utilizable que se encuentra sobre la superficie del Estado es siempre susceptible de ser empleado por el pueblo: disminuye desde el momento de la última recolección hasta otra nueva, que lo aumenta de nuevo. Por consiguiente, es necesario que siempre exista una representación duradera, que no disminuya ni aumente, de todo su valor: un signo del mismo. Cuanto más inutilizable sea este signo en sí y por sí, cuanto menos valor intrínseco posea, tanto más apropiado es para servir de mero signo; pues todo lo que es utilizable pertenece a la riqueza interior de la nación, la cual puede disfrutar de ello, pero de ningún modo emplearlo para otros fines. (Fichte 1991: 59-60. *gHS* III, 431)

- ³⁹ El dinero es pues el medio de cambio entre mercancía y mercancía; y el intercambio de mercancías mediadas por el dinero entre individuos es una posibilidad en todo momento siempre que sea entre ciudadanos de un mismo Estado, ya que en un Estado comercial cerrado sólo pueden comerciar ciudadanos de un mismo Estado, de esto se sigue que para un Estado comercial cerrado el extranjero casi no existe. (Cfr. Fichte 1991: 61. *gHS* III, 433). Asimismo, se sigue que “La suma total de dinero en circulación representa la suma total de las mercancías existentes en el comercio público” (Idem), lo cual hace relativo la riqueza del individuo: se trata de una fracción de la totalidad en circulación. En cuanto al material de fabricación del dinero, Fichte señala que debe ser de un material mínimamente utilizable y que el Estado debe asegurarse la imposibilidad de imitación. La eventual introducción de dinero de forma ilegal y a espaldas del Estado, que podría suscitar algún individuo por falsificación, produciría un desequilibrio en la cuenta corriente del Estado según la suma total de dinero en circulación y relativo al valor de las mercancías existentes en el comercio público nacional. La perturbación en el equilibrio comercial del Estado puede venir a causa de esto, o por sobreproducción o escasez de mercancías. ³⁰ La consecuencia de ello es la injusticia de hacer perder a quien tenga dinero su valor dado por ley con relación a las mercancías del mercado público; esto significaría perder parte de la propiedad ya adquirida por los individuos como derecho.
- ⁴⁰ La disminución de la suma del dinero puede darse por desgaste o desaparición de las piezas monetarias. Pero ello no acarrea mayor problema, ya que es predecible y controlable. Por seguridad pública, el dinero debe ser hecho de un material duradero, y en la eventualidad de desgaste, las piezas serán destruidas y sustituidas en cajas monetarias del Estado. La disminución del dinero en la circulación del comercio público, por otra parte, puede darse

a causa de acumulamiento y ahorro de los ciudadanos. “Un trabajador hábil y aplicado trabaja un poco más de lo que se espera de él, y por eso también saca más dinero del que le corresponde a su parte” (Fichte 1991: 65. *gHS* III, 436). Lo que podría ser un caso específico de ahorro puede devenir en anormalidad; si hay muchos ahorrantes que guardan dinero, la disminución sobre la totalidad del comercio público será significativa y representará un influjo sobre los cálculos del Estado. A pesar de ello, las medidas a tomar no irán dirigidas contra los ahorrantes, sino que irán dirigidas a buscar la compensación, a sabiendas de que a todo ahorro le corresponde un tiempo de caducidad y posteriormente de uso, es decir, así como se extrae se ingresa dinero, producto del ahorro mismo. Toda compensación va dirigida a mantener el equilibrio. ³¹

- 41 Los fines indefinidos que los individuos se dan a título personal y que no son planificados por el Estado representan “la merecida y legítima libertad de los ciudadanos” (Fichte 1991: 66. *gHS* III, 437). Los fines establecidos por el Estado permiten cubrir y garantizar los bienes necesarios para el ejercicio del derecho de la existencia por medio de la distribución entre los ciudadanos; se trata de lo necesario para la alimentación, el abrigo, la vivienda, entre otros. Las condiciones de posibilidad de existencia de los ciudadanos es un fin de Estado. El Estado planifica así centralmente lo que es la práctica del derecho a la existencia. El derecho a la existencia es parte del derecho originario, y libertad es la distribución de la propiedad, de allí que la libertad se ancle en el Estado. Pero si los ciudadanos necesitaren alguna cantidad de propiedad para fines particulares o indefinidos, el Estado no estará en situación de garantizarlo si bien estaría en condiciones de proteger el derecho a la existencia.
- 42 En el *GNR*, así como en el *gHS*, Fichte continúa con la defensa de la tesis expuesta y contenida en los escritos de 1793-1794 sobre las libertades individuales; por ejemplo, el derecho originario, de acción o agencia en el mundo sensible, de propiedad para cada ciudadano y de uso privado del dinero; ³² todos estos representan un espacio para la individualidad libre dentro de un Estado comercial cerrado. La teoría del dinero aparece así mediando la instancia de los fines determinados por el Estado y los fines indeterminados. El dinero garantiza la propiedad de los fines socialmente indeterminados, que, correspondiendo a titulación individual, representa una determinada cantidad de propiedad que el individuo ha producido y que además puede acceder con él a diversos bienes, atendiendo sus propios fines individuales. Esta es la razón por la que el dinero tiene un carácter técnico y representa un *quantum* de propiedad. Viniendo la teoría del dinero de la idea de la economía planificada y centralizada en el Estado, tiene como función la transferencia de bienes que a título personal los ciudadanos se dan (fines

indeterminados, no fines sociales). Desde este sentido el *gHS* no es un Estado que asfixie al individuo y reduzca su individualidad y tampoco es un Estado que deja al ciudadano al margen de su acción. Es un Estado de complejo equilibrio, donde la teoría del dinero hace, sin embargo, apenas de mecanismo económico. Será la moneda entonces, como instancia superior al dinero, la que sirva como elemento fundante dentro de la construcción de la idea de nación.

2. La moneda nacional

- 43 La significación de la moneda nacional sólo tiene funcionalidad y sentido si se basa sobre una teoría del dinero que haga expedito el intercambio, pero en última instancia su refuerzo recae sobre los objetivos del Estado: el bienestar superior de la nación, estado en el que todos los ciudadanos estén saciados y vivan seguros.³³ Por esta razón, el derecho a la existencia es garantizado en la medida que se distribuye entre los ciudadanos de la nación aquello necesario para su alimentación, vivienda, abrigo, entre otros. De esto se sigue que cuando un Estado racional asume propósitos positivos (*cfr.* Fichte 1991: 34. *gHS* III, 412) no puede “traer a vender a ninguna casa comercial mercancías cuya pronta salida no se pueda asegurar, puesto que en la base del Estado ya está calculada, según las posibles necesidades, la cantidad de productos y manufacturas permitidas.” (Fichte 1991: 34. *gHS* III, 412). La obtención de productos de la naturaleza y el mantenimiento constante del equilibrio, junto con el dar a cada uno lo suyo, son los principios del Estado. Los estamentos sociales ingresan en un pacto jurídico positivo que cumplen para posibilitar y sostener el comercio público de la nación y la seguridad jurídica misma, que es la fuerza de todo Estado (*cfr.* Fichte, 1991, 41. *gHS* III, 418-419). Es tal la organización productiva, social y económica del Estado racional que “en este Estado todos son servidores del todo y reciben a cambio de ello su legítima participación en los bienes del mismo. Nadie puede enriquecerse de forma extraordinaria, pero tampoco puede empobrecerse. A todos los individuos les está garantizada la continuidad de su situación, y por eso también le está garantizada al todo su continuidad en paz y un justo reparto de bienes entre sus miembros.” (Fichte 1991: 40. *gHS* III, 418)
- 44 En situación de Estado real, no hay dimensión distributiva de la propiedad, y esta ausencia del derecho es a su vez la condición que potencia el ingreso y realización del mercado abierto; el Estado comercial abierto es una organización económica que no se ocupa de regular ni de limitar los abusos entre ciudadanos de un mismo Estados ni entre Estados. En el Estado real la necesidad del Estado se transforma en el resguardo del derecho de propiedad, sin control alguno sobre la producción y distribución de las mercancías

producidas dentro del territorio nacional. La relación entre política, dinero y derecho internacional pasa por el filtro económico comercial de las asimetrías, ya que ningún Estado podrá resguardar su soberanía con la moneda propia sino cierra jurídicamente el comercio a los demás Estados.

- 45 A la economía planificada de Estado subyace el derecho a la existencia de cada ciudadano de la nación, su resguardo y aseguramiento. No obstante, aquellos fines que cada singular ciudadano se proponga no pueden ser incorporados a la planificación central del Estado, ya que eso requeriría una cantidad y variedad infinita de objetos, en calidad de medios (Cfr. Arrese, 2011, párr., 12). Fichte deja formalmente abierto el espectro de la libertades individuales para que pueden ser llenadas eventualmente por cada ciudadano. En la materialidad del caso, estas libertades están determinadas por la distribución de aquellos bienes que consiste fundamentalmente en el uso privado del dinero, derecho de herencia y privacidad doméstica (Cfr. Arrese, 2011, párr., 8). Pero esto habla del individuo y de su trabajo individual, de la acumulación y su capacidad de agencia, pero en nada refiere a la idea de nación, de trabajo social, de la riqueza y de moneda nacional.
- 46 Con la determinación del bienestar superior de la nación, Fichte plantea en oposición al Estado real el Estado racional del comercio jurídicamente cerrado y centralmente planificado. Es el desequilibrio comercial del mercado mundial aquella instancia que Fichte procura regular, y ahora dirigir, desde una perspectiva de la planificación estatal, al introducir la moneda. Con el cierre comercial y jurídico del Estado se propone el aseguramiento mínimo de las condiciones materiales para la existencia de los individuos ciudadanos de la nación y la condición general de paz entre los Estados. A diferencia de Kant y de Novalis, para quienes el comercio global entre Estados federativos y entre individuos representaba un álgido momento del desarrollo cultural de las naciones, Fichte concibe en el comercio la heteronomía de algunas naciones pobres en relaciones a otras ricas, y en todo ello, el inexorable avance de políticas económicas expansionistas con moneda foránea hacia la ocupación y control de nuevos territorios de otras naciones para poner sus mercancías en nuevos mercados extranjeros.
- 47 La exposición del *gHS* dibuja el boceto de un Estado que, posibilitando el comercio interno entre ciudadanos, limita a éstos de ejercerlo con otros individuos de otras naciones; no representa esto, sin embargo, un detrimento en las libertades individuales. Es competencia monopólica del Estado el ejercicio internacional del comercio, que planificando la producción interna de bienes y ampliando la estabilidad y constancia de éstos para los ciudadanos crea una nación con pocas necesidades y dependencia externa. Con razón, se ha dicho que el Estado racional en Fichte es una entidad económica productiva autónoma, condición básica para que a lo interno cada

uno tenga lo suyo por derecho propio, y para que a lo externo se viva en paz.

- 48 La autonomía económica no representa un solipsismo, o un nationalsolipsismo (Cfr. Acosta: 2010). En primera instancia porque el Estado dispone del recurso de la moneda mundial, mecanismo que permitiría eventualmente pactar y gestionar políticas económicas con otros Estados interesados en resolver el bienestar de sus habitantes y subsanar la hipotética disminución de productos elementales. En segunda instancia esto se debe a que el Estado o el gobierno traerán grandes talentos de otras naciones para la suya propia con tal de realizar transferencias de técnicas y conocimientos. Sea por tener moneda internacional o por traer del extranjero “grandes talentos en ciencias aplicadas, químicos, físicos, mecánicos, técnicos y fabricantes creativos [y hasta] comprará máquinas extranjeras para copiarlas en el país propio” (Fichte 1991: 147. *gHS* III, 499) es que un Estado como entidad autónoma productiva no se rehúsa a negar las interrelaciones entre Estados.

No hay nada que suprima completamente toda diferencia de las situaciones y de los pueblos, y que sólo y exclusivamente pertenezca a lo humano como tal, pero no al ciudadano, a no ser la ciencia. Gracias a ésta, y sólo a ella, estarán unidos constantemente los hombres (...) Ningún Estado cerrado suprimirá esta conexión; más bien la favorecerá, pues el enriquecimiento de la ciencia mediante la unión de fuerzas del género humano ayuda a conseguir incluso sus objetivos terrenos particulares (Fichte 1991: 163; *gHS* III, 511).

- 49 Mientras la moneda mundial relaciona Estados y expresa un acuerdo entre las partes como acuerdo común universal siempre cambiante (opinión pública) (Cfr. Fichte 1991: 89. *gHS* III, 454), la moneda nacional expresa estabilidad. La moneda nacional es la ley fundamental del Estado que debe aceptarla y recibirla para con sus ciudadanos siempre con el mismo valor que la ha emitido. Es esta la razón que da pie a Fichte para señalar que la riqueza o el superior bienestar de una nación radica en la cantidad de mercancías disponibles y no en la cantidad de dinero disponible, ya que el dinero, así como ingresa, puede salir del dominio comercial del Estado alterando a su paso el precio de las mercancías y bienes. El equilibrio se logra vía correspondencia constante entre haberes monetarios y cantidad de productos producidos sin reparo en alteración a esta relación. De esta forma, no necesitando la nación comprar mercancías en el extranjero por faltante, ni produciendo más para vender fuera, no pone en juego la estabilidad de su moneda. Toda la fuerza de trabajo necesaria para el bienestar de la nación queda dentro de la nación, quedando obsoleta la necesidad de vender y comprar en el extranjero. ³⁴ Para Fichte el capital productivo de un Estado es el trabajo de la nación. El paso del dinero a la moneda es el trabajo social de la nación y el mercado comercial público nacional. ³⁵ Con palabras de Fichte:

“en este Estado todos son servidores del todo y reciben a cambio de ello su legítima participación en los bienes del mismo. Nadie puede enriquecerse de forma extraordinaria, pero tampoco puede empobrecerse.” (Fichte 1991: 40. *gHS* III, 418). La nación se constituye por su vida y desarrollo particular, por sus instituciones y costumbres, y por el trabajo que a ella se le otorga como instancia política y económica autárquica frente a las influencias externas del mercado mundial y las asimetrías en ellas conexas. Mientras el dinero es una técnica económica de intercambio, mecanismo y abstracción que hace posible la compraventa, la moneda es configurativa de la nación y del Estado comercial y jurídicamente cerrado, porque expresa la estabilidad comercial y económica y su propia riqueza. Si la moneda es la condición de inicio para la construcción de la nación, o si la nación es la condición de posibilidad para la introducción del uso de la moneda, es una cuestión indeterminable; la moneda no es el resultado ni tampoco es el inicio de la nación. Nación y moneda son consustanciales a la autonomía del Estado racional; se trata de una instancia que resignifica el sentido de la racionalidad de una nación.

3. A modo de cierre

- 50 En la propuesta del *gHS* de Fichte, debido a que el valor del dinero es fijo, es superficial y poco relevante la cantidad de dinero que disponga la nación; además, porque se trata de una propuesta de un Estado comercial y jurídicamente cerrado, la moneda nacional no ingresa en relación con otras monedas de otros Estados. Como dice Fichte: “el dinero no es absolutamente nada en sí y por sí mismo; sólo representa algo por voluntad del Estado.” (Fichte 1991: 61. *gHS* III, 433), es decir, que el dinero se convierte en moneda por la ley del Estado al tiempo que representa unidad de la pluralidad y totalidad de la particularidad de las acciones/trabajo de los ciudadanos. La moneda representa la totalidad de la suma de mercancías que ahora constituyen el comercio público nacional. Las mercancías que en relación comercial inter-estatal producían los ciudadanos ahora son traídos a un lugar común en el cual se yergue el proyecto nacional: el mercado nacional, que se especifica por medio de una particular moneda legal y válida.
- 51 Un Estado comercial cerrado, por su propia constitución organizacional y jurídica (racional), ofrece a los ciudadanos de la nación el mantenimiento de la seguridad interior, que es un objetivo de todo gobierno. La paz mundial es el suceso de la extensión de la condición interior de los Estados hacia el exterior; lo primero es la condición de lo segundo (*Cfr.* Fichte 1991: 108. *gHS* III, 468-469). Fichte concibe en la autarquía política y económica de un Estado la condición necesaria para que un Estado sea una entidad unitaria e independiente de otros Estados, lo que a su vez es la condición de posibilidad

de la riqueza de una nación y del bienestar interno. El trabajo nacional es el productor de riqueza de una entidad cerrada, y la distinción del trabajo nacional es la moneda, símbolo que reopera sobre la idea de nación. La razón jurídico-político-económica de Fichte insta una industria nacional endógena que funciona y refuerza el proyecto nacional con la introducción de la moneda propia.

Es evidente que en una nación tan cerrada, cuyos miembros conviven solamente consigo mismo y muy pocos extranjeros; en una nación que conserva mediante aquellas medidas su forma de vida particular, sus instituciones y costumbres; en una nación que ama profundamente su patria y todo lo nacional: muy pronto surgirá un alto grado de honor nacional y un carácter nacional muy peculiar. Se convertirá en otra nación, en una nación completamente nueva. Aquella introducción de la moneda nacional es su verdadera creación (Fichte 1991: 158. gHS III, 508)

- 52 Fichte supone la idea de un progreso humano que funciona por medio de una lógica del recogimiento productivo interno. Sin embargo eventualmente se puede nutrir del exterior para efectos de incorporar el avance tecnológico en la fabricación nacional de bienes sustitutos o auténticos. Esto con la finalidad de estabilizar la cantidad y precios de los bienes básicos en el mercado nacional y de hacer agradable la vida de los ciudadanos y de posibilitar la paz mundial.

Referencias bibliográficas

Ediciones de la Obra Completa de J. G. Fichte.

- 53 Ediciones alemanas:
- 54 FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, citado con la abreviatura GNR y según la edición J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. R. Lauth et al. (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 ss. con la abreviatura GA:
- 55 FICHTE, J. G., *Der geschlossene Handelstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und probe einer künftig zu liefernden Politik*. Citado con la sigla gHS y según la edición *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*. I. H. Fichte (ed.). Berlín, De Gruyter, 1971.
- 56 Traducciones españolas:
- 57 FICHTE, J. G., (1991) *El estado comercial cerrado*, trad. Jaime Franco Barrio, Tecnos, Madrid.
- 58 FICHTE, J. G., (1994) *Fundamento del derecho Natural*, trad. José Villacañas, Manuel Ramos, Faustino Oncina, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

Literatura Secundaria

- 59 ACOSTA, E., (2010) "Fichte y el Nacionalismo", *REVISTA DE ESTUDIOS SOBRE FICHTE*, vol. 1, no. 1.
- 60 ACUÑA, V., (2002) "La invención de la diferencia costarricense. 1810-1870", *REVISTA DE HISTORIA*, vol. 45, 191-228.
- 61 ARRESE IGOR, H., (2010) "El rol del derecho internacional en la teoría fichteana del Estado y la propiedad", *ÉNDOXA: SERIES FILOSÓFICAS*, no. 26, 43-62.
- 62 ARRESE IGOR, H., (2011) "El ámbito de la libertad individual en la teoría fichteana del derecho natural de 1796/1797", *REVISTA DE ESTUDIOS SOBRE FICHTE*, vol. 2, no.1.
- 63 ARRESE IGOR, H., (2015) "Isaac Nakhimovsky, *The Closed Commercial State. Perpetual Peace and Commercial Society from Rousseau to Fichte*", *REVISTA DE ESTUDIOS SOBRE FICHTE*, vol. 10, no.1.
- 64 BILBAO, A., (2000) "El dinero y la libertad moderna", *REVISTA ESPAÑOLA DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS*, no. 89, 119-139.
- 65 CORSICO, L., (2015) "Método y quintuplicidad en la filosofía de Johann Gottlieb Fichte", *REVISTA DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD DE COSTA RICA*, vol. 46, no. 138, 71-82.
- 66 DAMIANI, A., (2013) "Trabajo y ciudadanía en la filosofía política de Fichte", *ISEGORÍA*, vol. 48, 285-304.
- 67 DEWYK, N., (1995) "Los territorios del estado-nación en América Central: Nación y República en Centroamérica (1821-1865)", en TARACENA, A., *Identidades Nacionales y Estado Moderno en Centroamérica*. San José: EUCR, 13-30.
- 68 ESPINOZA, J., (2011) "El surgimiento de la xenofobia y la crisis del multiculturalismo. Una lectura desde el psicoanálisis." *REVISTA DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD DE COSTA RICA*, vol. 50, no. 127-128, 33-37.
- 69 FRANCO, J., (1991) "Estudio preliminar", en FICHTE, J. G., *El estado comercial cerrado*. Madrid: Tecnos, pp. IX-XXXII.
- 70 GAUDIO, M., (2010) "El estado natural del hombre es el Estado", *REVISTA DE ESTUDIOS SOBRE FICHTE*, vol. 1, no.1.
- 71 GRAY, R., (2003) "Economic Romanticism: Monetary Nationalism in Johann Gottlieb Fichte And Adam Muller", *EIGHTEENTH-CENTURY STUDIES*, vol. 36, no. 4, 535-557.
- 72 KLEINGELD, P., (1999) "Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany", *JOURNAL OF THE HISTORY OF IDEAS*, vol. 60, no. 3, 505-524.

- 73 ONCINA, F, (1994) “Para la paz perpetua de Kant y el Fundamento del derecho natural de Fichte: encuentros y desencuentros”, *DAIMON REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA*, no. 9, 323-339.
- 74 ONCINA, F, (1996) “El iusnaturalismo agónico: La teoría fichteana del contrato”, en LÓPEZ-DOMÍNGUEZ, V (ed.), *Fichte 200 años después*. Madrid: Editorial Complutense, 75-98.
- 75 PRENDAS SOLANO, J., (2013) “Entre Revolución y Restauración: El Estado Comercial Cerrado de J. G. Fichte”, *REVISTA DE ESTUD(I)OS SOBRE FICHTE*, vol. 7, no.1.
- 76 RODRIK, D, (2012) *The globalization paradox: Democracy and the Future of the World Economy*. New York / London: W. W. Norton & Company.
- 77 SOLÍS, P, (2009) “El fenómeno de la xenofobia en Costa Rica desde una perspectiva histórica”, *REVISTA DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD DE COSTA RICA*, vol. 47, no. 120-121, 91-97.
- 78 TARACENA, A, (1995) “Nación y República en Centroamérica”, en TARACENA, A, *Identidades Nacionales y Estado Moderno en Centroamérica*. San José: EUCR, 45-61.
-

NOTAS

1. El proyecto Estatal de diferenciación cultural frente a otros Estados ha podido conducir a fenómenos de xenofobia, en mucho, debido al “narcisismo de las pequeñas diferencias”, para esto véase Acuña (2002), Espinoza (2011) y Solís (2009). Véase Dewyk (1995) en cuanto al papel del territorio en la construcción de la idea de nación y Estado; en lo particular del fenómeno centroamericano de Estado moderno y de las identidades nacionales, refiérase a Taracena (1995).

2. De aquí en adelante se utilizarán las abreviaturas *gHS* del original en alemán *Der geschlossene Handelstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer kunftig zu liefernden Politik* para asignar *El Estado comercial cerrado. Un ensayo filosófico como apéndice a la doctrina del derecho, y como muestra de una política a seguir en el futuro* de Johann Gottlieb Fichte.

3. En este sentido, el Estado es una totalidad que se particulariza de otras totalidades, y en otro sentido, es una totalidad que, sin embargo, es también parte. Todo Estado es parte de la totalidad que representa históricamente el surgimiento de los Estados modernos como un determinado modo de

organizar y producir la vida social y la sociabilidad intersubjetiva. La singularidad del Estado aquí dicha refiere al designio de cada Estado por diferenciarse, precisamente, de la totalidad de Estados modernos; es decir, que siendo el Estado constitutivamente parte de una totalidad, intenta ser en sí mismo una totalidad, superando la primera acepción y condición de totalidad.

4. De aquí en adelante se utilizarán las abreviaturas *GNR* del original en alemán *Grundlage des Naturrechts der Prinzipien der Wissenschaftslehre* para asignar el *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia* de Johann Gottlieb Fichte.

5. Con el subtítulo “Revolución y restauración” hacemos alusión a un momento del pensamiento de Fichte que se caracteriza por la tensión, tránsito y desenlace sobre los estos temas y posición política. *Cfr.* Prendas-Solano (2013) y Oncina (1996).

6. Corsico (2015, 71) distingue entre el periodo de Jena (1794-1799) y el de Berlín (1800-1814).

7. El Eforato es la institución que fiscaliza el accionar del gobierno a partir de sus designaciones constitucionales. Los éforos es una remembranza del sabio (*Gelehrten*) y del filósofo platónico. *Cfr.* Oncina (1994: 337).

8. *Cfr.* Libro segundo de *gHS*: “Historia contemporánea”.

9. Fichte considerara que el poder ejecutivo debe concentrar también las funciones legislativas y judiciales. Al tiempo que Fichte rechaza la división de poderes se aleja de lo propuesto por Kant (*Cfr.* Oncina: 1994, 333-4). Argumenta así sobre el centralismo debido a que ello expresa cierta unidad y posibilidad de organización frente al egoísmo universal del hombre; esta inclinación de los ciudadanos conduciría a la desintegración social y a la guerra de todos contra todos (*Cfr.* *GNR* §20. GA I/4, 59-79).

10. El pacto social entre individuos, del que se obtiene el Estado como un todo, como totalidad cerrada, es consecuencia de la conflagración de fuerzas libres y particulares; de allí que el “derecho de propiedad sobre el objeto de la libre acción emana y se deduce solamente del derecho exclusivo a la libre acción.” (Fichte, 1991, 18. *FSW* III, 399). La teoría de la acción del individuo que constituye el fundamento jurídico de la adquisición de propiedad es expuesta como atomismo físico moderno, o bien como la teoría de los cuerpos en Spinoza. El derecho de propiedad es una actividad particular y exclusiva del sujeto (acción) en el objeto (cosas), y mientras todos permanecen quietos unos al lado de otros, no entrarán en conflicto, a no ser que se desplacen y muevan. Por esta razón la libre actividad “es la sede del conflicto de las fuerzas” (Fichte, 1991, 18. *FSW* III, 399).

11. Ambivalente podría resultar que un mismo individuo se predique de la humanidad como sujeto moderno y se predique al mismo tiempo de su ciudadanía específica; que por una parte haya sentimiento y responsabilidad para con la nación y que sin embargo sea ciudadano del mundo. Como lo señala Kleingeld (1999), se ha distinguido entre un cosmopolitismo moral y un cosmopolitismo político, definiendo al primero como aquella “concepción según la cual todo ser humano sigue una singular

comunidad moral” (p. 506) y al segundo como “el intento de establecer un mundo legal (*world-wide*) y un orden político” (p. 506). Si se considera el periodo entre 1780 y 1800, se puede identificar en el cosmopolitismo alemán (Germán Cosmopolitan) debates públicos entre el cosmopolitismo, nacionalismo y patriotismo, con lo cual se identifican seis versiones del cosmopolitismo: el moral, internacional federativo, legal, cultural, económico y el romántico, siendo en este último donde es posible ubicar a Fichte, por su nacionalismo. El romanticismo cosmopolita defiende la idea de un mundo legal pero no coercitivo de las repúblicas, profundizando en los componentes esenciales del humano: el amor, emociones, belleza, fe, mutua confianza, la cooperación, entre otros (Kleingeld 1999: 521). Para esto véase el siguiente pasaje del *gHS*: “en una nación que conserva mediante aquellas medidas su forma de vida particular, sus instituciones y costumbre; en una nación que ama profundamente su patria y todo lo nacional: muy pronto surgirá un alto grado de honor nacional y un carácter nacional muy peculiar. Se convertirá en otra nación, en una nación completamente nueva. Aquella introducción de la moneda nacional es su verdadera creación.” (Fichte, 1991, 159. *FSW* III, 508). Según Gray (2003: 544), lo que es la educación para los *Discursos a la nación alemana* lo es la moneda para el *Estado Comercial Cerrado*. En el *GNR*, Fichte fundamenta el derecho internacional en las relaciones individuales entre ciudadanos de distintos Estados, que en comparación con el *gHS*, desechará, ya que el derecho internacional eventualmente corresponderá a los Estados y no a los individuos; pero en el *GNR*, así como en el *gHS*, hay una conexión entre la garantía de la propiedad de ciudadanos y la soberanía jurídica y económica de los Estados (*Cfr.* Arrese 2010: 45), con lo cual se afirma la ambivalencia entre la ciudadanía general del cosmopolitismo y la singular ciudadanía de la nación.

12. En cuanto al Estado y el origen de la propiedad, según Prendas-Solano (2013), la posición de Fichte “resulta ser bien clara, adhiriendo una fuerte postura anti-liberal donde lo que define al ser humano no es su posesión o el mantenimiento de propiedad, pues en todo caso la propiedad sólo es el resultado de un pacto social,” (párr., 12). En el *gHS* “Fichte se encarga de contraponer explícitamente su novedosa teoría del derecho de propiedad con lo que presenta como la concepción corriente del mismo, que parte de principios opuestos. Según esa concepción, el derecho de propiedad le otorga a una persona la posesión exclusiva de una *cosa* .” , mientras que Fichte identifica la propiedad como derecho exclusivo a una determinada esfera de actividad libre. “La propiedad no es, en sentido estricto, un derecho a poseer cosas de manera exclusiva sino a ejercer actividades. La misma consiste en el derecho a realizar un tipo de actividades sobre una determinada clase de objetos y a excluir a otros de ese tipo específico de actividad.” (Damiani 2013: 297).

13. El derecho de propiedad no deviene ni depende de la naturaleza, tampoco de la ley positiva de los Estados reales, sino que deriva de un pacto entre voluntades, de un pacto social de reconocimiento mutuo intersubjetivo (*Cfr.* Damiani 2013: 298 y

Prendas-Solano 2013: párr., 13). De acuerdo con Franco (1991 en Fichte 1991: 70), Fichte dirige una crítica contra la concepción fisiocrática; de acuerdo con Damiani (2013: 298), Fichte apone a su teoría democrática de la propiedad y del Estado racional a la concepción aristócrata. En todo caso, la crítica arremete contra la restricción de propiedad que genera el actual modo de fundamentar este derecho y la exclusión que genera para los trabajadores sin tierra ni propiedad. “En la tradición del derecho natural moderno, que atraviesa las teorías de Pufendorf, Locke y Kant, puede registrarse una solución típica del problema de subsistencia de los seres humanos carentes de propiedad. La misma se basa en la previsión de un derecho mínimo de subsistencia, (pero) en esta tradición, el ejercicio de este derecho limita lo menos posible los derechos de los propietarios y se materializa como el deber de la caridad e instituciones tales como las casas de pobres.” (Cfr. Damiani 2013: 303). Pero el origen de la pobreza no está estrictamente en el hecho de la insatisfacción de las necesidades básicas de los desposeídos; está en el orden económico ilegítimo que distribuye la propiedad de los ciudadanos de manera azarosa y contraria al concepto de derecho. La tarea del Estado racional consiste en reordenar legalmente la propiedad de los ciudadanos como derivación del contrato social.

14. En el método sintético de Fichte “Los elementos que se van descubriendo adquieren plena significación una vez completado el círculo de implicaciones” (Guadino 2010: párr., 2).

15. Asimismo Guadino (2010) señala: “En la *Doctrina de la ciencia nova methodo* (*Wissenschaftslehre nova methodo*), una reconstrucción de las lecciones de Fichte durante el mismo período de GNR a partir de anotaciones de distintos estudiantes, encontramos un apartado titulado “Algunas notas sobre el método sintético”, contiguo al § 10, donde Fichte presenta este proceder según tres variantes: partir de una contradicción y resolverla mediante lo aceptado; proponer una tarea principal y resolverla con proposiciones mediadoras; ir explicando progresivamente lo oscuro e indeterminado del punto inicial. En todos los casos, el significado de los elementos resulta comprensible una vez reunidos, y no por separado. Cf. GA IV, 2, 107 s. WLnm (DCnm 93-94).”

16. La estructura de la argumentación con la que Fichte expone el *gHS* es tripartida y correspondiente con la lógica dialéctica de tesis, antítesis y síntesis. En la primera parte de la obra, titulada “Filosofía”, Fichte expone su teoría, en la segunda parte, titulada “Historia contemporánea”, describe las realidades y consecuencias de la economía de mercado, y en la tercera parte, titulada “Política”, presenta el programa político del cierre del Estado jurídico y comercialmente. Al respecto puede verse Gray (2003: 539). En la tesis análoga a la primera parte del *gHS* se trata del “El yo que se pone a sí mismo”; en la antítesis análoga a la segunda parte es “El yo (*Ich*) pone un no-yo (*Nicht-Ich*)” y, en la síntesis de la tercera parte se trata de “El yo opone, en el yo un yo finito y divisible a un no-yo también infinito y divisible”. Así, la

primera parte hace alusión al principio de identidad (A es A) expuesto en la *Fundamento entero de la Doctrina de la ciencia*, la segunda al principio de oposición (A no es igual a no A) y en la tercera al principio de superación por medio del cual “el yo (*Ich*) supera su límite mediante la actividad consistente en un ilimitado autoponerse e imponerse a lo que se le opone” (Franco 1991: xi). De tal modo que la dialéctica posibilita el obrar, la acción y actividad, “la actividad del yo tiene naturaleza moral, pues se despliega venciendo una resistencia, superando un obstáculo: el límite es puesto y superado constantemente; la actividad es sustancialmente un esfuerzo (*Streben*), un infinito tender hacia, que se realiza en la superación de lo finito” (Idem).

17. Se trata de las condiciones sustanciales de la libertad, de las condiciones sociales que la posibilitan y la sostienen. (Cfr. Moggach 2009: 1015 y Arrese 2011: párr. 2, 3 y 4). La planificación económica centrada en el Estado pretende sacar al ciudadano de la mecánica y arbitrariedad del libre comercio, esto garantiza los derechos de propiedad y de poder vivir del propio trabajo. Por otra parte, las condiciones sustanciales de la libertad implican, en el segundo periodo de pensamiento de Fichte que se centre ya no sobre las libertades individuales del primer periodo sino en el orden de los derechos de los ciudadanos de una comunidad política. Arrese (2015) indica, “En su *Contribución a la rectificación del juicio del público sobre la Revolución Francesa* Fichte comenzó a desarrollar la tesis de que no puede pensarse un Estado justo si a la vez no se postula un orden internacional que garantice los derechos de los ciudadanos al interior de la comunidad política” (párr. 5).

18. La referencia a la progresividad aparece en la “Introducción” de *gHS*, aquí Fichte indica que la manera de aproximarse al Estado racional es “poco a poco”. (Fichte 1991: 13. *gHS* III, 397).

19. La obra *gHS* (1800) ha sido objeto de diversas interpretaciones. Hay quienes miran en esta obra la defensa de un ideal de Estado militarista y dictatorial, y hay quienes lo entienden como republicano, precursor del socialismo y del Estado benefactor, prestacional y vicario. Para Nakhimovsky (Nakhimovsky 2011 referido por Arrese 2015) “el Estado, en tanto que mera mediación [social para el establecimiento de una sociedad perfecta], está destinado a abolirse a sí mismo, una vez que los seres humanos hayan logrado el pleno ejercicio de su razón en el ámbito de la moralidad.” (párr. 6). Asimismo, hay quienes ven en Fichte un filósofo que impulsando la “Doctrina de la ciencia”, su propia filosofía, aparece como representante del terrorismo jacobino, del ateísmo masón, del subjetivismo idealista, del solipsismo, del misticismo misológico, del proteccionismo dictatorial económico y del nacionalsocialismo. (Cfr. Acosta 2010: párr., 3).

20. Fichte expresa que una nación rica es aquella que trabaja para sí. El trabajo en un Estado racional no sólo tiene connotaciones individuales, sino que tiene sustanciales connotaciones sociales y nacionales. En el pensamiento de Fichte hay tanto una teoría del trabajo desde una perspectiva antropológica, es decir, sobre la significación

ontológica del trabajo para el ser humano y su mundo, así como una teoría económica, política y del derecho. Para ampliar este contenido y otros véase Damiani (2013).

21. “Los gobiernos (de los Estados reales) sentirán confusamente que les falta algo, aunque no ven con claridad qué es propiamente esto que les falta. Hablarán de la necesidad de *completarse*; afirmarán que, a causa de la seguridad de las demás tierras suyas, no pueden prescindir de tal provincia fértil, de tales minas o salinas, (...) Un afán de conquista ciego...se apodera de todos ellos; y así se encontrarán incesantemente en una situación de guerra directa o indirecta, declarada o solamente en preparación. (...) Así se sigue necesariamente una situación en la que se establece la paz sólo para poder restablecer la guerra.” (Fichte 1991: 123-124. FSW III, 480-481).

22. La pobreza es el resultado de la desigual en la distribución y no de la producción. De allí que en Fichte sea claro que las condiciones mínimas de existencia de todo ciudadano radiquen sobre la distribución de estas, en la garantía de que cada ciudadano pueda vivir del fruto de su propio trabajo, que le resulte agradable y en condiciones laborales de calidad; en ello radica el derecho de un Estado comercial y jurídicamente cerrado.

23. La dimensión autárquica del Estado en la propuesta es clarividente, y es tanto político como económica, es decir, remite tanto a la soberanía como a la seguridad de la producción de bienes elementales para la existencia social y nacional. En el *gHS* el Estado es la unidad de análisis, que se limita a relaciones comerciales de mercancías entre individuos de un mismo Estado. Mientras que en el *gHS* la unidad de análisis es la regulación de las esferas de acciones intersubjetivas, en el *GNR* se ocupa de esto pero en cuanto a las acciones del ámbito interestatal (Arrese 2010, 59).

24. La construcción de la idea de nación supone el trabajo colectivo nacional de los ciudadanos de un mismo Estado comercialmente cerrado. En *gHS* la riqueza es un bienestar y producto nacional. Los ciudadanos trabajan a fin de obtener los recursos necesarios para lograr la finalidad común de conservar la vida y hacerla agradable. En la actualidad, Rodrik (2012) ha referido al trilema político fundamental de la economía mundial (fundamental political trilemma of the world economy) señalando tres vertientes valorativas en el mundo moderno que resultan tanto importantes como excluyentes entre sí, ya que no se pueden seguir simultáneamente la globalización, la autodeterminación nacional (national determination) y la globalización económica. Rodrik señala que si se optara por el impulsar la globalización será necesario renunciar en parte a las políticas genuinas de un Estado-Nación y a las políticas democráticas. Si se optara por conservar y profundizar la democracia, será necesario elegir entre Estado-Nación e integración económica. Y si se optara por el mantenimiento de la autodeterminación del Estado-Nación habrá que elegir entre la profundización de la democracia o la globalización.

25. La imagen de la obra *gHS* es el proyecto de un Estado cerrado tanto comercial como jurídicamente. Fichte dirige y dedica el *gHS* a K. A. von Struensee (1735-1804), ministro privado del Estado Real de Prusia y Caballero de la Orden del Águila Roja. Se está en presencia es una propuesta de un teórico político para un político práctico, que, comenzando por aplicar la regla general, hace que la regla específica se nutra

tanto del material empírico de la historia de los Estados como de los principios y conceptos de la primera (Cfr. Fichte 1991: 7-11. *gHS* III, 389-393). Fichte presenta a K. A. von Struensee la propuesta del *gHS* convencido absolutamente de su realización.

26. De acuerdo con Gray (2003: 540), Fichte distingue en la teoría del dinero (monetary theory) dos momentos, el estrictamente económico, es decir, como medio de intercambio, y el semiótico (semiotic). Según la acepción semiótica el dinero queda desprovisto de cualquier valor sustancial; sólo representaría valor debido a la voluntad del Estado. En otras palabras, el dinero no es nada en sí mismo. Es el Estado, por medio de la autoridad legítima sobre el monopolio de la producción de las piezas, quien le imprime al dinero el signo de validez y de legalidad.

27. El político práctico pone en movimiento las teorías generales de los teóricos políticos, al hacerlo, particulariza lo general.

28. Para comprender la teoría del dinero es necesario retener la formulación del contrato que entre ciudadanos hace posible la propiedad y la protección. Según este contrato, cada individuo conserva (por derecho) un espacio de libertad inalienable al tiempo que se abstiene que cometer (como deber) interferencia sobre el espacio de otros; de allí que en este contrato cada individuo se compromete a ceder parte de su libertad para proteger la libertad de los otros. Aquí, la condición de posibilidad del derecho y del deber tiene una misma raíz: el reconocimiento, la intersubjetividad (Cfr. *GNR* §17, *GA* I/4, 8 para el contrato, y *GNR* §17. *GA* I/4, 9 para el contrato de protección).

29. En el capítulo VI de la primera parte del *gHS*, llamado *¿Está amenazado este equilibrio por la introducción del dinero, y se altera por el constante progreso de la nación hacia su bienestar superior?* Fichte refiere al dinero como “signo de todo valor” (Fichte 1991: 59. *gHS* III, 431). Y halla que el valor del dinero, al respecto de las mercancías, es “inconstante y sumamente variable” (Fichte 1991: 59. *gHS* III, 431). En el Estado real “ni las leyes ni la violencia lo pueden fijar ni mantener” (Fichte 1991: 59. *gHS* III, 431) invariable, ya que si el Estado lo hiciese y fijara por fuerza los precios, tanto compradores como vendedores, aquellos que disponen del dinero y las mercancías, lo ocultarían, y con ello se aniquilaría el comercio. Considerando que quien posee dinero es inabordable por la fuerza y el propietario de mercancías lo es por medio de métodos odiosos y sumamente costosos para el Estado, Fichte concluye que “si sólo se usa el dinero, el comercio no se deja controlar ni someter a leyes” (Fichte, 1991: 59. *gHS* III, 431). Pero frente a la situación del Estado real, y frente a las opiniones que este acarrea, tales como “Así fue siempre y así tendrá que seguir siendo” (Fichte, 1991: 59. *gHS* III, 431). Fichte indica que en el Estado racional se introducirá el dinero con valor invariable, y que en la eventualidad de modificaciones será variado por el Estado (y no por el mercado).

30. Ocupándose de la planificación productiva del Estado racional en cuanto a la agricultura, Fichte recomienda la planificación quinquenal. (Cfr. Fichte 1991: 55. *gHS* III, 428). “En un Estado bien gobernado y análogamente organizado desde el principio según unos cálculos correctos. nunca disminuirá el valor de las mercancías en

curso.” (Fichte 1991: 64. *gHS* III, 432).

31. Fichte no se ocupa a profundidad de la hipótesis de temporalidades. Lo que se tiene como referente es el equilibrio.

32. En cuanto a la forma, “Fichte propone una instancia mediadora entre bienes que se posee y la satisfacción de los fines indeterminados, que no es otra cosa que el dinero.” (Arrese 2011: párr. 12). “El dinero debe garantizar esta propiedad de carácter indeterminado, porque representa la cantidad de propiedad que el ciudadano ha producido. Pero debe posibilitarle al ciudadano al mismo tiempo la adquisición de una diversidad de bienes, atendiendo a los múltiples fines de sus acciones. Por esta razón el dinero tiene un carácter simbólico, esto es, representa una cantidad de determinada propiedad.” (Arrese, 2011: párr. 12). El dinero, en cuanto a su materialidad debe resultar insignificante para la satisfacción de los fines específicos, y sólo significativo para los fines indeterminados. Si el dinero tuviera relevancia para los fines determinados dejaría de ser simbólico.

33. De acuerdo con Gray (Gray 2003: 539) hay al menos tres funciones del dinero (money); es sobre todo un medio (*médium*) y facilitador (*facilitator*) del intercambio (*exchange*); pero sirve además como signo (*sign*) y medida (*measure*) de valor (*value*); y por último, la moneda hace de enlace entre la circulación económica y la economía libidinal en la medida que prevé el mecanismo de gratificación retrasada. Fichte insiste en la función de intercambio y el papel del dinero únicamente como equivalente general o signo de valor y no como medio para el acaparamiento de riqueza.

34. En esto Fichte refiere a los impuestos del Estado como instancia que se ve afectada por la estabilidad e inestabilidad del dinero en relación con la compra y venta de la fuerza de trabajo de los ciudadanos. De hecho, las naciones pobres padecen migración y las ricas inmigración. Por las razones indicadas puede haber una nación pobre en dinero, aunque abundante en la cantidad de bienes.

35. Esto es expresable, en condición del *gHS* por la figura M-D-M, distinto de la condición actual del Estado real, al que le corresponde la figura D-M-D, donde M=mercancía y D=dinero. En la primera expresión el dinero es el medio y en la segunda el fin. Un Estado racional procura para los ciudadanos la cantidad de monedas necesarias para realzar el cambio y comprar/pagar las mercancías necesarias. La introducción de la moneda nacional hace referencia a un Estado racional que da a cada uno lo suyo.

RESÚMENES

This paper examines the role of national currency role in Fichte's legal and economic closure of the State. While national currency is a State policy and cultural expression and it represents the will of the citizens, money is a simple economic fact to get the international exchange. The paper studies currency's role and significance for the construction of a rational and autonomous State. It is a State which has a faculty to determine national economic policy and national work policy. In the Closed Commercial State, the State is an intersubjective entity and it subordinates the economic freedom of the Real-State to the Political Reason and Reason of Law .

ÍNDICE

Keywords: real state, rational state, currency, national market, law

AUTOR

JOAN J. CORDERO

Universidad de Costa Rica

Retrato filosófico de Salomon Maimon: crítica a Kant e retomada da metafísica do infinito

Francisco Prata Gaspar

NOTA DO AUTOR

Este texto é parte ligeiramente modificada do primeiro capítulo de nosso trabalho de doutoramento, defendido em agosto de 2015 na Universidade de São Paulo e que em breve será publicado pela editora Loyola.

“Em relação ao talento de Maimon meu respeito é sem limites; acredito firmemente e estou preparado para demonstrar que através dele toda a filosofia kantiana, tal como ela foi inteiramente entendida, mesmo por você, foi lançada por terra desde o fundamento. Ele fez tudo isso, sem que ninguém percebesse, e ainda desprezando-o do alto. Penso que os séculos futuros ainda farão troça de nós” ¹.

- ¹ É assim que Fichte, em carta a Reinhold de abril de 1795, descreve seu apreço por Maimon e sua crítica a Kant. Se hoje, entre nós, quando pensamos na filosofia clássica alemã, os nomes que imediatamente vêm à mente ainda são sobretudo aqueles de Fichte, Schelling e Hegel, para além, é claro, daquele de Kant, é porque ainda não foi dada a devida atenção a essa importante figura, que, tendo levado uma vida sofrida, tornou Kant vivo, mais que letra morta, abrindo perspectivas nada pequenas, entre elas, justamente, a daqueles tais sistemas monumentais. Se é verdade que já existe, há algum tempo, certo interesse por Maimon, de fato, ainda não chegaram os séculos vindouros que fariam troça daqueles que não atentaram para a contribuição original e sagaz do filósofo lituano, autodenominado cético empírico e dogmático racionalista. Ele recupera a exigência do ponto de vista do infinito para criticar a solução kantiana para o problema da fundamentação da validade objetiva de nossos conhecimentos, mas ao mesmo tempo não se deixar cair nas ilusões da aparência transcendental denunciada pela *Crítica* kantiana. O presente texto procura contribuir para a interpretação da filosofia de

Maimon, recortando aqui sua crítica a Kant e sua fundamentação do conhecimento.

1.

- 2 Tendo uma vasta erudição tanto a respeito das ciências da época como também da história da filosofia, sobretudo das filosofias de Aristóteles, Espinosa e Leibniz, Maimon já era admirado no círculo de amigos. É, contudo, com seu livro *Ensaio sobre a filosofia transcendental* (*Versuch über die Transzendentalphilosophie*), publicado no início de 1790, e sua audaciosa crítica à filosofia de Kant, que Maimon entra na cena filosófica da época. As objeções de Maimon a Kant se dirigem, particularmente, àquelas tais investigações “as mais importantes para a fundamentação do entendimento e para a determinação das regras e dos limites do seu uso”², a saber, à *Dedução Transcendental das Categorias*. Maimon, todavia, fala de um outro ponto de vista e tem diante de si uma outra interpretação da *Crítica da razão pura* que aquela da maioria de seus contemporâneos, que em boa medida compartilham os mesmos pressupostos, ao admitirem um algo “fora da consciência” que causa a representação³. “O dado na representação para o senhor Kant – diz Maimon – não pode significar aquilo que tem uma causa sobre a faculdade de representação; pois não se deve pensar que, porque aqui falta o esquema do tempo, não se pode conhecer a *coisa em si* (*noumenon*), como causa fora da faculdade de representação: não se pode nem mesmo pensá-la de modo assertório”⁴. Assim, assumindo com rigor a tese kantiana – que poderíamos chamar de “genética” – de que a “razão só compreende aquilo que ela mesma produz segundo seu projeto”⁵, Maimon dirá que o entendimento só compreende ao indicar a regra ou condição do modo-de-surgimento (*Entstehungsart*) do objeto e que ele “só pode admitir com certeza no objeto aquilo que ele próprio introduziu nele (na medida em que ele produziu o objeto segundo uma regra prescrita por ele), não, porém, o que nele veio de outro lugar”⁶; daí que o “dado” que aparece à consciência não é interpretado por Maimon como um algo “fora da consciência”, “fora de nós”, mas “só pode ser aquilo na representação, cuja causa e modo-de-surgimento (*Entstehungsart*) (*Essentia realis*) em nós nos são desconhecidos, isto é, dos quais nós temos meramente uma consciência incompleta”⁷.
- 3 Mas, então, quais são essas críticas de Maimon a Kant? Ora, é justamente por assumir com rigor essa tese “genética” kantiana que Maimon criticará a solução do filósofo de Königsberg para a fundamentação do saber. Ele não consegue compreender como, sob a pressuposição kantiana da separação e heterogeneidade entre sensibilidade e entendimento e do fato de que os objetos nos são pura e simplesmente *dados*, é possível demonstrar e justificar

o uso das categorias nas intuições sensíveis, isto é, sua validade objetiva, fundamentando, desse modo, o conhecimento sintético puro na matemática e no conhecimento da natureza. Se há um *dado*, cujo modo-de-surgimento ou *gênese* não pode mais de direito ser fornecido, como então fundamentar a “evidência” dessas proposições? Há algo aqui que não é *feito* pela razão. Por isso mesmo também, a própria solução de Kant para o problema da heterogeneidade de entendimento e sensibilidade e da aplicação das categorias ao múltiplo da intuição sensível, através da imaginação, como faculdade da síntese, é expressamente recusada por Maimon como insuficiente: mesmo que suponhamos que a imaginação faça a mediação entre sensibilidade e entendimento, ainda resta a pergunta pelo modo como é possível essa concordância entre objetos da intuição, *de um lado*, e conceitos puros, *de outro*: “se se quer, contudo, perguntar: o que determina a faculdade de julgar (*Beurteilungsvermögen*) a pensar a sucessão segundo uma regra concordando (*übereinstimmend*) com a própria regra do entendimento (de modo que se a precede e b sucede, mas não o inverso, a faculdade de julgar pensa entre eles a relação de causa e efeito)? – a resposta é: nós não compreendemos o fundamento dessa concordância” ⁸.

- 4 É que a heterogeneidade entre entendimento e sensibilidade, entre *forma* e *matéria*, é interpretada por Maimon como o hiato entre a universalidade a priori dos conceitos ou regras do entendimento e a particularidade dos objetos da sensibilidade, de modo que, por mais que Kant se esforce, permanece inexplicável para Maimon a subsunção do particular sob o universal e de como o entendimento poderia produzir uma matéria “totalmente heterogênea” a ela, restando a pergunta *quid juris*, portanto, irrespondida ⁹. Como diz Maimon:

“como é concebível que formas a priori devam concordar (*Übereinstimmen*) com coisas dadas a posteriori? (...) como é concebível o surgimento (*Entstehung*) da matéria como algo meramente dado, mas não pensado, pela admissão de uma inteligência, já que ambas são tão heterogêneas? Se o nosso entendimento pudesse produzir os objetos a partir de si mesmo segundo as regras ou condições prescritas por ele, sem que algo outro precisasse ser dado a ele de outro lugar, então essa pergunta não teria lugar. Como não é assim que ocorre, mas os objetos submetidos às regras e condições têm de ser dados a ele de outro lugar, então resulta por si a dificuldade. (...) Segundo o sistema kantiano, a saber, no qual sensibilidade e entendimento são duas fontes do nosso conhecimento totalmente diferentes, essa pergunta é insolúvel” ¹⁰.

- 5 E isso tanto em relação às proposições sintéticas a priori da ciência pura da natureza quanto àquelas da matemática pura. No caso da fundamentação kantiana para os juízos sintéticos a priori da experiência, a situação é ainda pior, segundo Maimon, já que neles a heterogeneidade não se dá só entre

duas fontes diferentes do conhecimento, mas mesmo entre o a priori e o a posteriori, havendo, por conseguinte, um verdadeiro abismo entre a forma e a matéria do conhecimento, o que impede qualquer produção da matéria pela forma e, por conseguinte, qualquer síntese entre tais elementos: “como a intuição a posteriori surgiu de algo fora de mim, mas não a priori de mim mesmo, então eu não posso mais prescrever a ela nenhuma regra de surgimento (*Entstehungsregel*)” ¹¹. No caso da matemática, a situação é melhor, mas nem por isso isenta de dificuldades. Como nela, decerto, conceito e intuição são ambos a priori, “então eu deixo surgir (*entstehen*) uma intuição a priori conforme uma regra a priori” ¹². Tal procedimento é denominado, junto com Kant, de *construção* dos conceitos: através da *construção* dos objetos matemáticos, tanto o particular quanto o universal são gerados de um só golpe, a um só tempo – há uma passagem de um para o outro, pela qual é garantida a realidade desses conceitos:

“admitam uma proposição universal da metafísica ou da filosofia transcendental, por exemplo: tudo tem sua causa – vocês poderão determinar na multiplicidade infinita de causas e efeitos na natureza as causas particulares dos fenômenos (*Erscheinungen*)? Não! E o fundamento disso se encontra no fato de que a matemática, ao poder se elevar do particular ao universal ou descer do universal ao particular, sempre assegura-se por *construção* da realidade do seu procedimento e, por consequência, também do produzido através dele” ¹³.

- 6 Mas mesmo assim, a despeito da construção dos conceitos, o fato de que se careça das intuições para que os conceitos possam ser expostos, introduz no entendimento algo estranho a ele, algo dado, cuja gênese ou modo-de-surgimento não pode ser fornecido por ele. Assim, assegura Maimon, mesmo na proposição admitida como apodítica: “a linha reta é a mais curta entre dois pontos”, é possível compreender a possibilidade da concordância dessas duas regras (ser-reto e mais curto), mas é impossível compreender *como* se chega a essas duas regras e, com isso, ao *fundamento interno* de sua ligação. Em outras palavras, a construção dos conceitos matemáticos torna, decerto, intuitiva a relação dos termos de uma proposição, fazendo assim a passagem do particular para o universal e vice-versa, mas ela não explica a *gênese* interna da ligação deles, já que ela própria não os produz: sua evidência, por conseguinte, não é explicada e a legitimidade do uso desses conceitos – a pergunta *quid juris* – permanece ainda infundada em sua completude.
- 7 É nesse sentido que entra em cena a distinção traçada por Maimon entre fundamento de um conhecimento no “sentido estreito” e no “sentido largo”. No “sentido estreito”, ele é o fundamento interno do conhecimento, expresso por um juízo universal, do qual o conhecimento seria extraído analiticamente; tal fundamento é descrito por um *Weil* (porque): um triângulo é um triângulo, *porque* toda coisa concorda consigo mesma. No “sentido

largo” – que perpassa todo conhecimento “humano” –, o fundamento de um conhecimento exprime somente o sujeito do juízo de conhecimento e é descrito por um *Wenn* (se), isto é, por condições: admitidas tais e tais coisas, tais outras decorrem delas; quer dizer, não é possível dizer *por que* uma linha reta é a mais curta entre dois pontos, mas *se* uma linha é reta, *então* ela é a mais curta entre dois pontos ¹⁴. Este é o tipo de evidência, no esquema de Kant, encontrado na matemática e, por isso, não é possível dizer *stricto sensu* que está legitimado o uso do entendimento nesse domínio, como queria o filósofo de Königsberg.

- 8 Assim, aquilo que Kant chamava de necessidade objetiva – e que se referia tanto aos conhecimentos da experiência quanto aos da matemática – será chamado por Maimon de *necessidade subjetiva*, isto é, uma necessidade referente ao *nosso* entendimento *humano*, que, pois, carece da intuição para expor seus conceitos – seja a priori, seja a posteriori – e empreender a síntese de seus elementos, não se tratando, por conseguinte, da consideração de objetos em geral, determinados tão somente pelo princípio de contradição, aos quais, então, caberia necessidade objetiva, válida para todo ser pensante. Eu considero, diz Maimon, “todas proposições sintéticas por verdades meramente subjetivas, isto é, um modo necessário a *mim* de pensar um objeto determinado. Elas não valem, por isso, para todo objeto em geral, nem para estes objetos determinados em relação a todo ser pensante em geral” ¹⁵.
- 9 Tendo em mãos essa distinção, Maimon admitirá, de um lado, o *factum* da matemática, já que, se é verdade que sua evidência não é, para nós, absolutamente perscrutável, o fato dela ser um conhecimento a priori ainda permite que ela seja ao menos *de direito* fundada; mas ele duvidará, de outro lado, do *factum*, indubitável para Kant (segundo Maimon), de que possuímos proposições sintéticas a priori da experiência e que o princípio de causalidade contém uma necessidade objetiva. Donde, então, esse retorno de um ceticismo próximo ao de Hume, para o qual as proposições da experiência contém apenas uma necessidade subjetiva, já que se fundam no hábito ¹⁶, que, por uma ilusão da imaginação, é tomado por uma necessidade objetiva, mas que, ao mesmo tempo, estende o índice da dúvida igualmente para as próprias proposições da matemática, porque, dado o nosso entendimento, nunca podemos alcançar uma evidência plena.

2.

- 10 Esse ceticismo de Maimon, todavia, não só pressupõe um conceito de verdade, pelo qual ele julga nosso saber como *ilusório*, como ele próprio explicita esse conceito e propõe ele mesmo uma solução para o problema da validade objetiva de nossos juízos – o mesmo Maimon descreverá seu sistema

como um “ceticismo empírico e um dogmatismo racionalista” ¹⁷ . “Ceticismo empírico”, porque, *de fato*, não é possível alcançar nenhuma evidência plena e absoluta, seja da experiência, seja da matemática; mas “dogmatismo racionalista”, porque essa dúvida sobre o conhecimento se baseia justamente no arcabouço conceitual oriundo do racionalismo clássico pré-kantiano, em especial da filosofia leibniziana, que, *de direito*, ainda permite justificar a objetividade do conhecimento matemático, como ainda veremos em detalhe. Assim, visto que Maimon só admite o *factum* da matemática, tal solução só será possível em relação às suas proposições, o domínio da experiência sendo aquele de “tropos, indução, analogia, probabilidade” ¹⁸ – e mesmo assim, como veremos, ela apenas será passível de fundação na *ideia*, restando sempre aberta a possibilidade da dúvida.

- 11 Se as proposições da matemática, apesar da construção de seus conceitos, não são absolutamente evidentes, porque o entendimento não *produz* suas formas, mas depende da intuição para a exposição de seus objetos, então, essa gênese e produção dos conceitos pelo próprio entendimento já deve ser por si só o critério da verdade: essa produção fornece, destarte, o *fundamento interno* dos elementos de um juízo e explica sua *ligação interna*. Daí a “razão suficiente” (*zureichender Grund*) de uma coisa ser entendida, por Maimon, como “o conceito completo de seu modo-de-surgimento (*Entstehungsart*)” ¹⁹ . Isso significa que a síntese dos elementos de uma proposição já tem de mostrar em si mesma e nos seus elementos *como e por que* eles se ligam assim. Ora, se na lógica geral as formas do pensar são consideradas somente em relação a um objeto em geral; se na lógica transcendental, tal como estabelecida por Kant, elas são consideradas exatamente em relação a objetos determinados a priori; e se, enfim, é justamente os princípios dessa lógica transcendental que foram postos em dúvida por Maimon, será preciso estabelecer um novo princípio para a síntese que satisfaça essa exigência de ligação interna de seus elementos, substituindo assim os princípios do entendimento puro tal como estabelecidos por Kant na Analítica dos Princípios da *Crítica da razão pura* . Esse princípio se chamará: *princípio da determinabilidade* (*Grundsatz der Bestimmbarkeit*) ²⁰ , e designará a “possibilidade objetiva de uma síntese em geral” ²¹ . “Possibilidade objetiva” porque a necessidade resultante desse princípio não será mais subjetiva, referente a um certo entendimento, mas fundada “nas próprias coisas e nas suas relações entre si”; por isso, ele será o princípio de todo “pensar real” (*reelles Denken*), para além de todo pensar meramente formal (regido pelo princípio de contradição) e de todo pensar arbitrário (que, no fundo, não é nenhum pensar). O princípio da determinabilidade estabelece uma relação unilateral entre as partes da síntese, em que se há uma síntese objetiva, então uma parte dela tem de

poder ser pensada em si e como existindo em uma outra síntese, enquanto a outra parte não pode ser pensada em si, mas somente na ligação com a primeira parte da síntese. A parte que pode ser pensada em si e fora da presente síntese será, pois, o “*determinável*” da síntese, isto é, o sujeito – ou *substância* no sentido transcendental –, o conceito mais *universal* que conterà sob si o *particular*; já a parte que não pode ser pensada sem referência à primeira será o “*determinado*” da síntese, isto é, seu predicado – ou *acidente* no sentido transcendental –, o *particular* contido sob o determinável universal ²². Assim, um triângulo pode ser pensado tanto em si, independentemente de qualquer determinação, quanto com alguma determinação como “retângulo” ou “isósceles”; ao contrário, as determinações “retângulo” (como atributo) ou “isósceles” não podem ser pensadas em si, mas somente nessa ligação. A síntese “triângulo retângulo”, portanto, é uma síntese objetiva, a determinação “retângulo” está objetivamente contida sob o determinável “triângulo”, trata-se de uma síntese interna a esses próprios elementos, nos quais o “retângulo” é uma determinação *particular* do conceito mais *universal* “triângulo” e “triângulo retângulo” é um pensamento real. Ao contrário, quando se afirma: “a virtude é negra”, não se empreende nenhuma síntese objetiva, já que não há nenhuma relação interna de determinabilidade entre o sujeito “virtude” e o predicado “negra”, tanto “virtude” quanto “negra” podem ser pensados em si e independentemente dessa síntese, “negra” não está contida sob a “virtude”, tampouco é uma determinação desse determinável, e a síntese “virtude negra” é uma síntese arbitrária, seu pensamento é um não-pensamento, já que absolutamente vazio. Nessa medida, aliás, o princípio da determinabilidade envolve uma certa releitura do próprio princípio de contradição, porque, afinal, algo só pode ser contraditório se seus elementos estão em uma relação de determinabilidade. “Círculo quadrado” é uma contradição, porque tanto “círculo” quanto “quadrado” são determinações do conceito universal de figura; ao contrário, “virtude negra” não é uma contradição, porque seus termos não possuem nenhuma relação de determinabilidade e, por conseguinte, nem mesmo de contrariedade entre si ²³.

- 12 Ora, esse princípio da determinabilidade como princípio de toda síntese objetiva traz consigo, entretanto, alguns pressupostos. – E é aqui, a partir da admissão desses pressupostos, que vemos Maimon recuperar a metafísica (pré-kantiana) do infinito para fundamentar o conhecimento, com o que, mais uma vez, ele antecipa os temas e as exigências da filosofia clássica alemã. Quais são esses pressupostos? Em primeiro lugar, Maimon tem de admitir que a matéria dos objetos (sua determinabilidade) tem de preceder sua forma (sua determinação) e como que conter todas suas determinações possíveis, sendo, desse modo, o fundamento interno dessas formas. Trata-se,

pois, daquela reabilitação crítica de Leibniz para a solução kantiana da *quid juris* ²⁴. Como já se vê, Maimon retoma os “conceitos da reflexão” *matéria e forma* tal como pensados por este último, invertendo aquela relação proposta por Kant, na qual, como os objetos só nos seriam dados pela intuição sensível, a forma precederia a matéria ²⁵. Maimon denominará essa “completude material” ²⁶ dos conceitos (ou sua “totalidade material”) de “ideias do entendimento”: estas fornecem “a matéria para a explicação do modo-de-surgimento (*Entstehungsart*) dos objetos” ²⁷. Assim, o princípio da determinabilidade pressupõe a determinação completa dos objetos, já que a síntese está fundada objetivamente nessa materialidade. É, porém, porque *nosso entendimento* é sensivelmente determinado, que ele só pode representar esses objetos na intuição sensível, que, enquanto sensível, traz consigo um elemento estranho e, se quiser, transcendente ²⁸ ao entendimento, não permitindo que tais conceitos sejam *expositos* em sua completude, quer dizer, em sua *gênese*, mas progressivamente, envolvendo em si sempre algo não-genetizado que, por isso mesmo, aparece como *dado* – de modo que, como já dito, o “dado” não é um “fato”, mas uma inconsciência da gênese própria à *nossa razão finita*. Daí que a construção de uma linha reta através do seu traçar exponha sensivelmente *que* ela é a mais curta, mas não *por que* ela é a mais curta, já que a intuição não pode fornecer o conceito de linha reta em sua completude – e o *Dass* (o: *que*) é sempre índice de faticidade, enquanto o *Weil* (o porquê) aponta para sua gênese. Daí também que essa “completude material” seja uma ideia que, embora inalcançável *por nós*, permanece o horizonte normativo ao qual o entendimento humano tem sempre de se aproximar. Assim, nem exatamente como Kant, mas nem exatamente como Leibniz, Maimon pensará tempo e espaço como a representação sensível de *identidade e diferença* (novamente conceitos da reflexão) dos objetos tais como pensados pelo entendimento, mas que por isso não podem *aparecer* como diferença conceitual de sua determinação completa, mas como *um-fora-do-outro* (*Außereinandersein*): “o um-fora-do-outro no tempo e no espaço tem seu fundamento na diferença das coisas, isto é, a imaginação é uma imitadora do entendimento, ela representa as coisas a e b uma fora da outra no tempo e no espaço, porque o entendimento as pensa como diferentes” ²⁹.

- 13 Isso implica também, por conseguinte, a admissão de que sensibilidade e entendimento fluem de uma fonte única e que, portanto, não há uma heterogeneidade entre eles, mas sua diferença incide somente no grau de clareza da consciência – novamente aqui, retomada do leibnizianismo. Embora espaço e tempo representem as coisas de um modo não distinto, eles representam as coisas tais como pensadas pelo entendimento e por isso é possível submeter suas representações com todo *direito* às regras do entendimento: não há mais aquele hiato presente na teoria kantiana entre

sensibilidade e entendimento. – Na verdade, as representações da sensibilidade só são possíveis através das ideias do entendimento, já que estas contêm seu *fundamento real*, enquanto as representações sensíveis, por sua vez, são, *para nós*, o *fundamento ideal* dessas ideias: através destas se conhece aquelas; e seu menor grau de clareza, devido à sua exposição sensível, se exprime justamente pelo fato delas aparecerem à consciência como *dadas*, cujo índice, então, é essa “incompletude da consciência” – como já dito: “o dado não pode ser nada mais que aquilo na representação, cuja causa e modo-de-surgimento em nós (*Entstehungsart*) (*Essentia realis*) nos são desconhecidos, isto é, dos quais nós temos meramente uma consciência incompleta”³⁰. Sob o aspecto estritamente lógico, isso significa que todas as ligações entre sujeito e predicado, determinável e determinação, que *para nós aparecem* como sintéticas, são, na verdade e no fundamento, *analíticas*, de modo que da essência interna da linha, por exemplo, resultaria analiticamente ela ser a mais curta entre dois pontos, podendo-se, desta sorte, dar o fundamento interno, o *modo-de-surgimento* – a gênese, vale dizer –, da concordância do sujeito com seu predicado, do determinável com sua determinação – afinal, nos juízos analíticos a pergunta *quid juris* está descartada, já que a própria proposição apresenta a evidência da ligação de sujeito e predicado e possui, assim, uma *realidade objetiva imanente*.

- 14 Finalmente, como fundamento último que garanta o funcionamento do princípio de determinabilidade, explique essa fonte única de sensibilidade e entendimento e, portanto, funde esse *direito* de aplicação das regras, é preciso admitir, “ao menos como *ideia*, um entendimento infinito, no qual as formas são ao mesmo tempo os próprios objetos do pensamento, ou que *produz* a partir de si todos modos de referências e relações das coisas (as ideias)”³¹. Ou seja, um entendimento, para o qual todas as proposições fossem analíticas, no qual não houvesse *hiato* entre *representação* e *coisa*, entre o *possível* e o *efetivo*³², mas que, *ao produzir as próprias coisas*, as representasse *completamente* (*vollständig*), isto é, as coisas na completude material de sua determinação, que doravante merecerá o nome de *coisas em si*. Nosso entendimento é esse mesmo entendimento infinito, mas de um modo limitado, já que, sensivelmente determinado, não compreende os conceitos completamente em sua gênese, mas somente em seu Aparecer (*Erscheinung*) por meio da sensibilidade³³; mesmo limitado, porém, permanece como *meta* para esse entendimento aproximar-se infinitamente dessa completude: a exigência da gênese inscrita nessa ideia permanece sempre o horizonte de todo esforço cognitivo da razão³⁴, de modo que todas as proposições que, em princípio, *parecem* ser sintéticas, *devem* ser de tal modo explicitadas que possam se tornar analíticas. Trata-se, afinal de *uma ideia* que, como conceito heurístico, é o *focus imaginarium* de toda atividade da razão, sobre a qual,

diferentemente do que em Kant, se funda toda a realidade objetiva do conhecimento humano. É nesse sentido que Maimon dirá que nossa razão e seu modo de atuação só são possíveis sob a pressuposição de uma razão infinita ³⁵ – e, se quisermos, da recuperação da metafísica do infinito –, pois, a rigor, é só diante desse horizonte que seria possível salvar, *para nós*, a evidência da matemática e fundamentar o conhecimento humano – do contrário, seria necessário recair no psicologismo, não sendo possível falar em validade objetiva do saber, mas somente em validade subjetiva. Como, entretanto, esse entendimento infinito é somente uma *ideia*, a evidência do entendimento humano não atinge e não consegue atingir, em definitivo, uma certeza apodítica (o *Weil*), sempre se movendo no âmbito do hipotético (do *Wenn*), afinal essa certeza permanece, para nós, inevitavelmente ainda sintética e exposta no sensível. Daí essa confluência de ceticismo empírico e dogmatismo racionalista: só é possível falar em verdade, se falamos em verdade absolutamente objetiva, aquela de um entendimento infinito, válida não apenas para nós, mas para todo ser pensante em geral (eis o dogmatismo racionalista); como, entretanto, tal entendimento é apenas uma ideia e nosso entendimento é sensivelmente determinado, nossa verdade nunca alcança, *de fato*, a gênese e a sua evidência completa, restando esta como meta a ser cumprida – eis, pois, o ceticismo empírico.

- 15 Ora, diante dessas críticas maimonianas, que parecem pôr sob suspeita, em definitivo, a filosofia transcendental e toda pretensão de fundar o saber a partir do finito, surgirão duas possíveis atitudes, que traçarão o destino da filosofia alemã imediatamente posterior. Uma é a de Fichte. Retomando a filosofia kantiana, ele recusará todo recurso a um entendimento infinito, afirmando que tal ideia é impensável para todo entendimento finito e que só por uma ilusão ela se passa por algo concebível. A ocasião para a sobrevida de tal suposto pensamento mesmo depois da crítica kantiana, segundo Fichte, é o fato do próprio Kant ainda ter admitido como pensável – como algo “não-contraditório” – a coisa em si, que, afinal, não deixa de ser ali, na *Crítica*, uma coisa tal como produzida por um entendimento intuente, logo, infinito ³⁶. É preciso, assegura Fichte, aniquilar toda a pensabilidade de uma coisa em si e, por consequência, de uma verdade outra que aquela de toda racionalidade finita: só há a verdade do finito, ela é a única possível a ele e todo o resto é contraditório, sem sentido (*Unsinn*). Explicitamente contra Maimon, Fichte escreve na *Fundação de toda a doutrina da ciência*: “a imaginação dá a verdade e a única verdade possível” ³⁷. A outra atitude é aquela de Schelling e Hegel. Acolhendo os argumentos de Maimon, ambos vão criticar o ponto de vista “finito” e “subjetivo” da filosofia crítica kantiana. Schelling afirma: “o ponto de vista da filosofia é o ponto de vista da razão, seu conhecimento é um conhecimento das coisas como elas são em si, isto é, como elas são na razão”,

para logo depois arrematar: “não há filosofia a não ser do ponto de vista do Absoluto” ³⁸ . Nesse mesmo sentido, Hegel distingue, na *Ciência da Lógica* , entre a exposição do pensamento do infinito – Deus – e aquilo que seria uma criação sua: o espírito finito, dizendo: “a lógica deve ser apreendida como o sistema da razão pura, como o reino do pensamento puro. Esse reino é a verdade como ela é em si e para si mesma, sem roupagens. É possível exprimir isso, portanto, afirmando que esse conteúdo é a exposição de Deus tal como ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito” ³⁹ .

- 16 Seja a atitude de Fichte, seja a atitude de Schelling e Hegel, uma coisa, portanto, é certa: é preciso dar razão a Fichte quando dizia que através de Maimon toda a filosofia kantiana, tal como ela foi inteiramente entendida, foi lançada por terra desde o fundamento. Foi esse desmoronamento que abriu as portas para a filosofia clássica alemã. Mais que isso: esse desmoronamento mostra ser uma posição original, que deve, portanto, ser investigada e compreendida – caso não queiramos que os séculos futuros façam troça de nós.

Bibliografia

- 17 BREAZEALE, D, (2003), *Thinking through the Wissenschaftslehre* . Oxford: Oxford University Press.
- 18 EHRLICH, A., (1986) *Das Problem des Besonderen in der theoretischen Philosophie Salomon Maimons*. Köln: Köln Verlag.
- 19 ENGSTLER, A., (1990) *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons* , Stuttgart- Bad-Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- 20 FICHTE, J. G. , (2000) *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* . Stuttgart: Frommann-Holzboog, org. Reinhard Lauth, 42 vols (citada como GA, com o número da série e do volume).
- 21 FICHTE, J. G., (1984) *A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos* . São Paulo: Abril, 1984, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho.
- 22 GUÉROULT, M. (1929) *La philosophie transcendental de Salomon Maimon* . Paris: Felix Alcan, 1929.
- 23 HEGEL, G., (1996) *Wissenschaft der Logik* . Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- 24 JACOBI, F. H. (2004), *Werke* . Stuttgart / Hamburg: Felix Meiner, Holz-boog, org. Klau Hammacher e Walter Jaschke.
- 25 KANT, I., (1902) *Kants Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften* , Berlin: de Gruyter, 29 vols (a *Crítica da razão pura* é citada segundo a paginação original de sua primeira e segunda edições: A e

B).

- 26 KLOTZ, C., (1997) “Der Ichbegriff in Fichtes Eörterung der Substantialität”, *Fichte Studien* 10, pp.157-173.
- 27 KRONER, R., (1977) *Von Kant bis Hegel* , Tübingen: Mohr.
- 28 KUNTZE, F., (1912) *Die Philosophie Salomon Maimons* . Heidelberg: C. Winter.
- 29 LÄMMERMEYR, A., (1910) *Neue Kritik der Erkenntnistheorie Salomon Maimons – an der Hand der Mathematik und im Vergleich mit Leibniz und Kant* . Erlangen: Dissertation.
- 30 LEBRUN, G., (1994) *Kant e o fim da Metafísica* , trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes,.
- 31 MAIMON, S., (2000) *Gesammelte Werke: herausgegeben von Valerio Verra* , Hildesheim: Olms, (citada como: Werke, a paginação segue a da primeira edição de cada texto).
- 32 MAIMON, S., (2004) *Versuch über die Transzendentalphilosophie* , Hamburg: Felix Meiner.
- 33 REINHOLD, K. L., (2003) *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen* , Hamburg: Felix Meiner.
- 34 SCHELLING, F., (2003) *Historisch-kritische Ausgabe* . Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2000, org. Wilhelm Jacobs.
- 35 SCHERER, J.-B., (1989) “Aprésentation”. In: *Essai sur la philosophie transcendentale* . Paris: Vrin.
- 36 SCHULZE, G. E., (1996) *Aenesidemus oder über die Fundamete der von dem Herren Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner.
- 37 TERRA, R., (2003) *Passagens – Estudos sobre a filosofia de Kant* . Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- 38 THOMAS-FOGIEL, I., (2000) *Critique de la Représentation – Étude sur Fichte* . Paris: Vrin.
- 39 WEGENER, R., (1909) *Die Transsendentalphilosophie Salomon Maimons* . Dissertation, Rostock.
- 40 ZUBERSKY, A., (1925) *Salomon Maimon und der kritische Idealismus* . Leipzig: Meiner.

NOTAS

1. FICHTE, J. Carta a Reinhold de 04.1795, GA III/2, p. 274-5.
2. KANT, I *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede, A XII.
3. Pensamos aqui, sobretudo, em Jacobi, Schulze-Enesidemo e Reinhold, já que todos estes têm em comum a interpretação de que a *Crítica* admite um algo exterior à consciência, que eles remetiam a uma coisa em si. É conhecida a crítica de Jacobi em seu “Apêndice sobre o idealismo transcendental”, onde ele diz que sem a coisa em si não consegue entrar no sistema, mas com ela não é possível permanecer nele (Jacobi, 2004: 103-112). Reinhold, por sua vez, pressupõe um “ser-afetado” de fora para tornar compreensível a matéria dada à sensibilidade (ver Reinhold 2003: 198); Enesidemo, por fim, diz só compreender a *Crítica da razão pura* a partir dessa admissão da coisa em si, ao mesmo tempo declarando-a contraditória com o teor geral do livro, que, pois, nega o uso da categoria de causalidade para além do domínio dos fenômenos (ver Schulze 1996: 184). Como veremos, Maimon procura negar todo elemento exterior à consciência, fundando tudo em sua imanência.
4. Maimon 2004: 223. (Doravante: *Versuch*)
5. KANT, I *Kritik der reinen Vernunft* . Vorrede, B XIII.
6. MAIMON, S. *Versuch* , p. 38.
7. Idem, p. 224.
8. Idem, p. 35.
9. Sobre a relação entre universalidade e particularidade em Maimon, vale a pena ver Ehrlich 1986, e a Apresentação de Scherer 1989: 20.
10. Scherer 1989: 39-40.
11. Idem, p. 32. Cf. também idem, *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, Werke IV, p. 16: “a filosofia ainda não pôde construir nenhuma ponte pela qual se tornasse possível a passagem do transcendental para o particular”.
12. Idem, *Versuch* , p. 32.
13. Idem, *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, Werke IV, p. 15. Nisto, aliás, Maimon apenas retoma as próprias palavras de Kant: “o conhecimento matemático considera o universal no particular, mesmo no singular, mas a priori e mediante a razão, de modo que, assim como esse singular está determinado sob as condições universais da construção, assim também o objeto do conceito, ao qual esse singular corresponde só como seu esquema, tem de ser pensado universal e determinadamente” (KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A714/B742).
14. Idem, p. 63.
15. idem, p. 216. É possível dizer, nesse sentido, que Maimon esteja acusando o kantismo de psicologismo, isto é, de fundar a verdade tão somente para nós, homens, mas não objetivamente, isto é, para qualquer entendimento, seja ele humano ou não.

Como veremos, a saída do psicologismo exigirá a admissão de um entendimento infinito, que, por ser infinito, seria absolutamente objetivo, conhecendo as coisas em si mesmas.

16. Sobre o hábito e a associação de ideias como fundamento das proposições da experiência, ver *Versuch*, p. 44-5 e *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, Werke IV, p. 50-3.

17. Ver idem, *Versuch*, p. 232. Sobre a presença conjunta das tradições do empirismo inglês e do racionalismo continental, ver Kroner 1977: 327, mas, particularmente, Kuntze 1912.

18. MAIMON, S. *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, Werke IV, p. 16.

19. Idem, *Versuch*, p. 212.

20. Embora esse princípio já esteja figurado na *Crítica da razão pura*, quando Kant trata do Ideal transcendental (KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A571/B599), cumprindo ali uma função muito próxima da que ele cumprirá em Maimon, enquanto ideia de um entendimento infinito, no *Versuch* de 1789, Maimon ainda não nomeia esse princípio com essa nomenclatura, apesar dele já estar ali em sua plena eficácia. Será somente no *Ensaio de uma nova lógica*, de 1794, que o termo “princípio da determinabilidade” fará sua aparição – ver Maimon, S. *Versuch einer neuen Logik*, Werke V, p. 78-90. Sobre os antecedentes desse princípio, em Leibniz, Wolff e Kant, ver Klotz 1997: 157-173. Sobre a decisiva influência desse princípio na doutrina da ciência de Fichte, vale a pena ver Breazale 2013: 42-69.

21. MAIMON, S. *Versuch*, p. 51.

22. É verdade, contudo, que essa identificação entre “determinável” e “universal”, de um lado, “determinação” e “particular”, de outro, não é direta e pode haver casos, adverte Maimon, em que não é tão clara essa divisão, por exemplo, “triângulo equilátero”, onde “equilátero” pode tanto ser uma determinação de “triângulo”, quanto “triângulo” ser uma determinação de “equilátero”, já que este vale também para outras figuras. Ver idem, *Versuch*, p. 135.

23. Estamos aqui diante de um tema central para todo idealismo alemão, na medida em que aqui Maimon está reabsorvendo o próprio princípio de contradição no princípio da determinabilidade e, por conseguinte, a lógica geral e todo pensar formal na lógica transcendental e no pensar real. No *Ensaio de uma nova lógica*, depois de ter estabelecido o princípio da determinabilidade, Maimon escreve: “estabelecemos aqui um princípio que tem de ser pressuposto ao princípio de contradição. Pois será concedido que o conhecimento do universal tem de preceder o conhecimento do particular. Antes que se determine segundo o princípio de contradição quais dos dois predicados dados opostos entre si pode ser atribuído ao sujeito dado, se tem de determinar, primeiramente, segundo o princípio da determinabilidade se esses dois predicados opostos entre si são em geral predicados possíveis desse sujeito”, idem, *Versuch einer neuen Logik*, Werke V, p. 310. Por outro lado, parece ser inegável que Maimon antecipe igualmente temas da *Crítica da faculdade de julgar*, ou ao menos lide

com eles independente de Kant e antes dele. Afinal, trata-se aqui do problema da passagem do universal para o particular, e vice-versa, e de como a aplicação da lógica à natureza ou aos objetos em geral pressupõe uma representação transcendental da própria natureza, em gêneros e espécies – que não deixam de ser correlatos do universal e do particular. E como veremos a seguir, o próprio Maimon chamará esses princípios que determinam a identidade e a diferença específica de “conceitos da reflexão”, já antecipando o conceito kantiano de “juízo reflexionante”. – Nessa medida, aliás, não seria despropositado um estudo sobre a influência do *Versuch* de Maimon sobre a gênese da *Crítica da faculdade de julgar*, já que tendo-o recebido do amigo comum, Marcus Herz, no início de maio de 1789, e lido, Kant escreve a Maimon (via Herz) que “não somente nenhum dos meus adversários havia entendido a mim e à pergunta-capital, mas apenas poucos podem possuir tanta sagacidade (*Schafsinn*) para tais profundas investigações como o senhor Maimon” (Kant, Carta a Marcus Herz, 26.05.1789, AA, XI, p. 499). Talvez poder-se-ia entender desse modo a passagem ainda não completamente compreendida feita por Kant do mero juízo de gosto para uma nova categoria de juízo: o juízo reflexionante. (Sobre a gênese da terceira *Crítica* remetemos ao decisivo artigo de Terra 2003: 27-50). Que Maimon antecipe Kant neste ponto, é algo compartilhado pela maioria dos intérpretes. A mais entusiasta dessa antecipação é Thomas-Fogiel 2000. Sobre a relação entre lógica e faculdade de julgar reflexionante, remetemos o leitor ao capítulo X de Lebrun 1994: 360-400.

24. Sobre isso, ver Lämmermeyr 1910.

25. O próprio Kant identificara, na *Crítica da razão pura*, a matéria com o determinável e a forma com sua determinação, mas, adverte, sob o ponto de vista do entendimento somente, que é aquele de Leibniz e de todo dogmatismo, para o qual justamente a matéria (as mônadas) tem de preceder a forma (sua relação comum) e “assim teria de ser, se o entendimento puro pudesse ser referido imediatamente a objetos”; como só há acesso aos objetos pela intuição sensível e como esta só fornece fenômenos (*Erscheinungen*), então, para o filósofo crítico, a forma tem de preceder a matéria (KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A266-8/B322-4). A pergunta a ser feita aqui seria: essa afirmação da matéria antes da forma não seria incorrer no dogmatismo pré-crítico, contrariando até mesmo as premissas básicas do *idealismo* transcendental? Na medida em que toda essa construção é feita na *ideia*, como um arcabouço imanente à própria consciência para justificar o conhecimento, não se trata, ao nosso ver, de uma recaída no dogmatismo pré-crítico. Ao contrário, tal solução original de Maimon fundamenta o conhecimento no infinito sem ficar presa, contudo, nas armadilhas da Aparência transcendental. Haveria então de se perguntar se não seriam os sistemas de Schelling e Hegel que, ao retomar o ponto de vista do infinito, não teriam sucumbido às seduções da Aparência e, portanto, recaído no dogmatismo.

26. MAIMON, S. *Versuch*, p. 46.

27. Idem, p. 49.

28. Idem, p. 78-9.

29. Idem, *Versuch*, p. 78. Na página 79, Maimon escreve: “embora tempo e espaço sejam formas da nossa sensibilidade, eles pressupõem formas do entendimento e estas,

novamente, algo objetivo (matéria)”. Para além de uma suposta estranheza que essa doutrina de tempo e espaço pode provocar e que advém principalmente da breve e parcial apresentação que temos de fazer aqui, há de se notar, todavia, que tal modo de dedução genética das formas sensíveis, espaço e tempo, que faz a própria temporalidade se instaurar no pensamento exercerá uma influência não pequena não só em Fichte, particularmente, como no idealismo alemão em geral. Nessa retomada de temas e do método genético em geral (Espinosa e Leibniz) da filosofia pré-crítica a partir da própria *Crítica* kantiana, Maimon faz a ponte que liga Kant ao idealismo alemão. Sobre isso, ver sobretudo Kroner 1977: 330.

30. Idem, p. 224. É por isso que boa parte dos intérpretes não só definirá a filosofia de Maimon, para além de seu ceticismo (empírico) e de seu dogmatismo (racionalista), como “idealista” – tal é o caso, por exemplo, de Engstler 1990 – como, ademais, chamará esse idealismo de transcendental, tal como estabelecido pela filosofia de Kant – eis a posição de Zubersky 1925, Wegener 1909, e mesmo Guérault 1929. É também esta a nossa posição. Pois mesmo as formulações especulativas de Maimon de um entendimento infinito, fonte comum de sensibilidade e entendimento, etc., são feitas como uma *ideia* em vista de uma fundamentação do conhecimento imanente à consciência.

31. Idem, p. 40 – *grifo nosso*. É como se Maimon refizesse toda a Dedução transcendental das categorias a partir do Ideal transcendental e do Apêndice à Dialética transcendental da *Crítica da razão pura*, de modo que o fundamento último da validade objetiva do conhecimento se encontrasse na *Ideia* de uma razão suprema, tal como Kant a define nesses textos, que exige o incondicionado (a completude, aqui) e permite a classificação dos objetos em gêneros e espécies. Por isso também, Maimon dirá que a razão finita é constituída por um conflito antinômico entre a infinitude exigida e a incapacidade de fato de satisfação dessa exigência, dada a finitude de nosso entendimento.

32. idem, p. 138: “um entendimento infinito tem de pensar tudo ou como efetivo ou não pensar em geral, pois, como este tem de pensar todo possível de uma única vez, então ele tem de pensar, por exemplo, um triângulo ou meramente como *omni modo determinatum* (...), isto é, efetivo, mas nunca como meramente possível (triângulo em geral), ou ambos ao mesmo tempo, isto é, o que é uma contradição. E como o último é impossível, então só o primeiro resta verdadeiro, do que se segue que todo possível, em relação a um entendimento infinito, tem de ser ao mesmo tempo efetivo”.

33. Daqui então surge uma nova definição de *coisa em si* e aparecer (*Erscheinung*): *coisa em si* seriam as coisas na completude material de sua determinação, sua *essentia realis*, enquanto os *Erscheinungen* seriam essas mesmas coisas só que expostas sensivelmente por meio das intuições sensíveis.

34. Sob esse aspecto, Maimon reinterpreta a “análise infinita” de Leibniz como uma exigência da gênese e, nesse sentido, como uma tarefa da razão, expressa em uma ideia: “como toda síntese admitida, possa ela ser tão necessária e universal em relação

a nós quanto, por exemplo, os axiomas da matemática, não tem de ser, por isso, em si (para todo ser pensante em geral) necessária (pois, tão logo se demonstre um axioma, ele se torna, de proposição sintética, uma proposição analítica, no que os limites da análise são ampliados e os da síntese estreitados), então exige Leibniz (e não sem razão, como eu considero) uma *análise infinita* como ideia reguladora para o uso da razão”, MAIMON, S. *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, Werke IV, p. 46.

35. idem, *Versuch*, p. 237. ”A diferença entre ambas (para além da infinitude) consiste em que a última começa do mais universal e progride (pelo determinar) sempre mais em direção ao particular (...), e isto em séries infinitas. Toda síntese produzida por ela dessa maneira constitui um objeto real, que está em relação de subordinação e coordenação com todos os outros (como espécie e gênero, ou como diferentes espécies de um gênero). A primeira, ao contrário, começa do particular e se eleva sempre (pelo abstrair) ao universal (...), isso ocorre no tempo”.

36. Como diz Fichte em carta a Reinhard do início de 1794: “enquanto ainda se admitir o pensamento de uma conexão do nosso conhecimento com uma coisa em si, que deve ter realidade independentemente dele, o cético sempre terá o jogo ganho. Portanto, é um dos primeiros fins da filosofia expor de modo plenamente evidente a nulidade de um tal pensamento” (BW: 175, GA III/2, p. 39)

37. Fichte 1984: 120. Nas *Preleções sobre lógica e metafísica*, Fichte retoma a ideia de “única verdade possível”, sendo, porém, ainda mais claro: “apenas para o finito é assim, para o infinito seria diferente, mas isso não nos ajuda em nada, pois não podemos apreendê-lo; apesar disso, nossa visão de mundo (*Weltansicht*) é a verdade e a única verdade correta que é possível para o ser finito. Alguém ainda gostaria de dizer: toda nossa visão do mundo é, portanto, somente ilusão, aparência? Só pode dizer isso, porém, aquele que está com a cabeça cheia da coisa em si, que ainda não se encontra em nosso ponto de vista, mas que procura por trás da razão ainda algo, que não é racional” (idem, *Vorlesung über Logik und Metaphysik*, GA IV/1, p. 213).

38. Schelling, 2003: I/10, 121. Que Schelling tenha tomado conhecimento da filosofia de Maimon é atestado por algumas de suas obras, por exemplo, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*. Idem, I/2, p. 137.

39. Hegel 1996: 44. Sobre as relações entre Maimon e Hegel, vale a pena ver Guérout 1929, seu terceiro capítulo, e os posicionamentos críticos de Kroner a respeito dessa relação (Kroner 1977: 342-3).

RESUMOS

The aim of this paper is to outline how Salomon Maimon (1753-1800), based on a resumption of elements of pre-Kantian philosophy, especially Espinosa and Leibniz, criticizes the Kantian solution to the problem of grounding the objective validity of our knowledge and, within this criticism, explains in an original way how the knowledge is justified. It is an original way because Maimon takes up the demand from the point of view of the infinite, but falls not into the illusions of the transcendental appearance denounced by the Kantian Critique, so that he is at the same time, so to speak, pre- and post-Kantian - something that is expressed by the given characterization by Maimon himself to his "system": "empirical skepticism, dogmatic rationalism". It is, therefore, a contribution to the understanding of Maimon's philosophy .

ÍNDICE

Keywords: Maimon, Kant, critical philosophy, metaphysics, skepticism

AUTOR

FRANCISCO PRATA GASPAR

Universidade Federal de São Carlos

Traducción/Tradução

Resposta do Sr. Maimon ao escrito anterior (*Berlinisches Journal für Aufklärung*, 1790, Bd. IX/1, 52-80)

Salomon Maimon

Tradução : Francisco Prata Gaspar

NOTA DO EDITOR

Este texto de Maimon foi publicado em 1790, no 1º número do volume IX do *Berlinisches Journal für Aufklärung*. Sua forma epistolar se explica por se tratar de uma resposta de Maimon a um pequeno opúsculo – “Escrito do Sr. R. a Maimon” – publicado no mesmo número e volume da revista, no qual seu autor, tendo lido o recém publicado *Ensaio sobre a filosofia transcendental*, solicita a Maimon uma apresentação mais clara de seu posicionamento filosófico, sobretudo em relação à filosofia que então dominava os debates, a saber, o kantismo. Embora o opúsculo tenha aparecido anonimamente, o editor das obras completas de Maimon, Valerio Verra, diz se tratar do editor da revista, Andreas Riem. Para a tradução, utilizamos o texto reproduzido na edição do *Versuch über die Transzendentalphilosophie* da Felix Meiner, Hamburg, 2004. Há também uma versão digital da edição original do *Berlinisches Journal für Aufklärung*, encontrada no catálogo da Staatsbibliothek da Baviera.

- 1 Eu recebi seu escrito de... . Nele você externa seu desejo de que eu pudesse me explicar mais claramente sobre o plano da obra que lhe enviei, não deixando dúvidas no leitor acerca do partido que tomei, já que você crê que isso não aconteceu de uma maneira completamente determinada na própria obra ¹. Mas para que isso? Os partidos aqui não se deixam determinar tão precisamente e as seitas na filosofia não podem ser subsumidas sob classes determinadas tal como os objetos da história natural ². Como, porém, você assim o quer e acredita que isso pode contribuir para uma melhor inteligibilidade e visão geral do todo da dita obra, quero aqui, então, levar a cabo o seu pedido.

- 2 Eu afirmo que a *Crítica da razão pura* é, em relação ao seu resultado contra os dogmáticos, irrefutável, e que, portanto, a pergunta: é a metafísica possível? (no sentido em que o senhor Kant a toma, a saber, como ciência das coisas em si) tem de ser respondida com um Não; ao mesmo tempo, todavia, eu afirmo que esse sistema é insuficiente, e isso sob dois aspectos ³. Em primeiro lugar, ele é insuficiente para pôr abaixo todo dogmatismo em geral, na medida em que eu demonstro que, se entendemos a metafísica não como a ciência das coisas em si, o que, aliás, não é de modo algum pensável, mas meramente como a ciência dos limites dos fenômenos (as Ideias), as quais são os verdadeiros objetos do pensar completo e às quais se é conduzido necessariamente pelo conhecimento dos objetos do fenômeno, a metafísica é, sob esse aspecto, não apenas possível, mas até mesmo necessária, porque, do contrário, não seria possível nenhum conhecimento de um objeto em geral.
- 3 Eu estou de acordo com o senhor Kant, portanto, de que os conceitos da metafísica não são objetos reais da experiência, mas meras Ideias, às quais é sempre possível se aproximar na experiência; eu afirmo ao mesmo tempo, porém, que não apenas na metafísica, mas também em todas as outras ciências – caso devam merecer esse nome – os seus verdadeiros objetos são Ideias. Em segundo lugar, esse sistema é insuficiente para prevenir todo dogmatismo ulterior. Eu me explico mais claramente sobre as razões de minhas afirmações.
- 4 Primeiro, eu divirjo do senhor Kant a respeito da diferença entre *coisa em si* e *conceito ou representação de uma coisa*. Conforme o senhor Kant, coisa em si é aquilo fora da nossa faculdade de conhecimento, ao qual o conceito ou a representação nela se referem. Eu afirmo, em contrapartida, que a coisa em si, tomada nesse sentido, é uma palavra vazia, sem nenhuma significação, já que não apenas não se pode demonstrar a existência dessa coisa, como também sequer se pode fazer dela um conceito; para mim, coisas em si e conceito ou representação de uma coisa são objetivamente um e o mesmo, e apenas subjetivamente, isto é, em referência à completude de nosso conhecimento, são diferentes um do outro. Um triângulo, por exemplo, considerado em si é coisa (objeto do pensamento) e conceito de uma coisa (nota característica universal), esta porém, em referência àquela, coisa em si. O que convém ao conceito de uma coisa, necessariamente convém à própria coisa, mas o que convém à própria coisa, só convém ao seu conceito na medida em que ele é idêntico a ela. Um polígono regular em relação ao círculo (no qual ou em torno do qual ele é descrito) é conceito; o círculo, por sua vez, em relação ao polígono, é coisa em si. Eu posso afirmar do polígono que é possível pensar nele dois pontos determinados (que delimitam um de seus lados e se cortam em seu ponto médio), de tal modo que eles são iguais um ao outro, e isso também é verdadeiro do círculo. Do círculo, em

contrapartida, é dito que todas as linhas traçadas a partir de seu ponto médio são iguais entre si, o que só pode ser verdadeiro do polígono, na medida em que ele é idêntico ao círculo (em seus pontos de unificação). A *coisa em si*, portanto, é uma Ideia da razão, que é dada pela própria razão para a solução de uma *antinomia universal do pensar em geral*. Pois o pensar em geral consiste na referência de uma forma (regra do entendimento) a uma matéria (o dado subsumido a ela). Sem a matéria não é possível chegar à consciência da forma; por consequência, a matéria é uma condição necessária do pensar, isto é, ao pensar real de uma forma ou regra do entendimento tem de ser necessariamente dada uma matéria à qual essa forma ou regra se refere; por outro lado, porém, a completude do pensar de um objeto exige que nada deva estar dado, mas que tudo deva ser pensado. Nós não podemos rejeitar nenhuma dessas exigências como ilegítimas <unrechtmäßig>; logo, temos de satisfazer a ambas, na medida em que tornamos nosso pensar sempre mais completo, mediante o que a matéria sempre se aproxima da forma ao infinito – e esta é a solução dessa antinomia.

- 5 Segundo ponto. A pergunta capital que ocasionou a *Crítica da razão pura*, é: como são possíveis proposições sintéticas a priori? Essa pergunta foi resolvida de maneira satisfatória pelo senhor Kant, segundo o sentido em que ele a toma. Mas eu acredito estar autorizado a formular essa pergunta em um sentido mais estrito, mediante o qual a solução do senhor Kant torna-se insatisfatória. Quer dizer, conforme o senhor Kant um conhecimento é a priori se tanto a matéria quanto sua forma estão fundadas na própria faculdade de conhecimento, sem levar em consideração se a ligação de matéria e forma já se deixa conceber antes do seu surgimento < *Entstehung* > a partir de um outro conhecimento que a antecede. Se Kant, portanto, divide essa questão em suas subordinadas, e pergunta, por exemplo, como são possíveis proposições sintéticas a priori na matemática?, então o seu sentido é meramente: através do que elas obtêm uma existência em nosso conhecimento?, no que a resposta: mediante uma construção a priori (a partir das faculdades do nosso próprio conhecimento), é plenamente satisfatória. Para mim, em contrapartida, essa pergunta tem o seguinte sentido: por meio da construção nós estamos plenamente convencidos tanto da existência quanto do modo de existência dessas proposições sintéticas a priori, mas a pergunta é: como a sua existência em nós é concebível a priori (a partir de um conhecimento antecedente)? Por exemplo, o conceito de um triângulo equilátero não tem sua existência meramente na construção efetiva (ao se construir um triângulo em geral e se acrescentar a igualdade dos lados como possível), mas, como nos ensina Euclides (T.1), antes da sua construção efetiva nós já estamos convencidos da sua realidade pela qual essa construção mesma não apenas é realizada como também torna-se concebível. Assim igualmente,

toda proposição analítica é concebível a partir do conhecimento discursivo, antes mesmo da construção do conceito. Em contrapartida, a verdade dos axiomas matemáticos se impõe a nós sem que de algum modo ela se faça concebível, e isso é a incompletude formal do nosso conhecimento em relação a ela. Mas há também uma inevitável incompletude material do nosso conhecimento, qual seja, quando a construção não consegue corresponder plenamente às condições do conceito (ao se estender ao infinito). Aqui surge uma antinomia porque a razão, de um lado, nos ordena a não atribuir nenhuma realidade ao conceito a não ser apenas na medida em que ele pode ser construído, já que a realidade daquilo que não pode ser construído é meramente problemática. Do outro lado, porém, a razão exige que a proposição deva ser válida meramente para o conceito completo, tal como ele é pensado pelo entendimento, mas não para o incompleto, tal como ele é construído pela imaginação!

- 6 A segunda pergunta subordinada é: *como a ciência pura da natureza é possível?* De acordo com Kant, o seu sentido é: como o entendimento pode prescrever regras a priori a coisas exteriores a ele? A solução dessa pergunta, segundo ele, é: o entendimento não pode de modo algum prescrever leis às coisas em si exteriores a ele, mas meramente a elas na medida em que elas são intuídas pela sensibilidade e pensadas pelo entendimento. As leis do entendimento são condições do pensamento de um objeto em geral. Elas têm de ser válidas, por isso, para todos objetos a priori. Dessa maneira, portanto, são possíveis proposições sintéticas a priori da natureza. O fundamento dessas leis são as conhecidas formas lógicas ou as espécies de relações dos objetos entre si. A elas se acresce ainda a categoria ou a determinação particular dessas formas em vista dos objetos aos quais elas são referidas, mediante o que elas obtêm a sua realidade. Essa determinação particular não tem de ser encontrada nos próprios objetos a posteriori, mas em algo a priori que se refira ao objeto a posteriori. E como ela não está nessas próprias formas lógicas, essa determinação não pode ser encontrada em nenhum outro lugar senão nas formas a priori da sensibilidade e assim por diante – tal como tudo isso deve ser conhecido por você a partir da *Crítica da razão pura*.
- 7 Aqui eu noto, mais uma vez, novas lacunas. Em primeiro lugar, eu acredito que se tem de distinguir de modo preciso entre as autênticas *formas lógicas* e as que se fazem passar como tais nos *escritos lógicos*. Para elucidar isso, tomo como exemplo a forma dos juízos hipotéticos: se uma coisa A é posta, então também tem de ser posta uma outra coisa B. Em si essa forma é meramente problemática e, por isso, só pode obter realidade através de seu uso efetivo. Se, portanto, o próprio uso não está demonstrado, então também essa forma não tem realidade alguma. David Hume nega o uso dessa forma, isto é, do conceito de causa ou o juízo: se uma coisa B é dada, então tem de haver uma

outra coisa A à qual ela se segue segundo uma regra, ao mostrar que esse juízo (em referência a objetos determinados) não é um juízo do entendimento < *Verstandesurteil* >, mas unicamente um efeito da associação da imaginação – e ele faz isso, como eu creio, com toda razão. Afinal, um juízo do entendimento não surge pouco a pouco, progressivamente, e por isso, é independente do hábito, assim como é o caso aqui. Os selvagens que não conhecem o uso do fogo certamente não julgarão: o fogo aquece a pedra (torna-a quente, é a causa), tão logo se dê a primeira percepção do fogo e do ulterior aquecimento da pedra, mas depois que eles perceberam muitas vezes essa sequência de fenômenos < *Erscheinungen* >, um depois do outro, e estes estejam ligados na sua imaginação na mesma ordem em que eles foram percebidos, de tal modo que aparecendo a eles um desses fenômenos, o outro também é representado na ordem frequentemente percebida. Trata-se aqui meramente de uma necessidade subjetiva segundo uma lei empírica, de modo algum, porém, de uma necessidade objetiva a priori. É verdade que o senhor Kant demonstrou que não podemos ter nenhum conceito de um objeto em geral (como aqui, por exemplo, o do surgimento < *Entstehen* > de um objeto), ali onde a faculdade de julgar < *Urteilsvermögen* > não determinou a forma lógica, por si indeterminada em relação a objetos, através de um juízo. Mas se eu afirmo, junto com D. Hume, que este não é um juízo do entendimento < *Verstandesurteil* >, então eu nego, ao mesmo tempo, o próprio fato < *Faktum* > dependente dele, na medida em que afirmo que se julgamos que surge uma coisa B, isso só acontece porque julgamos que ele se segue de A segundo uma regra (a saber, de que constantemente A tem de preceder e B se seguir); como, contudo, este não é um juízo do entendimento (chamamos de experiência efetiva a maneira habitual a nós da sucessão dessas coisas, as outras maneiras, porém, de um mero jogo da imaginação), então, tudo o que o senhor Kant provou, consiste meramente nisto: que essas duas coisas, A e B, se pressupõem reciprocamente, isto é, que para pensar um surgimento efetivo, tem-se de pensar a coisa surgida em referência a uma outra coisa em uma sucessão segundo uma regra, e também inversamente – mas isso ninguém colocará em disputa. A pergunta, todavia, não é sobre a relação lógica desses pensamentos entre si, mas sobre o seu uso real, e isto é justamente o que não pode ser concedido. E já que, desse modo, o conceito de causa não tem nenhuma realidade em referência a objetos determinados da experiência, também o conceito de causa em geral, como uma abstração do primeiro, não tem realidade alguma.

- 8 Se alguém disser: admitindo que a uniformidade das percepções é o fundamento desses juízos de hábito < *Gewohnheitsurteile* >, o que é, contudo, o fundamento dessa própria uniformidade? Eu respondo o seguinte: essa pergunta não atinge essa teoria mais do que a teoria kantiana. O senhor Kant

diz, é certo, que tem de haver uma regra a priori que determina as percepções referidas umas às outras, já que, senão, a imaginação não encontrará nenhuma matéria para a sua atividade. Por consequência, está determinada a priori a ordem das coisas em sua relação entre si. Eu, no entanto, preciso confessar que não consigo compreender a força desse argumento. Suponhamos que não houvesse uma ordem imutável entre as percepções, só que também nenhuma desordem imutável entre elas, a imaginação, então, sempre teria matéria suficiente para sua ação < *Wirksamkeit* >, na medida em que esta não pressupõe uma sucessão imutável de percepções determinadas, mas somente uma sucessão frequentemente repetida, de modo que o grau de sua ação é determinado pelo grau dessa repetição. Conforme essa concepção, portanto, o conceito de causa não é uma categoria, mas uma ideia, à qual sempre se pode aproximar pelo uso, mas nunca alcançar. Quanto mais frequente é a observação da sucessão de percepções determinadas, mais precisamente elas são ligadas entre si em nossa imaginação, de modo que a necessidade subjetiva dessa sucessão sempre se aproxima da objetiva, sem, contudo, poder atingi-la. E assim também se dá com todas as categorias restantes.

- 9 Agora, depois que, portanto, mostrei as dificuldades da teoria kantiana, eu quero tomar um caminho um tanto diverso, pelo qual, creio, essas dificuldades podem ser, se não plenamente suprimidas, ao menos bastante reduzidas.
- 10 A *antinomia universal do pensar em geral* contém sua solução em si mesma de modo evidente. Ela consiste em a razão exigir que se tenha de considerar o dado em um objeto não como algo inalterável segundo sua natureza, mas meramente como uma consequência da limitação da nossa faculdade de pensar. A razão nos ordena, por isso, um *progresso ao infinito*, através do qual o pensado é sempre ampliado e o dado, ao contrário, reduzido até o infinitamente pequeno. Aqui, não se trata da questão de quão longe nós podemos ir, mas somente: a partir de qual ponto de vista temos de considerar o objeto, para poder julgar sobre ele corretamente? Esse ponto de vista, no entanto, não é outro senão a ideia da mais perfeita faculdade de pensar, à qual temos de nos aproximar sempre ao infinito.
- 11 A *antinomia matemática*, ao ter uma origem semelhante à anterior, é solucionada de uma maneira semelhante. Eu me explico sobre isso.
- 12 Existem duas espécies de construção, a saber, uma *construção-objeto* e uma *construção-esquema*, isto é, ou o próprio objeto é exposto na imaginação pura a priori, correspondendo plenamente às suas condições (no entendimento), ou ele não pode ser exposto a priori correspondendo completamente às suas condições, mas apenas mediante uma construção empírica.

- 13 Quando exprimimos algebricamente a equação de um círculo e determinamos um número qualquer de pontos que correspondam a ela, temos a construção a priori de um círculo; através dela, porém, são construídos no círculo apenas alguns pontos, que são os *loci geometrici* dessa fórmula, não o próprio círculo como uma grandeza contínua, como uma única linha; se isso deve ocorrer, temos de ligar esses pontos através de linhas retas. Mas desse modo essa construção não corresponde completamente ao seu conceito, já que ela só está de acordo com ele em determinados pontos. Se, ao contrário, um círculo é descrito mediante o movimento de uma linha em torno de um de seus pontos finais, então a construção corresponderá completamente ao conceito. Creio ser esta também a razão de por que os antigos geômetras até Descartes chamaram as linhas curvas (exceto o círculo) de linhas mecânicas e apenas a linha reta e o círculo de linhas geométricas, e por que preferiram então não conceder às primeiras um lugar em sua geometria. O espanto de Descartes com isso não foi pequeno, sua opinião era de que eles não tinham nenhuma razão. Afinal, dizia ele, se eles devem ter chamado as linhas curvas de linhas mecânicas porque para descrevê-las é preciso fazer uso de algumas máquinas, então, pela mesma razão, eles também deveriam ter suprimido da sua geometria o círculo e a linha reta, já que estas igualmente têm de ser descritas através de régua e compasso. Ele acreditava, ao contrário, que tudo o que se deixa indicar de modo preciso, pode, com toda razão, ser chamado geométrico, sendo dessa espécie todas as linhas que se determinam reciprocamente por um movimento contínuo ou mesmo por muitos movimentos que se sucedem uns aos outros ⁴ .
- 14 Mas, como parece, esse grande homem não percebeu que uma linha geométrica possui dois critérios: primeiro, ela precisa ser uma linha, isto é, uma grandeza contínua, senão ela não pertenceria à geometria; segundo, ela tem de ser de alguma maneira mensurável, isto é, uma linha geométrica. Se uma linha curva deve ser construída mediante sua equação, então isso só é possível ao se determinar de tal modo alguns pontos que as linhas traçadas a partir deles até o diâmetro estejam com as linhas do diâmetro cortadas por elas na proporção expressa na equação. Só esses pontos, portanto, não, porém, a própria linha curva, são aqui mensuráveis. Por consequência, os antigos têm razão, como eu creio, quando eles não quiseram chamar essas linhas de linhas geométricas, porque elas são, decerto, *geométricas* (nos pontos construídos), mas não são *linhas*; se elas devem sê-lo, então é preciso acrescentar à mera construção dos pontos ainda sua ligação através das linhas retas, mas isso, contudo, não é mais geométrico, porque os pontos, que se dão nessas linhas retas, não podem mais ser determinados pela equação. Aqui, portanto, a razão solicita de nós que sempre aumentemos, ao infinito, o número de pontos pensados, através do que essa construção sempre se

aproxima do seu conceito, e é só por meio da sua completa realização que nós obtemos um objeto real a priori, o qual, do contrário, é impossível. Se, por exemplo, o conceito de um círculo é determinado pela sua equação, sua construção não pode ser completamente conforme a ele. Mas se o conceito é determinado como na geometria ordinária (uma linha, cujos pontos são equidistantes de um ponto dado), e se constrói o mesmo como de costume, pelo movimento de uma linha em torno de um de seus pontos finais, então essa construção é, certamente, completa, embora não seja a priori, porque o conceito de movimento é ele mesmo a posteriori. Portanto, não há nenhum outro meio de construir a priori completamente um conceito a não ser por um *progressus in infinitum*, como já mostrado.

- 15 Chego agora à terceira divisão da pergunta capital, a saber: como a *ciência da natureza* a priori é possível? Sua explicação, segundo Kant, é esta: a ciência da natureza contém proposições sintéticas a priori (todo efeito tem de ter uma causa, etc); como é possível, portanto, que o entendimento deva a priori prescrever leis aos objetos a posteriori da natureza (como é possível que eles devam ser conformes às suas proposições a priori)? Como creio ter encontrado dificuldades na solução do senhor Kant para essa pergunta, vejo-me obrigado a ousar uma solução própria. Primeiramente, afirmo junto com o senhor Kant, que tempo e espaço são formas a priori da sensibilidade e que eles não contêm nada do que está nos próprios objetos sensíveis, mas meramente nosso modo de sermos afetados por eles. Em segundo lugar, afirmo que as formas lógicas do pensar, pressuposto que elas têm realidade, não podem ser usadas nas coisas em si, já que elas nos são totalmente desconhecidas, mas meramente em seus fenômenos em nós, e que, por isso, sua totalidade absoluta não pode ser de uso constitutivo, mas meramente de uso regulativo. Tudo isso, até agora, contra o dogmatismo metafísico. Contra o dogmatismo crítico, porém, eu afirmo junto com o meu amigo cético D. Hume, que essas formas lógicas do pensar (à medida que seu quase-uso nos objetos da natureza pode ser explicado a partir de fundamentos psicológicos tomados da experiência) não têm imediatamente nenhum uso mesmo nos objetos sensíveis da natureza, mas só podem obter sua realidade objetiva mediante uma indução completa (à qual sempre podemos nos aproximar, mas nunca atingi-la), através do que sua realidade subjetiva sempre se aproxima da objetiva, até elas se unificarem. Esse procedimento da doutrina da natureza é justamente o procedimento da matemática, sendo ele legítimo *<rechtmäßig>* de igual modo nos dois casos. Sobre isso, quero me explicar melhor.
- 16 A matemática contém proposições puramente sintéticas a priori, isto é, regras do entendimento que são dadas com a construção dos próprios objetos, ou mais precisamente: a faculdade de conhecimento produz os

objetos conforme essas regras. As regras, portanto, obtêm sua realidade somente através da presença dos próprios objetos. Antes da sua existência na mente, não se pode saber a quais regras eles têm de ser subsumidos segundo sua gênese. Aqui não se dá como com o princípio analítico “uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo”, onde mesmo antes da construção de um objeto determinado (um triângulo e outros) já se pode afirmar algo dele com certeza, a saber, que ele não pode ser e não ser ao mesmo tempo. Portanto, as proposições sintéticas a priori não têm aqui nenhuma preferência diante das a posteriori, a diferença entre essas duas espécies consiste apenas em que nas primeiras o próprio objeto é produzido pela faculdade de conhecimento como matéria dessas proposições a priori, enquanto nas últimas ele é dado a posteriori por algo outro, mas os juízos mesmos são, enquanto formas ou maneiras de pensar esses objetos, em ambos os casos a posteriori. O entendimento prescreve à faculdade da imaginação produtiva uma regra de produzir um espaço encerrado em duas linhas; esta obedece e constrói o triângulo, mas vê que se impõem ao mesmo tempo três ângulos que o entendimento não tinha exigido. Ora, repentinamente ele se torna inteligente, ao aprender a compreender a ligação até então desconhecida a ele entre três lados e três ângulos, cujo fundamento, contudo, ainda lhe é desconhecido. Quer dizer, ele faz da necessidade uma virtude, ao assumir um ar de urgência, e diz: um triângulo tem de ter três ângulos, como se ele mesmo fosse aqui o legislador, quando, na verdade, ele tem de obedecer a um legislador totalmente desconhecido a ele. Por isso, a necessidade objetiva dessas proposições pode ser com todo direito posta em dúvida: talvez algum ser pensante ou mesmo eu, sob certas condições, podemos construir um triângulo com mais ou menos ângulos, já que isso não contém em si uma contradição. Essa necessidade é, portanto, meramente subjetiva, mas ela pode admitir diversos graus até o mais alto de todo os graus (como ideia), por meio do qual ela se torna necessidade objetiva, afinal a primazia da necessidade objetiva (cujo contrário contém uma contradição) consiste meramente em que se está convencido de que em nenhuma construção, sejam quais forem as circunstâncias sob as quais ela tenha sido realizada, pode ser de outro modo; se, por conseguinte, eu estou convencido por uma indução completa (na medida em que eu construí o triângulo sob todas circunstâncias possíveis e também outros seres pensantes assim o construíram e assim o encontraram, supondo que isso fosse possível), que o triângulo não pode ter, na construção, mais que três ângulos, então, isso seria muito bom, como se eu estivesse convencido pelo princípio de contradição, visto, porém, que essa indução nunca pode ser completa, a necessidade subjetiva, decerto, pode sempre se aproximar da objetiva, mas nunca pode atingi-la plenamente. Assim ocorre também com nossos juízos sobre objetos da natureza. Eu percebo, o fogo é

quente (o fato de que com a representação da luz ou de qualquer outra propriedade do fogo surge em mim a sensação do calor): aqui, há meramente um juízo de percepção, como o senhor Kant se exprime, que não pode, conforme a mim, através de nenhuma operação imediata do entendimento, se tornar um juízo de experiência, tal como o senhor Kant quer tê-lo. Eu percebo exatamente isso mais uma vez e mais uma vez e assim por diante; através disso essas duas representações [fogo e calor] são ligadas em mim cada vez mais firmemente, até que, por fim, (mediante uma indução completa) essa ligação subjetiva atinge seu grau supremo e se torna igual a uma ligação objetiva.

- 17 No tocante à última pergunta, isto é: *como a metafísica é possível?*, tem de ser determinado, antes de tudo, o que significa metafísica. Eu creio estar de acordo com o senhor Kant quanto à definição de metafísica. A saber, metafísica é a ciência das coisas em si. Eu me distingo do senhor Kant meramente pelo fato de que, para ele, as coisas em si são o substrato dos seus fenômenos em nós e totalmente heterogêneos a eles, de modo que a pergunta tem de permanecer insolúvel, já que não temos à mão nenhum meio de conhecer as coisas em si se abstraímos de nosso modo de ser afetados por elas. Para mim, ao contrário, o conhecimento das coisas em si não é nada mais que o conhecimento completo dos fenômenos. Logo, a metafísica não é uma ciência de algo exterior ao fenômeno, mas meramente dos limites (ideias) dos próprios fenômenos ou dos últimos membros das suas séries. Ora, estes são enquanto objetos do nosso conhecimento, decerto, impossíveis, mas eles estão tão precisamente ligados com os objetos que sem eles não é possível nenhum conhecimento completo dos próprios objetos. Nós sempre nos aproximamos do seu conhecimento segundo o grau da completude de nosso conhecimento dos fenômenos. Como eu creio, todavia, ter executado tudo isso de modo pormenorizado em meu *Ensaio* e aqui quis apenas determinar os pontos principais, conforme seu desejo, paro por aqui, tendo a honra de ser seu mais zeloso amigo.

- 18 S. Maimon

NOTAS

1. Maimon se refere aqui ao que diz o Sr. R. no opúsculo: “Antes de tudo, o plano dessa obra [*Ensaio sobre a filosofia transcendental*, F.G.], não me parece estar determinado precisamente”, *Berlinisches Journal für Aufklärung*, IX/1, p. 49.

2. Trata-se aqui de satisfazer a talvez principal exigência feita pelo Sr. R. a Maimon: “Você sabe, caríssimo amigo, que com a recente revolução na filosofia, a partir da qual o mundo erudito está dividido em dois partidos principais, é preciso que cada um se declare formalmente por um dos partidos, caso não queria ser tratado por ambos partidos como inimigo, de modo que a primeira pergunta que tem de ocorrer a cada um quando da publicação de um novo produto da filosofia, é esta: o autor é kantiano ou anti-kantiano? Você se esforça, decerto, para indicar seu partido tanto na obra quanto nas observações, mas seria desejável que você pudesse fazer isso com mais precisão e em uma ordem mais determinada”, *Berlinisches Journal für Aufklärung*, IX/1, p. 49.

3. Retomando trecho do *Ensaio sobre a filosofia transcendental*, no qual Maimon diz que “considera o sistema kantiano por insuficiente”, o Sr. R. pergunta a Maimon: “em que sentido ele é insuficiente? Ele é insuficiente para colocar um fim em todo dogmatismo na metafísica? Ou ele basta para isso, mas é incapaz de impedir todo ceticismo posterior? E qual é o resultado da sua obra em relação à principal pergunta: é a metafísica possível?”, *Berlinisches Journal für Aufklärung*, IX/1, p. 50.

4. “Mas eu me admiro de que eles não distinguiram, de modo algum, diversos graus entre essas linhas mais compostas, e não saberia compreender por que eles as chamaram antes mecânicas do que geométricas. Pois ao dizer que isso teve sua razão na necessidade de se servir de alguma máquina para as descrever, seria preciso rejeitar, pela mesma razão, os círculos e as linhas retas, visto que as descrevemos sobre o papel somente com um compasso e uma régua, que também podemos chamar de máquinas. Mas me parece muito claro que tomando por geométrico, como fazemos, o que é preciso e exato, e por mecânico o que não o é, e considerando a geometria como uma ciência que ensina geralmente a conhecer as medidas de todos os corpos, não devamos antes excluir as linhas mais compostas do que as mais simples, já que podemos imaginar que elas são descritas por um movimento contínuo ou por muitos que se sucedem e cujos últimos são regradados por aqueles que os precedem, pois por esse meio podemos ter sempre um conhecimento exato da sua medida”. Descartes, *Geometria*, Liv. II. Sect.2 (em francês no original. O tradutor agradece ao professor Bento Prado Neto por ter indicado o erro tipográfico na citação do texto cartesiano tanto na primeira edição quanto na reprodução do texto na edição do *Versuch* de Maimon pela Felix Meiner: em ambas consta o texto: “Mais il est ce me semble très clair que prenant como en fait...”, quando no original cartesiano consta corretamente o texto: “Mais il est ce me semble très clair que prenant como on fait...”).

Reseñas/Recensões

Caimi, Mario (coord.), *Diccionario de la filosofía crítica kantiana*

Matías Oroño

REFERENCIA

Caimi, M. (coord.) *Diccionario de la filosofía crítica kantiana*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Colihue, 2017, 507 pp., ISBN 9789505634507

- 1 El estudio de la filosofía crítica de Kant supone la utilización de un vocabulario técnico preciso que en general dista del significado que ciertos términos adquieren en nuestro uso coloquial del lenguaje. Asimismo, en el criticismo kantiano encontramos una peculiar resignificación de muchos conceptos centrales de la tradición filosófica. A ello se suma una dificultad adicional, a saber: al interior del legado del filósofo prusiano un mismo término puede adquirir diferentes significados o matices, incluso dentro de una misma obra. Por estos motivos, si se aspira a alcanzar un conocimiento libre de prejuicios sobre el pensamiento crítico kantiano, es imprescindible contar con léxicos elaborados por especialistas en la filosofía de Kant. Se trata de un requerimiento que ya emerge en el campo de la investigación llevada a cabo en la lengua originaria del autor. Ahora bien, esta exigencia cobra una importancia quizás mayor dentro del ámbito de los estudios sobre Kant en español. El *Diccionario de la filosofía crítica kantiana*, recientemente publicado por la editorial Colihue, permite suplir esta apremiante necesidad. Nos encontramos ante el resultado de un arduo trabajo de investigación que fue llevado a cabo durante más de una década. Gracias a la labor de un grupo de reconocidos especialistas en filosofía moderna –conformado por Mario Caimi, Ileana Beade, José González Ríos, Macarena Marey, Fernando Moledo, Mariela Paolucci, Hernán Pringe y Marcos Thisted– tenemos acceso hoy a esta valiosísima obra sin precedentes en la lengua española. Un importante punto de partida en la realización de este léxico sobre la filosofía crítica kantiana lo constituye la inmensa obra del lexicógrafo Georg Samuel Albert Mellin:

Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie, once tomos, Jena y Leipzig, 1796-1802. Otro significativo punto de referencia en la elaboración de este vocabulario en español lo encontramos en el diccionario kantiano de Rudolf Eisler: *Kant Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlass*, Hildesheim, Olms, (1930) 1984. Asimismo, en la elaboración de este léxico kantiano en lengua española los autores se han servido de la versión electrónica de los textos de Kant editada por Karsten Worm y Susanne Boeck: *Kant im Kontext III*. 2da. ed. Berlín 2009 – Release (XP/Vista) 6/2009.

- 2 Si bien los léxicos en lengua alemana antes mencionados constituyen antecedentes cruciales de esta obra, el *Diccionario de la filosofía crítica kantiana* no consiste en una mera traducción o resumen de dichas obras. Cada una de las entradas que presenta el reciente léxico en español ha sido elaborada de manera independiente y en ellas se reflejan las investigaciones propias que los autores han realizado sobre el significado de los términos que dan cuerpo a la filosofía crítica de Kant. Además, se han incorporado diversas definiciones que no estaban presentes en los respectivos vocabularios que fueron consultados. Algunas de estas novedades se encuentran en entradas como Afección, Barco-reloj, Historia y Mujer.
- 3 El diccionario que aquí se comenta ofrece más de 850 entradas. Cada uno de los lemas está acompañado por el correspondiente término en alemán, junto con una traducción al latín, al francés, al italiano y al portugués. Para indicar los correspondientes términos en alemán se ha seguido la ortografía de Mellin y en algunos casos se ha añadido la palabra escrita según las reglas actuales de la ortografía alemana. Las definiciones ofrecidas constituyen verdaderas piezas aclaratorias sobre la filosofía crítica de Kant, pues en muchos casos se indican las diferentes acepciones que un término adopta en distintos contextos de la obra del filósofo de Königsberg. A modo de ejemplo, la entrada Cantidad rescata catorce sentidos del término en cuestión. Asimismo, son sumamente abundantes y fructíferas las remisiones a otras entradas presentes en el léxico. Para continuar con el ejemplo de la entrada Cantidad, allí se indican once referencias a otros lemas, a saber: Axioma, Anticipaciones, Grado, Limitaciones, Magnitud, Medición, Unidad, Pluralidad, Totalidad, Cantidades continuas, Cantidad del mundo. Este aspecto del vocabulario logra enfatizar la riqueza y la complejidad del pensamiento de Kant y al mismo tiempo destaca la imposibilidad de comprender cabalmente el significado de un término sin aludir a otros conceptos presentes en la filosofía crítica kantiana. Al final de cada entrada los lectores pueden hallar indicaciones bibliográficas sobre algunos textos de Kant donde se encuentra el término en cuestión. Si bien estas referencias no pretenden ser exhaustivas, constituyen una gran ayuda para el investigador que intenta

comprender el pensamiento kantiano a partir de su propia letra.

- 4 Tal como es anticipado en el título de este diccionario, los términos versan sobre la filosofía crítica kantiana. No obstante, también se ofrecen explicaciones sobre ideas que pertenecen a lo que suele denominarse período pre-crítico del pensamiento de Kant. A modo de ejemplo, en la entrada Sublime encontramos no sólo referencias a sentidos exclusivamente críticos, sino a lo sublime terrorífico (*Schreckhafterhabene*) que aparece en un escrito del año 1764. Asimismo, el diccionario ofrece la entrada Terremoto, cuyas indicaciones bibliográficas remiten a diversos textos del año 1756. También es posible hallar referencias a obras pertenecientes al último período de la filosofía de Kant. Un ejemplo de este tipo de indicaciones se puede leer en la entrada Movimiento, la cual contiene diversas referencias al *Opus Postumum*. Estas breves indicaciones permiten subrayar que el *Diccionario de la filosofía crítica kantiana* no se limita a un particular período del filósofo, sino que permite obtener una visión global de los términos que se encuentran en las diversas obras de Kant.
- 5 Por último, es importante destacar que este léxico en lengua española aborda de manera equilibrada términos kantianos de las distintas áreas de su pensamiento. De este modo, el *Diccionario de la filosofía crítica kantiana* constituye una valiosa herramienta para cualquier estudioso de la obra de Kant, pues allí se recogen lemas referidos a temas tan variados como la metafísica, la teoría del conocimiento, la moral, la estética, la teleología, la política, la historia, el derecho, la antropología y la pedagogía, entre otros. Esta diversidad de tópicos da cuenta de la riqueza y originalidad del pensamiento de Kant. Asimismo, el léxico recupera términos referidos a cuestiones tan interesantes como la propia concepción kantiana sobre la teoría de los vientos, la química, la vía láctea y los distintos tipos de movimiento. De esta manera, el *Diccionario de la filosofía crítica kantiana* es una valiosa herramienta tanto para el estudioso de cuestiones netamente filosóficas, como para el historiador de la ciencia y de las ideas.

AUTORES

MATÍAS OROÑO

Universidad de Buenos Aires/CONICET