

# Revista de Estud(i)os sobre Fichte

---

24 | 2022

**Inv(i)erno 2022**

Emiliano Acosta (dir.)

---



## Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ref/1914>

DOI : 10.4000/ref.1914

ISSN : 2258-014X

## Éditeur

Universidade Federal do Espírito Santo

## Référence électronique

Emiliano Acosta (dir.), *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 24 | 2022, «Inv(i)erno 2022» [En línea], Publicado el 29 diciembre 2022, consultado el 07 diciembre 2025. URL: <https://journals.openedition.org/ref/1914>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ref.1914>

---

Ce document a été généré automatiquement le 7 décembre 2025.

Salvo indicación contraria, el texto y otros elementos (ilustraciones, archivos adicionales importados) son "Todos los derechos reservados".

## NOTE DE LA RÉDACTION

En este número de la *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* ofrecemos dos artículos relacionados con cuestiones de filosofía práctica y dos, con cuestiones de filosofía teórica. Estas contribuciones vienen precedidas por un texto en memoria de Dieter Henrich (1927-1992) escrito por Christian Klotz. A la principal obra de Henrich acerca de Fichte, "Fichtes ursprüngliche Einsicht", esta revista ha dedicado los dos números anteriores, editados bajo la dirección Chr. Klotz, Francisco Prata Gaspar y Thiago Suman Santoro.

El primero de los artículos sobre filosofía teórica es "¿Es Fichte un realista? una lectura desde idealismo realista de Robert Hanna" de G. Allende. Este artículo discute la tesis de Hanna acerca de la necesidad de la clausura de un compromiso ontológico para que tanto en Hegel como en Fichte la filosofía pueda adquirir la forma de un sistema absoluto. Según Allende, la tesis de Hanna no se aplica a Fichte, el cual debería ser considerado como lo que Hanna llama un idealismo realista. En el segundo artículo sobre filosofía teórica (el último en el orden de esta revista), encontramos nuevamente a Hegel y a Fichte, pero esta vez se trata del análisis de Olvera acerca de cómo Hegel ha leído a Fichte. Su artículo, "The Role of organic life in Hegel's Critique to Fichte", brinda una cantidad de elementos interesantes para una reconstrucción de una discusión conceptual y metodológica de las filosofías de Fichte y Hegel.

En lo que respecta a filosofía práctica, los dos artículos que aquí se publican se mueven en el campo conceptual abierto por el concepto de reconocimiento, una de las más grandes contribuciones de la filosofía clásica alemana a la historia de la filosofía. Acosta presenta en su artículo un análisis comparativo entre las nociones de reconocimiento en Schiller, Schelling y Fichte que intenta mostrar las diferencias entre estos autores en lo concerniente no sólo a qué es reconocimiento sino además a qué esa libertad que está en juego en el reconocimiento. En "Recognition as a Normative Concept", Jakub Kloc-Konkołowicz (1975-2021) ofrece una genealogía del concepto de reconocimiento con el fin de mostrar la actualidad del legado de la filosofía clásica alemana en lo que respecta a los debates de nuestro tiempo. Este artículo fue presentado por Kloc-Konkołowicz en 2016 durante unas jornadas sobre reconocimiento en la Vrije Universiteit Brussel. Kloc-Konkołowicz preparó el texto para que sea publicado en un libro que por diversas razones nunca se llegó a publicar. Consideramos un modo de honrar su trabajo y memoria y un deber de colegialidad, publicar finalmente su contribución a aquellas jornadas en Bruselas.

E.A.

## SOMMAIRE

### ***Obituario Dieter Henrich***

Christian Klotz

---

### Artículos/Artigos

#### ***¿Es Fichte un realista? una lectura desde idealismo realista de Robert Hanna***

Gerardo Allende

#### ***Explorando las lógicas de reconocimiento en Schiller, Schelling y Fichte***

Emiliano Acosta

#### ***Recognition as a normative concept***

Jakub Kloc-Konkołowicz

#### ***The Role of organic life in Hegel's Critique to Fichte***

Zaida Olvera

# Obituario Dieter Henrich

Christian Klotz

Traducción : Emiliano Acosta

---

- 1 El 17 de diciembre pasado falleció a la edad de 95 años Dieter Henrich. De este modo llega a su fin la vida de uno de los más significativos filósofos alemanes del período de la posguerra. Henrich deja una obra a la vez intensa y multifacética y que en algunos aspectos supo desviarse del camino recto de las corrientes filosóficas dominantes.
- 2 Henrich publicó, sobre todo en los años 60 y 70, distintos artículos en los que argumentos centrales de Kant, Fichte y Hegel son reconstruidos de tal modo que arrojan una nueva luz sobre los pensamientos y motivos fundamentales de estos autores. A la reconstrucción argumentativa como medio para entender la filosofía clásica Henrich añadió más tarde el método histórico de la investigación de constelaciones (*Konstellationsforschung*): a partir de los años 90 Henrich publicó trabajos que no se concentran en un gran autor sino en los que el objeto es reconstruir la red de discusiones productivas e influencias, con epicentro en Tubinga y Jena, que hicieron posible el surgimiento del idealismo alemán. Una de las contribuciones más grandes de las investigaciones de Henrich acerca de las constelaciones de las que surgió el idealismo alemán, es haber descubierto el rol importante en este proceso de una figura olvidada como Immanuel Carl Diez – maestro de Hegel, Hölderlin y Schelling en Tubinga. Tanto en sus investigaciones de análisis argumentativo como también en las que el foco se dirige a las constelaciones filosóficas, Henrich descubrió el pensamiento filosófico de Hölderlin y su significado para el desarrollo de la filosofía poskantiana.
- 3 Una tercera línea de investigación de Henrich aparece en los trabajos en los que desarrolla una posición sistemática propia sobre subjetividad y vida consciente. El pensamiento fundamental en estas investigaciones es que nuestra relación consciente con nuestro sí mismo es irreducible y fundadora del modo en que existimos (una tesis que lo involucró en debates con Tugendhat y Habermas). Pero el hecho de que existamos como sujetos no significa que seamos transparentes a nosotros mismos o que nos

autoconstituyamos. La autoconsciencia descansa según Henrich en un fundamento al que ella no tiene acceso, por esta razón la teoría de la subjetividad no puede separarse de la metafísica – en esta idea de Henrich uno puede reconocer su cercanía con el pensar de Hölderlin.

- 4 El trabajo más influyente de Henrich ha sido empero su artículo de 1966 “La visión originaria de Fichte” (“Fichtes ursprüngliche Einsicht”). Con él Henrich no sólo quería hacer una contribución a la interpretación de la filosofía de Fichte con respecto a sus motivos fundamentales sino a la vez poner en evidencia ante todo el problema filosófico que viene dado junto con la autoconsciencia – esto por cierto en un momento en el que las corrientes filosóficas predominantes, de Heidegger a la filosofía analítica, tenían a la ‘filosofía del sujeto’ por obsoleta. El núcleo de la visión originaria de Fichte según Henrich es que el modelo en apariencia tan plausible, que explica la autoconsciencia como el efecto de un regreso de un sujeto a sí mismo (y esto en el sentido de “reflexión”), es circular y, en consecuencia, no está en situación de explicar la autoconsciencia.
- 5 De esto resulta la tarea de captar la autoconsciencia en cuanto una autoconsciencia que originariamente no es un caso de autorepresentación reflexiva. Conceptos centrales de la filosofía de Fichte (tales como el concepto de ‘autoposición’ del Yo o de visión intelectual) se dejan comprender de acuerdo con Henrich como respuestas a este problema. De este modo, Fichte arriba en su filosofía tardía finalmente a la idea de que hay que presuponer un fundamento para la actividad del Yo, sin el cual la unidad de la autoconsciencia no puede comprenderse. Sin embargo, Henrich no entendía la visión originaria de Fichte para decirlo de algún modo como un hecho dentro de una teoría filosófica en particular, lo originario de la visión de Fichte reside en el hecho de que Fichte fue el primero sin más en ver este problema filosófico en cuanto tal. En este aspecto de Fichte se refleja seguramente también algo de la comprensión de Henrich de la filosofía, según la cual lo que tiene un significado primario para la filosofía es la profundización de la comprensión de problemas filosóficos en cuanto tales y no el compromiso con doctrinas determinadas. De allí que Henrich haya sido también un profesor que inspiraba sobremanera, cuyos estudiantes salían a menudo de la clase con la idea de haber observado y apreciado un problema filosófico por primera vez en su complejidad y carácter fascinante.
- 6 El artículo de Henrich de 1966 ha ejercido influencia no sólo en la interpretación de Fichte sino también en los debates sobre autoconsciencia (como por ejemplo lo muestran los trabajos de Manfred Frank sobre autoconsciencia pre-reflexiva). Con motivo de la nueva edición de este escrito, 50 años después de su primera aparición, Henrich volvió a meterse en la discusión sobre su interpretación de la filosofía de Fichte con su libro *Dies*

*Ich, das viel besagt* (2019). Aquí Henrich refleja también las diferencias entre el modo en que él entiende el problema de la autoconsciencia y el punto de vista sistemático de Fichte. Estas diferencias no son explicitadas en su escrito de 1966. Con esto se incluye en el libro también un diálogo crítico con Fichte. De este modo, la última reflexión de Henrich sobre Fichte está caracterizada al mismo tiempo por la cercanía y distancia de Fichte con respecto a su pensamiento –y contribuye precisamente con esto a nuestra comprensión de los problemas filosóficos que están presentes en el pensamiento de Fichte.

---

## AUTORES

CHRISTIAN KLOTZ

Universidade Federal de Goiás

## TRADUCTORES

EMILIANO ACOSTA

---

## Artículos/Artigos

---

# ¿Es Fichte un realista? una lectura desde idealismo realista de Robert Hanna

Gerardo Allende

---

## Introducción

- 1 Es de llamar la atención que Robert Hanna (2013a) interpreta a Fichte, no como un idealista trascendental, sino como un idealista absoluto, pues sostiene que el sistema fichteano depende, como el hegeliano, de un superconcepto:

El IA [Idealismo Absoluto] de Hegel dice que el mundo en sí mismo, o en su naturaleza suprasensible, está literalmente constituido o hecho de los conceptos que ocurren esencialmente en el pensamiento lógicamente dialéctico, inherentemente evolutivo y dinámico, y sinópticamente holístico de un solo sujeto racional y autoconsciente, también conocido como acción. Espíritu (*Geist*). Esto significa que, de acuerdo con el IA de Hegel, el pensamiento, autoconsciente, racional singular, lógicamente dialéctico, inherentemente evolutivo y dinámico y sinópticamente holístico, que capta inmediatamente la esencia conceptual sistemática del mundo, también conocido como el Concepto, también conocido como el universal concreto, un tipo muy especial de pensamiento que Kant, y Hegel que lo siguen, llaman "comprensión intuitiva", y el mundo en sí mismo son idénticos, en el sentido de que este último ('ser') no es nada más que lo primero ('pensamiento'). En otras palabras, el IA es una tesis idealista radicalmente monista, por así decirlo, Kant tomada a través del espejo de Spinoza, bañada en el resplandor de las linternas mágicas mutuamente competidoras de *Fichte* y Schelling, y el Conceptualismo de Hegel es un superconceptualismo. (Hanna 2013<sup>a</sup>: 3)

- 2 Una de las consecuencias fundamentales que Hanna plantea en torno a la distinción entre idealismo trascendental e idealismo absoluto es que, mientras que el primero es consecuente con la existencia del mundo externo y parsimonioso con la ciencia natural y con la razón práctica, el segundo se compromete con entidades y capacidades que van más allá de los límites y posibilidades de las creaturas humanas y de su condición finita, falible y

abierta.

- 3 A diferencia del idealismo trascendental kantiano (el cual Hanna favorece), para que un sistema absoluto como el de Fichte o el de Hegel sea realmente posible, es necesario abandonar el compromiso ontológico con una la realidad externa e independiente de la (o de alguna) mente: el mundo y sus apariencias permanecen subsumidos como un mero momento de una realidad superconceptual, sea la del Yo o la del Espíritu Absoluto. También, distanciándose de intérpretes como Pippin (2015), McDowell (2009), Brandom (2002; 2009; 2019) o Rödl (2018) para quienes los compromisos metafísicos de Hegel no son más que elementos normativos de la cognición socialmente expresada en comunidades de reconocimiento mutuo, Hanna afirma que Hegel se compromete con una autonomía metafísica de la razón y una primacía explicativa de lo mental que termina por espiritualizar la naturaleza y privilegia explicaciones teleológicas y sobrenaturales. (Cf. Hanna 2013b) En este sentido, Hanna se encuentra en sintonía con narrativas filosóficas como la de Klaus Brinkmann, quien sostiene que:

Hegel llegó a la conclusión de que Kant había perseguido la Revolución Copernicana en filosofía solo a medias y la había dejado inconclusa. Por otro lado, Hegel no vio una alternativa a la finalización del proyecto kantiano tal como él lo entendía. A este respecto, se aferró al motivo kantiano de que debe ser posible que los conceptos determinen objetos a priori si se quiere preservar una base normativa para el conocimiento objetivo. Hegel basó su conclusión en una crítica inmanente del argumento de Kant en la Deducción Trascendental. El elemento de realismo empírico que Kant necesitaba retener para evitar el idealismo empírico eventualmente socava la posición del idealismo trascendental y conduce a un callejón sin salida teórico. Esto significaba que el proyecto trascendental de Kant solo podía sostenerse y completarse, si el idealismo trascendental era capaz de proceder sin el elemento del realismo empírico, es decir, sin un material heterogéneo para la cognición dado independientemente del sujeto de la cognición. Para Hegel, la tarea de desarrollar una concepción tan homogénea del idealismo, un idealismo sin límites, como yo lo llamo, iba bajo el lema de "superar la oposición de la consciencia", es decir, superar el hiato epistémico entre sujeto cognitivo y objeto, mente y mundo. Aunque la unidad trascendental de Kant de la apercepción en principio logró precisamente eso, la posterior introducción de una variedad empírica de sensaciones invalida la unidad original al mostrar que está "cargada" con un "otro" o limitada por ella. *La Fenomenología del Espíritu* fue diseñada para cumplir la tarea inconclusa de conducir desde el pensamiento subjetivo (cuya medida es la corrección o el *adaequatio repraesentationis et rei*) al pensamiento objetivo (cuya medida es la verdad o el *adaequatio conceptus et rei* y para establecer la plataforma para un idealismo homogéneo que se mueve exclusivamente dentro de la inmanencia del pensamiento. (Brinkmann 2011: 9)

- 4 Como hemos dicho, Hanna sitúa el idealismo de Fichte dentro del idealismo absoluto, o dentro de lo que Brinkmann llama el "idealismo sin límites": para Fichte no habría lugar para algún tipo de realismo con respecto al mundo externo y, por ello, estaría mucho más cerca del absolutismo de Hegel que del realismo empírico kantiano y del idealismo trascendental.
- 5 Lo que llama la atención de la postura de Hanna frente a Fichte son las escasas referencias y argumentos que ofrece para sostenerla. En una de las pocas referencias a Fichte que se encuentran en su vasta obra, simplemente lo incluye en una cronología que va desde Kant hasta la filosofía contemporánea y lo coloca bajo la ética del idealismo absoluto:  
RCP: Crítica de la razón pura (1781/1787)  
GMM: Fundamentos de la Metafísica de la Moral (1785)  
↓↓↓  
CrPR: Critique de la Razón Práctica, CPJ: Crítica del juicio  
↓↓↓  
Idealismo absoluto (Fichte, Schelling, Hegel)  
↓↓↓  
Fenomenología, Filosofía Analítica (1900-)  
(Cf. Hanna 2014: 3)
- 6 Una referencia un poco más desarrollada es la siguiente:  
La idea fichteana y también la hegeliana de que la mente humana racional es simplemente una expresión parcial de una sola mente racional universal supersensible, o Espíritu, que corresponde a la realidad esencial supersensible del mundo, y postula creativamente su propio objeto en el pensamiento. (Hanna 2013b: 303)
- 7 En este sentido, si bien estamos de acuerdo con Hanna en que el de Hegel es un idealismo absoluto que requiere de un superconcepto y todas sus consecuencias metafísicas; y si bien estamos de acuerdo en que la realidad que Hegel asume bajo la idea del Espíritu Absoluto va más allá de las capacidades epistémicas y prácticas, consideramos que su insistencia por mencionar acríticamente y sin más argumentos que el idealismo de Fichte es también un idealismo absoluto y, por lo tanto, un idealismo no realista que se pierde del mundo externo.
- 8 Por lo tanto, en lo que sigue, nos sumamos a Breazeale (1999), Pippin (2001), Gottlieb (2015) o Rockmore (2016) con el fin de encontrar otra vía para argumentar que el idealismo fichteano es un idealismo trascendental que satisface todas las tesis que el propio Hanna considera fundamentales para que el idealismo y el realismo puedan ser compatibles. En otras palabras, mostraremos que, utilizando los mismos criterios que sugiere Hanna, el idealismo fichteano es un idealismo realista. Para lograr este objetivo, en lo que sigue haremos lo siguiente: en la primera sección presentaremos las tesis del idealismo realista de Hanna. En la segunda sección mostraremos que

Fichte reivindica explícitamente la primera, la segunda y la cuarta de estas tesis, lo cual resulta suficiente para sostener que su idealismo es realista. Finalmente, como conclusión, sintetizaremos lo que se ha argumentado a lo largo de este trabajo.

## 1. El idealismo realista de Hanna

- 9 Robert Hanna (2019) afirma que, para explicar completamente el desempeño epistémico y práctico de las creaturas humanas, es preciso mostrar que alguna una versión de idealismo metafísico puede ser verdadera. Pero, a la vez, sostiene que una condición de verdad para tal idealismo es que debe ser compatible con el realismo acerca mundo externo, con la tesis de que existe un mundo real independiente de toda mente que lo piense. ¿Cómo hacer compatible el idealismo, que otorga un papel fundamental a la cognición, y el realismo que le otorga al mundo plena independencia ontológica con respecto a la cognición humana? Expresado en otra pregunta, ¿cómo es posible ser verídicos acerca del mundo externo sin exceder los límites epistémicos y sin tomar la realidad del mundo externo como una mera construcción mental? Para responder a esto, Hanna hace uso de las nociones de "apariencia verídica" y de "mundo manifiestamente real". Hanna afirma que la apariencia verídica es lo que aparece de tal o cual manera porque el mundo manifiestamente real es de tal o cual manera. Es pertinente mencionar que, para Hanna, la apariencia no como una ilusión sino como un fenómeno (*Erscheinung*) que requiere afecto y receptividad en presencia de un objeto. Por ejemplo, tomemos las siguientes proposiciones:

P1: Me parece que Lukas, el pug que vive en mi casa en Yucatán, me está mirando desde su colchoneta que está al lado de mi escritorio.

P2: Parece que  $2 + 2 = 4$ .

P3: Parece que la ley mínima de la no contradicción se aplica universalmente.

- 10 Para Hanna, (P1-P3) son apariencias verídicas porque su contenido (las cosas siendo de tal o cual manera) realmente afectan (sensorial o intelectualmente) a la creatura humana a través de la apariencia. Por su parte, el mundo manifiestamente real es el dominio de objetos que tienen propiedades necesarias y suficientes para aparecer verídicamente ante una creatura humana. Para entender la propiedad de ser real que posee este mundo manifiesto, es necesario, argumenta Hanna, distinguir entre la posibilidad lógica, que es una posibilidad metafísica débil; y la posibilidad real, que, por contraste, es una posibilidad metafísica fuerte. La posibilidad real, sostiene Hanna, autoriza la posibilidad lógica, pero la posibilidad lógica no implica la posibilidad real. Veamos los siguientes casos para apreciar esta distinción:

\* Una especie de animales que se extingue por la presencia de un virus mortal es real y lógicamente posible.

\*\* Una especie de animales inmortales es lógicamente posible, pero no realmente posible.

\*\*\* Una especie de animales inmortalmente mortales es lógica y realmente imposible.

- 11 Por lo tanto, la noción de apariencia verídica tiene que ver con el aspecto subjetivo de la cognición, es decir, con las disposiciones o facultades de las creaturas humanas para intervenir en el mundo. Por su parte, la noción del mundo manifiestamente real da cuenta del aspecto objetivo de la cognición, es decir, de la manera en que la cognición se ve afectada a través de tal o cual apariencia. Ahora bien, el problema comienza cuando consideramos que un idealismo consistente exige que la apariencia verídica juegue un papel fundamental en la cognición y la acción. Pero, por contraste, un realismo consistente exige este mismo papel fundamental para la objetividad del mundo manifiestamente real que se conoce y en el cual se actúa. Por lo tanto, un idealismo realista necesita que ambas nociones estén coordinadas y puedan ser igualmente fundamentales. Para lograr este objetivo, Hanna afirma que las siguientes tesis para el idealismo realista deben ser verdaderas.
- 12 La primera es *la tesis de la imposibilidad real* de un mundo nouménico: un mundo nouménico es aquel que no puede aparecer verídicamente. Es un mundo en sí mismo que, al carecer de contenido empírico, clausura la posibilidad de realizar juicios objetivamente válidos. En este sentido, un mundo nouménico es lógicamente posible, pero realmente imposible.
- 13 La segunda tesis es *la conformidad mente-mundo* : si el mundo real manifiesto existe, entonces es necesario que los elementos específicos de su estructura básica se correspondan sistemáticamente con los elementos específicos de la estructura innata de las capacidades cognitivas y prácticas de las creaturas humanas.
- 14 La tercera tesis es *la covarianza del mundo con la mente* : si las creaturas humanas se constituyeran de manera diferente de acuerdo con sus capacidades prácticas y cognitivas innatas, las estructuras básicas del mundo manifiestamente real deberían constituirse de manera diferente .
- 15 La cuarta tesis explica *el acceso de la mente al mundo* : si el mundo real manifiesto existe, entonces es necesario que, si algunas creaturas humanas existieron, de alguna manera deberían ser capaces de conocer o transformar ese mundo real manifiesto a través de operaciones de sus habilidades cognitivas o prácticas innatas.
- 16 La quinta tesis es sobre *la independencia mental del mundo manifiestamente real* : incluso si algunas (o todas) las creaturas humanas dejan de existir, de todos

modos, es realmente posible que el mundo manifiestamente real continúe existiendo y que pueda retener todos los elementos específicos de su estructura.

- 17 La sexta tesis explica *la objetividad del mundo manifiestamente real* : si el mundo real manifiesto existe, entonces es necesario que, si algunas criaturas humanas existen, sean capaces de conocer o cambiar ese mundo esencialmente de la misma manera.
- 18 En la séptima tesis se trata *de la dependencia del observador de algunas partes específicas del mundo manifiestamente real*: para algunas ubicaciones espaciotemporales L del mundo real manifiesto, si una criatura humana C estuviera presente en L, el mundo real manifiesto podría constituirse diferencialmente en L como si C no estuviera presente en L.
- 19 La octava tesis es *la primera tesis antropocéntrica*: es necesario que las criaturas humanas no solo sean lógicamente posibles, sino también realmente posibles.
- 20 La novena tesis es *la segunda tesis del antropocentrismo*: si las criaturas humanas fueran realmente imposibles, entonces el mundo real manifiesto no podría existir, ya que depende de que las apariencias verdaderas sean realmente posibles. Sin criaturas humanas no habría apariencias verdaderas y, por lo tanto, el mundo real manifiesto no sería como es.
- 21 Finalmente, la décima tesis es *la tercera tesis del antropocentrismo* : no puede darse el caso de que, al mismo tiempo, exista el mundo manifiestamente real y que las criaturas humanas sean realmente imposibles.
- 22 Si estas tesis son verdaderas, sostiene Hanna, entonces el mundo manifiestamente real depende, de manera no trivial, de la mente. Por lo tanto, *el idealismo realista es verdadero* y el idealismo subjetivo (fenomenalismo) así como el antirrealismo son falsos.

## 2. El idealismo trascendental como idealismo realista

- 23 Fichte considera que la cuestión nuclear del idealismo gira en torno al papel primordial que tienen las capacidades cognitivas para posibilitar la relación entre la mente y el mundo:

La amplia tarea del idealismo puede describirse como sigue: ya hemos visto que el sujeto puesto y lo que pone son uno y lo mismo. Puedo poner el Yo solo de cierta manera; pero no puedo hacer esto sin poner una segunda cosa, que, a la vez, no puedo poner sin poner también una tercera cosa y etcétera. Siendo así, deberíamos ser capaces de derivar desde el primer acto todas las leyes que explican *cómo llega a haber un mundo para nosotros*.

Esto es lo que el idealismo tiene que demostrar. (WLnM-K, GA IV/2, 25)

- 24 El *quid* de esta cuestión se encuentra en el *para*, pues lo propio del idealismo consiste en dar cuenta de la manera en que las condiciones de la mente o la consciencia, pueden llegar a ser objeto de sí mismas y desde éstas, como veremos más adelante, otorgarle un fundamento sólido a la idea de un mundo externo. En este sentido, para Fichte el idealismo bien entendido, no es la antípoda del realismo, sino del dogmatismo (sea este idealista o realista); es un justo medio que pretende disolver los problemas de aquellas posturas que conducen o bien a un realismo dogmático o a un idealismo antirrealista. Como se afirma en GWL: “*La Doctrina de la Ciencia* mantiene precisamente el punto medio; [...] es un idealismo crítico, que también se podría llamar idealismo-real o un realismo-ideal.” (GWL, GA I/2, 281)
- 25 En esta sección mostraremos que Fichte reivindica directa y explícitamente las tesis primera, segunda y cuarta del idealismo realista de Hanna y que el resto de las tesis están implícitas en las anteriores.

## 2.1 Fichte y eliminativismo nouménico

- 26 En este apartado mostraremos que Fichte reivindica la primera tesis del idealismo realista porque, en consonancia con Hanna, ofrece buenas razones para pensar que el mundo nouménico es realmente imposible. Es cierto que esta afirmación podría ser dudosa si atendemos al concepto fichteano de “intuición intelectual”, el cual, al menos en su sentido kantiano, parecería autorizar la posibilidad conocer inmediatamente cosas en sí. Recordemos que este concepto es criticado por Kant en la medida en que implica una consciencia inmediata de una cosa en sí (noumeno) por medio del mero pensamiento. En palabras de Fichte, la intuición intelectual que Kant critica es:

[...] una consciencia de un ser no sensible, una consciencia inmediata de la cosa en sí misma y, de hecho, una consciencia hecha posible por el pensamiento mismo. Es decir, equivaldría a una creación de la cosa en sí misma simplemente a partir del concepto de lo mismo. (ZE, GA I/4, 224)

- 27 En este sentido, parecería legítimo sospechar que, al aceptar la posibilidad de algún tipo de intuición intelectual, Fichte estaría aceptando la posibilidad real de un mundo nouménico habitado por al menos una cosa en sí: el objeto de la intuición intelectual. Pero dicha sospecha carece de fundamento, pues la intuición intelectual que Fichte propone no es como la kantiana, es decir, no implica la existencia de cosas en sí. Para Fichte, la intuición intelectual es la actividad autoreversiva del Yo que no se dirige ni da cuenta de un ser, sino de una actividad <sup>i</sup>, pues:

Si el objeto tiene su fundamento exclusivamente en el actuar del Yo y está única y completamente determinado sólo por éste, si debe haber una diferencia entre los objetos, entonces, esta diferencia únicamente puede surgir por los diversos modos de actuar del Yo. Todo objeto ha devenido para el Yo determinado como lo está para él, por el Yo ha actuado precisamente como ha actuado; pero era necesario que actuara así, pues precisamente tal acción pertenecía a las condiciones de la autoconsciencia. (GNR, GA I/3, 315)

- 28 Además, la intuición intelectual fichteana sucede en la consciencia, es decir, no necesita comprometerse con la posibilidad real de ninguna cosa en sí. En este sentido, la actividad y el contenido de la intuición intelectual no marcan una distinción entre el idealismo y el realismo, sino entre el idealismo trascendental y el dogmatismo, sea este idealista o realista. Como afirma Fichte, lo que es característico de la filosofía es que abstrae la inteligencia de lo pensado y el tipo de abstracción que lleva a cabo determina el tipo de filosofía que se adopta: si se hace abstracción de la inteligencia, entonces eres un dogmático; si abstraes la cosa del pensamiento, entonces eres un idealista. El dogmático, al abstraerse de la inteligencia, considera que nuestras representaciones son el producto de la cosa misma; el idealista, por el contrario, al abstraerse de la cosa, obtiene una inteligencia en sí misma y considera que las condiciones de nuestras representaciones solo dependen de ella. En palabras de Fichte:

La disputa entre el idealista y el dogmático es en realidad una disputa en torno a si la autosuficiencia del Yo debe ser sacrificada por la de la cosa, o, por el contrario, si la autosuficiencia de la cosa debe ser sacrificada por la del Yo. (EE, GA I/4, 193)

- 29 Por lo tanto, esta independencia mental también nos lleva a reivindicar la quinta tesis de Hanna, ya que el idealista, al optar por la independencia del Yo para liberarse de la cosa en sí misma, también es capaz de mostrar la posibilidad real de la independencia del mundo manifiestamente real con respecto al Yo.
- 30 En suma, ni la intuición intelectual ni cualquier otra actividad cognitiva que Fichte le adjudica a la consciencia implica la existencia y el conocimiento de cosas en sí o noúmenos. Por lo tanto, Fichte satisface la primera tesis del realismo idealista.

## 2.2 Fichte y la conformidad mente-mundo

- 31 Pasemos ahora a mostrar por qué Fichte también se compromete con la segunda tesis del idealismo realista de Hanna. De acuerdo con esto, Fichte argumenta que:

En apoyo de este supuesto [de que las cosas existen fuera de uno mismo] uno apela al propio estado interno. Es desde dentro de uno mismo que se obtiene esta convicción: uno es consciente de un estado interno del que se infiere la existencia de objetos fuera de sí mismo. (WLnM-K, GA, IV/2, 16)

- 32 A diferencia de la interpretación que Hanna hace de Fichte como un idealista absoluto y subjetivista, lo que se puede apreciar en esta cita es que el mundo externo no es creado por el Yo, sino que el mundo se ajusta a éste y a lo que Hanna llama las capacidades prácticas y cognitivas de la creatura humana, que en gran medida son lo que Fichte llama hechos de consciencia y que deduce a modo de una "historia pragmática de la mente" (Cf. Breazeale 2013) Por lo tanto, Fichte avala la tesis de la conformidad, ya que afirma que, lo que es el caso (el mundo manifiestamente real), es lógica y realmente posible para el yo (a través de apariencias verídicas). Asimismo, lo que completa la tesis de la conformidad es que, para Fichte, lo que debe ser, es en efecto debido al Yo: lo que la consciencia postula son las normas que guían las representaciones necesarias como condiciones de posibilidad sobre lo que es *para* el Yo, pero no existe *por* medio del Yo.
- 33 Tanto para Fichte, como para Kant, en tanto idealistas trascendentales, todas las representaciones están necesariamente acompañadas por el "yo pienso": la consciencia no tiene nada que ver con las cosas en sí, sino con las cosas como se nos aparecen. En este punto Fichte sigue la tipología de la representación que Kant ofrece en B376 de la *Crítica de la Razón Pura*: las representaciones son el género y se dividen en no conscientes y conscientes: las percepciones. Las percepciones, por su parte pueden ser subjetivas (*sensatio*) u objetivas (*cognitio*). Y las cogniciones pueden ser inmediatas: intuiciones, o mediatas: conceptos.
- 34 Respectivamente, las intuiciones y los conceptos son puros (a priori) o empíricos. Entonces, si nos relacionamos conscientemente con el mundo a través de intuiciones o conceptos, el contenido de la consciencia no son cosas en sí, sino cogniciones, es decir, contenidos conscientes como intuiciones y conceptos que constituyen objetos, es decir, bajo el uso correcto del pensamiento, adquieren validez objetiva, dan cuenta, de manera verídica, del mundo que se manifiesta: la intuición es una cognición inmediata sobre el mundo externo que hace posible cualquier apariencia verídica, y el concepto es una cognición mediada para actuar espontáneamente sobre el contenido de las intuiciones a través del pensamiento, es decir, de los juicios. Por lo tanto, toda relación entre la mente y el mundo es una conformación consciente, una consciencia. Como afirma Fichte: "una filosofía real pone al mismo tiempo el concepto y el objeto y nunca trata al uno sin el otro". (GNR, GA I/3, 317) Además, el primero y segundo principio de la GWL se ponen en juego desde la relación entre intuición y concepto, pues son las formas

particulares en que se fundamenta la actividad que hace posible toda consciencia. Toda posición del Yo, entendida como el primer principio de la *Doctrina de la Ciencia*, implica la oposición de un No-Yo. (Cf. WLnm, GA IV/2, 34, K36) El acceso al mundo no consiste en la mera intuición ni en el concepto solo, sino en la conformidad o la síntesis. Por eso Fichte sostiene que "hay que inferir la intuición a partir del concepto y viceversa. Ambos deben presentarse juntos [...] porque ambos ocurren simultáneamente en el acto libre de la actividad de autoreversiva" (WLnm-K, GA IV/2, 33) Por lo tanto, dada la necesidad de la síntesis, sólo podemos hablar de una apariencia verídica cuando entra en juego el tercer principio que sintetiza los dos primeros. Este principio es el límite y es justo en donde resulta compatible con lo que Hanna llama el mundo manifiestamente real se vuelve inteligible, es decir, donde la posibilidad lógica y la posibilidad real (la forma y el contenido, si se quiere) se con-forman.

35 Como sostiene Fichte acerca del tercer principio fundamental:

Sólo ahora, en virtud del concepto así establecido, se puede decir que [la intuición como el concepto] son *algo*. El Yo absoluto del primer principio no es *algo* (no tiene, ni puede tener, ningún predicado). Es simplemente lo que es, y esto no se puede explicar más. Pero ahora, por medio de este concepto, la consciencia contiene toda la realidad. (GWL, GA I/3, 109)

36 Esto implica también la asunción de la novena tesis, ya que una apariencia verídica necesita que el concepto y el objeto sean realmente posibles, lo que demuestra que las criaturas humanas no son realmente imposibles, es decir, son realmente posibles.

37 Para fortalecer este punto, en los *Fundamentos del Derecho Natural* (GNR), Fichte deja claro que esta conformidad se fundamenta en la autoconsciencia, en el Yo ideal; pero también tiene eficacia en el ámbito Yo real, del Yo finito e inmerso en el mundo sensible a partir de sus capacidades epistémicas, prácticas y sociales. Siguiendo a Fichte, el concepto que se encuentra originalmente en la razón es el concepto de derecho. En tanto concepto original, Fichte ofrece una definición de derecho que va más allá de los meros intereses jurídicos, ya que el concepto este concepto es "el concepto de la necesaria relación de los seres libres con otros". (GNR, GA I/3, 319) y, por lo tanto, su objeto es una comunidad entre seres libres como tal.

38 Para Fichte, la comunidad es el correlato práctico de lo que se ha planteado hasta ahora en términos del No-Yo: si el No-Yo abre paso a la limitación del Yo como objetivamente dado, el concepto de derecho, entendido como la relación necesaria y recíproca entre seres libres, determina la conformidad del Yo en función de su libertad:

[...] el ser racional no puede ponerse como tal con autoconsciencia, sin ponerse como individuo, como uno entre muchos seres racionales que él

admite fuera de él, en la misma medida en que se admite a sí mismo. (GNR, GA I/3, 319)

- 39 Esto muestra que la séptima tesis, la dependencia del observador en algunas partes específicas del mundo manifiestamente real, también es reivindicada por Fichte a través de su concepción intersubjetiva de la autoconsciencia y la individualidad: el realismo fichteano es también, gracias al contenido esta tesis, un realismo social. (Cf. Gottlieb, 2015) El aspecto del mundo manifiestamente real en el que se muestra la dependencia de éste es el mundo socialmente manifestado en el reconocimiento de seres racionales fuera del Yo. En este reconocimiento se muestra que todo lo que parece ser verdad de otro Yo me hace dependiente para poder reconocerme a mí mismo.
- 40 Finalmente podemos apreciar cómo Fichte cumple con la tercera tesis del idealismo realista de Hanna: siguiendo la covarianza entre mente y mundo, como ya hemos visto, el mundo no es lo que es gracias a la consciencia, sino que aparece verídicamente tal como es *para* la consciencia. En otras palabras, Fichte también considera que, si nuestras capacidades cognitivas fueran diferentes, entonces el mundo debería aparecernos de una manera diferente.

## 2.3 Fichte y el acceso de la mente al mundo

- 41 Siguiendo el compromiso fichteano con las tesis anteriores, podemos apreciar que su idealismo es posible y consistente dentro de los límites de la comprensión común de las criaturas humanas y su condición finita. Esto es relevante debido a sus implicaciones realistas, pues captura lo que Fichte considera el núcleo explicativo de su idealismo:

El idealismo es trascendental; porque, aunque permanece dentro de la consciencia, muestra cómo es posible ir más allá de la consciencia. Es decir, muestra cómo llegamos a asumir que hay cosas fuera de nosotros mismos que corresponden a nuestras representaciones. (WLnM-K, GA IV/2, 22)

- 42 A diferencia del idealismo subjetivista de Berkeley, Fichte sostiene explícitamente que:

El tipo de realismo que se impone a todos nosotros -incluido el idealista más decidido- a la hora de actuar, es decir, la suposición de que los objetos existen fuera de nosotros y de manera bastante independiente de nosotros, está contenido dentro del propio idealismo y se explica y deriva dentro del idealismo. De hecho, es el único objetivo de toda filosofía proporcionar una derivación de la verdad objetiva, tanto dentro del mundo de las apariencias como dentro del mundo inteligible. (ZE, GA, I/4, 211n)

- 43 El idealismo es el punto de vista de la filosofía, no de la criatura humana que actúa; el Yo actuante, posicionado en la vida, sostiene que "tan verdadero como soy y vivo, hay algo fuera de mí que no existe para mí". (ZE, GA I/4, 211)

44 A partir de esto, también se muestra el compromiso fichteano con la quinta y la sexta tesis, ya que da cuenta de la independencia del mundo real que no existe por mi voluntad y da cuenta de la objetividad del mundo manifiestamente real que, apelando a las apariencias verídicas, son realmente posibles como algo que existe fuera de mí. El punto de vista ideal y el punto de vista real no se contradicen entre sí, porque el idealista no hace más que mostrar la necesidad del punto de vista de la criatura humana individual. Cuando la filosofía sostiene que todo lo que existe para el Yo es por medio del Yo, no lo hace para negar la realidad externa del punto de vista común. Lo hace precisamente para proporcionarle una base. Para Fichte, el realismo "[...] ciertamente tiene alguna base, ya que se impone sobre nosotros como consecuencia de nuestra propia naturaleza" (ZE, GA I/4 211n), que afirma que el mundo manifiestamente real existe sin la necesidad de que las criaturas humanas lo conozcan, pero, dado que realmente existen, necesariamente pueden conocerlo y la filosofía agrega las condiciones a partir de las cuales tal conocimiento es posible. Además, Fichte argumenta que:

[...] El pensamiento de una mera representación es sólo la mitad de un pensamiento, un fragmento roto de un pensamiento. También debemos pensar en otra cosa, es decir, en algo que corresponde a esta representación y existe independientemente del acto de representar. En otras palabras, una representación no puede subsistir simple y puramente por sí misma. Es algo sólo en conjunción con otra cosa; por sí mismo, no es nada. (EE, GA I/4, 193)

45 En este sentido, como muestra la quinta tesis, los objetos del mundo externo son independientes de la mente: el mundo externo es ontológicamente independiente y la dependencia que existe entre la mente y el mundo es epistemológica y práctica, no sólo desde el punto de vista idealista en general, sino también desde el punto de vista real.

## Conclusión

46 La filosofía trascendental de Fichte ofrece una crítica de la concepción dogmática del mundo externo, pero no un rechazo del mundo independiente de la mente. Lo que esta crítica trae consigo no es un antirrealismo, sino más bien una forma no dogmática de afirmar el realismo.

47 A diferencia de las estipulaciones de Hanna sobre Fichte, aquí hemos mostrado que el idealismo fichteano no solo ofrece suficiente evidencia textual para apoyar un idealismo realista, sino que también respalda los mismos criterios que Hanna establece para una compatibilidad entre realismo e idealismo: al menos tres tesis (eliminativismo nouménico, conformidad, acceso de la mente al mundo) son explícitamente respaldadas por Fichte. Por

lo tanto, el idealismo de Fichte no es un absolutismo, sino un realismo.

## Bibliografía

### Bibliografía de J. G. Fichte

- 48 (1991) *The Science of Knowledge* , Trad. Peter Heat & John Lachs, Cambridge University Press, London. (GWL)
- 49 (1992) *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre nova methodo)* , New York: Cornell University Press. (WLnm)
- 50 (1994) *Introductions to the Wissenschaftslehre and Other Writings*, Indianapolis: Hackett. (EE, ZE)
- 51 (1994) *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la ciencia*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. (GNR)
- 52 (2005) *The System of Ethics* , London: Cambridge University Press. (SE)

### Bibliografía complementaria

- 53 BRANDOM, R. (2002) *Tales of Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Massachusetts: Harvard University Press.
- 54 ---, (2009) *Reason in Philosophy* , Massachusetts: Harvard University Press .
- 55 BREAZEALE, D. (2013) *Thinking Through the Wissenschaftslehre : Themes from Fichte's Early Philosophy* , Londres: Oxford University Press.
- 56 BRINKMANN, K ., (2011) *Idealism Without Limits* , Massachusetts: Springer.
- 57 GOTTLIEB, G. , (2015) "Fichte's Deduction of the External World", *International Philosophical Quarterly* , 55, 2, 217-234.
- 58 HANNA, R., (2005) *Kant, Science and Human Nature* , Londres: Cambridge University Press.
- 59 ---, (2013a) "Kant, Hegel, and the Fate of Non-Conceptual Content.", *Hegel Bulletin* , 34/1: pp.1-32.
- 60 ---, (2013b) "Forward to Idealism: On Eckart Förster's The Twenty-Five Years of Philosophy", *Kantian Review* , Volumen 18, 2, 301-315.
- 61 ---, (2015) *Cognition, Content and the a priori: un estudio en la filosofía de la mente*, Londres: Oxford University Press.
- 62 ---, (2019) "Diez tesis sobre la dependencia mental", Trad. Por Allende, G., REFLEXIONES MARGINALES, 53 (URL: <https://revista.reflexionesmarginales.com/author/roberthanna/>)
- 63 KANT, I. (2014) *Crítica de la Razón Pura*, México: FCE-UNAM-UAM.

- 64 MCDOWELL, J. (2009) *Having the World in View*, Massachusetts: Harvard University Press.
- 65 PIPPIN, R. (2000) "Fichte's Alleged Subjective, Psychological, One-Sided Idealism" En Sedwick, S., *The Reception of Kant's Philosophy*, Londres: Cambridge University Press, 147-70.
- 66 ---, (2015) *Interanimations*, Chicago: The University of Chicago Press .
- 67 ROCKMORE, T. (2005) *Hegel, Idealism & Analytic Philosophy*, New Heaven: Yale University Press.
- 68 ---, (2016) *German idealism as Constructivism*, Chicago: The University of Chicago Press.
- 69 RÖDL, S., (2018) *Self-consciousness and Objectivity*, Massachusetts: Harvard University Press.
- 

## NOTAS FINALES

i. Para una interpretación sofisticada de la intuición intelectual, se puede recurrir a Breazeale (2013), quien no sólo distingue la intuición intelectual “metodológica” que lleva a cabo el filósofo de la intuición intelectual reflexiva del Yo, sino que reconoce al menos tres tipos de ésta: como ley moral, como *Tathandlung* y como hecho de la consciencia. Para los propósitos del presente artículo no es necesario discutir estos detalles. Nos basta simplemente con dar cuenta de que, al no tratarse de una relación inmediata con una cosa en sí, lo que Fichte tiene en mente para la intuición intelectual es, como el propio Breazeale da cuenta, distinta de la kantiana.

## RESÚMENES

According to R. Hanna, absolute systems, like Fichte and Hegel’s systems, can be logically and truly possible only if they neglect any ontological status to extern reality. Although Hanna’s thesis seems to be correct concerning Hegel’s philosophy, Fichte’s idealism cannot be classified as Hanna suggests. Rather, Fichte develops, as it will be shown, what Hanna calls a realist idealism, i.e. a transcendental idealism compatible with realism .

## ÍNDICE

**Keywords:** Robert Hanna, Fichte, Transcendental idealism, Realist idealism

AUTOR

GERARDO ALLENDE

Universidad Modelo de Mérida

# Explorando las lógicas de reconocimiento en Schiller, Schelling y Fichte

Emiliano Acosta

---

- 1 En lo que sigue propongo explorar lo que *a mi entender* son las concepciones del reconocimiento en tres figuras centrales de la filosofía clásica alemana (lo que se suele llamar idealismo alemán): Schiller, Schelling y Fichte. Me voy a concentrar en tres obras que aparecen entre 1795 y 1797: *Sobre la educación estética del hombre en una serie de cartas*<sup>1</sup> de Schiller (publicada en 1795, cuando Schiller ya se había emancipado de Kant y se atrevía a subvertir la terminología tanto de Kant como de Fichte<sup>2</sup>), *Nueva deducción del derecho natural*<sup>3</sup> de Schelling – publicada entre 1796 y 1797, cuando Schelling aún no era Schelling sino una suerte de satélite fichteano con un talento incomparable para combinar y aplicar el aparato categorial especulativo y práctico de la filosofía kantiana al estudio del Yo – y *Fundamento del derecho natural de acuerdo con los principios de la doctrina de la ciencia* (GNR) de Fichte<sup>4</sup> – obra publicada también entre 1796 y 1797, en aquellos años en que Fichte era una especie de *rock star* en Jena y sus enemigos en la academia y en la política aún no habían hallado el modo de echarlo de la universidad. En lo que sigue analizo de cada forma de reconocimiento en primer lugar su dinámica lógica. Schiller, Schelling y Fichte piensan y deducen modelos de prácticas de reconocimiento de modo dialéctico, si bien cada uno da al dispositivo dialéctico una impronta propia.
- 2 En el caso de Schiller veremos que hay una decisión metodológica de postular una dualidad originaria como inicio del movimiento dialéctico. Esta dualidad actúa también como idea reguladora: las síntesis que se exigen deben conservar la dualidad. De allí que el imperativo de la razón sea según Schiller realizar la belleza, esto es: la armonía entre los opuestos – y no llevar a cabo una síntesis causal o substancial donde un elemento condiciona al otro o es puesto como lo esencial sin más frente a lo esencialmente inessential.

- 3 En el caso de Schelling, su deducción es muy parecida a la de Fichte, ambos parten de la idea de una unidad originaria, y por esto inconcebible, de la que surge primero la determinación del Yo como conato (*Streben*) y luego la multiplicidad de autoconsciencias existiendo e interactuando en tiempo y espacio. La *Nueva deducción* puede leerse por esta razón, al igual que el GNR, como la continuación del *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*. La diferencia fundamental entre Schelling y Fichte se da en que Schelling concibe el reconocimiento en cuanto *disenso*, deseo de oprimir al otro o resistencia a la voluntad opresiva del otro, mientras que Fichte ve el reconocimiento en primer lugar en la praxis de la educación. Schelling ofrece pues en su deducción del reconocimiento una conclusión que esquiva ciertamente la identidad entre reconocimiento y educación de la que habla Fichte. Esto permite ver que el método de la doctrina de la ciencia permite distintos modos de pensar el enlace entre la determinación del Yo como conato y el reconocimiento como acción por medio de la cual la autoconsciencia individual surge. Los enlaces lógicos entre conato y educación y entre conato y disenso no son pues necesarios, sino que hay una voluntad (en sentido Nietzscheano) <sup>5</sup> detrás – la de Fichte, la de Schelling – que guía la deducción aparentemente objetiva.
- 4 En la lógica de Schiller advierto el primado de la diferencia sobre la identidad que se concretiza en el reconocimiento en la diversidad: esta realidad es, como indicaré, el estado estético. En el caso de Schelling hay una identidad presupuesta como ideal u objeto sublime que se concretiza en el reconocimiento en la diferencia: el mundo moral como conflicto de libertades. En Fichte, lo que rige la deducción es, como siempre en Fichte, esa identidad absoluta, perdida, sentida y sufrida, que aparece en el ideal de la humanidad y por ejemplo en el motor del levantamiento popular contra la autoridad política que tematiza en el capítulo 16 de su GNR. Esta identidad se concretiza en el reconocimiento en la identidad que funda la comunidad o el pueblo. Además de la cuestión sobre qué tipo de lógica mueve la praxis de reconocimiento en cada caso, analizaré también qué significa libertad en cada uno de estos tres modelos de reconocimiento.

\* \* \*

- 5 Al inicio he dicho que quiero explorar lo que *a mi entender* son los conceptos de reconocimiento en estos tres pensadores. Cuando digo “a mi entender” quiero decir que ni Schiller ni Schelling han escrito en las obras mencionadas más arriba *explícitamente* sobre reconocimiento ni han usado siquiera el verbo alemán *anerkennen* (reconocer) ni el sustantivo *Anerkennung* (reconocimiento) cuando analizan la co-constitución entre subjetividades que

se origina a partir de un modo específico de praxis intersubjetiva. Para una historia del concepto filosófico de reconocimiento uno debe empezar con Fichte, esto es cierto. Es en su GNR donde las palabras que he mencionado hacen su entrada en la historia de los términos filosóficos y en la historia de la filosofía.<sup>6</sup> Fichte es también el primero que advierte que el reconocimiento es el origen de la autoconsciencia individual y que en este sentido toda autoconsciencia individual es, como dice Hegel, una duplicación de la autoconsciencia.<sup>7</sup>

- 6 Esta historia del concepto de reconocimiento sigue con Hegel y su *Fenomenología del espíritu*, pero Hegel no forma parte del presente artículo. Cabe, empero, mencionar que fuera del ámbito de los estudios sobre idealismo alemán y reconocimiento, se suele reducir el concepto de reconocimiento a la concepción hegeliana del mismo, ignorando lo que otros han pensado antes de Hegel. Y esto no es ni bueno ni malo, sino simplemente el curso que ha tomado esta historia. Como todos sabemos: la recepción francesa de la *Fenomenología del espíritu* en el siglo veinte, hablo sobre todo de Kojève e Hyppolite,<sup>8</sup> impuso no sólo un modo de lectura de esta obra sino que además brindó a muchos pensadores un aparato conceptual y terminológico inigualable para estudiar y verbalizar las cuestiones por ejemplo del feminismo y colonialismo: hablo de Simone de Beauvoir y Franz Fanon.<sup>9</sup> Quien duda de la magnitud de la influencia de Kojève e Hyppolite, debe preguntarse cómo es que por lo general se habla de la existencia de una dialéctica de amo y esclavo en Hegel y no de amo y sirviente/criado. El esclavo como figura conceptual aparece, si bien no explícitamente, en la sección siguiente de la *Fenomenología*: se trata de un momento en la forma de consciencia que Hegel identifica con el estoicismo.<sup>10</sup> Además, la idea de una praxis de emancipación política en esta dialéctica es algo que uno no encuentra en las páginas correspondientes de la *Fenomenología del espíritu*. Hegel forma parte de esa tradición en la filosofía que va de Platón a Deleuze pasando entre otros por Al-Farabi y Spinoza, que suele desilusionar a todo aquel que ve en la filosofía no un saber libre (= autónomo), sino un *instrumento* para salvar a la humanidad.
- 7 Si bien con el resurgimiento del interés en la noción filosófica de reconocimiento en la academia se comenzó a prestar atención a qué había dicho Fichte sobre el reconocimiento, este interés siguió y sigue muy atado a la figura de Hegel. Honneth ha sido quien ha hecho de nuevo más popular o conocida la problemática de reconocimiento fuera de los estudios sobre historia de la filosofía y en su idea de reconocimiento es bien clara la centralidad de Hegel.<sup>11</sup>

- 8 Ahora bien, no se trata aquí de la disyuntiva entre Hegel sí o Hegel no. Creer que se está pensando filosóficamente cuando uno elige entre una u otra opción es algo, por cierto, que va contra el espíritu de la filosofía hegeliana, dado que este procedimiento mediante el cual se cree que la opción elegida es la verdadera y la otra, falsa, es de por sí característico de un pensar dogmático. Aquí vale la pena recordar que Hegel en la *Enciclopedia* define al dogmatismo como un pensar cuya premisa es “que de dos afirmaciones opuestas [...] una tiene que ser verdadera y la otra falsa”.<sup>12</sup> Otra vez la desilusión: lo contrario del dogmatismo no es para Hegel & Co. el pensamiento crítico emancipado, sino que suele ser otro dogmatismo. Ese es el saber o la verdad por ejemplo del conflicto entre el mito griego y la escuela de Mileto según Heraclito,<sup>13</sup> o entre el racionalismo y el empirismo modernos según Kant,<sup>14</sup> o, como sostiene Hegel, entre el iluminismo y el obscurantismo de la superstición o la fe en la Europa de los siglos XVII y XVIII.<sup>15</sup>
- 9 Lo que propongo al analizar los textos de Schiller y Schelling no es pues decidir quién tiene razón o quién dice la verdad, sino indicar en qué medida podemos considerar las ideas de Schiller y Schelling sobre co-constitución de subjetividades como momentos fundamentales de una pre-historia del concepto de reconocimiento.
- 10 Si bien sólo Fichte ha tratado explícitamente la cuestión del reconocimiento en cuanto actividad intersubjetiva que determina el ámbito de acción, los límites de la libertad individual y la autoconciencia de las subjetividades, y ha hecho del reconocimiento la base para un concepto del derecho,<sup>16</sup> tanto en Schiller como en Schelling es posible pues identificar concepciones del reconocimiento, las cuales son más que una anécdota, pues echan luz sobre aspectos de la intersubjetividad negados, olvidados o relegados a un plano secundario tanto en Ficht como en Hegel. Con este artículo intento pues contribuir a delinear un espacio conceptual (o dicho con Kant: un *territorium*)<sup>17</sup> para la discusión y sistematización del concepto del reconocimiento en la filosofía clásica alemana.

\* \* \*

- 11 ¿A qué llamo reconocimiento? Se trata del proceso intersubjetivo de carácter simbólico e imaginario en el que los individuos involucrados se interpretan mutuamente como miembros del mismo género (seres racionales, morales, libres o *simplemente* seres humanos, por ejemplo). De este proceso resulta lo que solemos llamar autoconciencia individual, identidad o subjetividad. En la teoría de reconocimiento se supone que la subjetividad acabada viene determinada por la intersubjetividad. En este sentido, el sujeto cartesiano,

por ejemplo, no es aún una subjetividad completa, sino antes bien el resultado de una abstracción en el pensamiento. En el proceso de reconocimiento no sólo la identificación sino también lo social en su anonimidad y en su sentido más amplio juega sin duda un papel preponderante.

\* \* \*

- 12 Empecemos con Schiller. Tomo esta obra de la educación estética que es para mí como una isla en su producción literaria y tal vez por esta razón cuesta tanto entender en su singularidad. La genialidad y osadía con la que Schiller intenta justificarse ante el público de la época como filósofo no la encontramos ni antes ni después de las *Cartas sobre la educación estética*. En esta obra se nos presenta, creo, el resultado de un lento irse emancipando no del legado kantiano sino de la obligación o el deber de seguir a Kant en todo. Mientras, por ejemplo, en las *Kallias Briefe* la belleza es definida como la aparición en espacio y tiempo de esa libertad de la que Kant habla en su segunda crítica — Schiller deduce, si le creemos, la belleza a partir de principios de la razón práctica kantiana <sup>18</sup> —, una de las primeras cosas que Schiller quiere dejar en claro en su *Sobre la educación estética del hombre* es que él no va a seguir a Kant a rajatabla, pues esto impide apreciar la vida del mundo fenoménico que Schiller quiere analizar. El aparato conceptual kantiano tiene que ser remendado para que sirva al estudio de la vida humana en su apogeo existencial. La filosofía kantiana en manos de Kant y sus intérpretes oficiales, por el contrario, nos ofrece, según Schiller, un mundo previsible y por eso muerto, una naturaleza sometida a la razón que sólo nos dice lo que queremos saber y una rigurosidad en el trato con los otros que se acerca al cinismo. <sup>19</sup> Para decirlo de otro modo: Schiller anuncia al inicio de esta obra que él va a superar a Kant entendiendo a Kant mejor de lo que Kant mismo se entiende y, por supuesto, haciéndolo mejor que los kantianos. <sup>20</sup>
- 13 En Schiller el reconocimiento es estético, pero esto no quiere decir que la obra de arte sea el instrumento por medio del cual se dé el reconocimiento, sino que la interpretación recíproca intersubjetiva que Schiller propone sucede de acuerdo con el aparato conceptual Kantiano de la tercera crítica. El reconocimiento que propone Schiller es, como se aclarará, sin concepto y sólo es posible cuando se da el juego de las facultades del que habla Kant en su tercera crítica. Estético significa aquí también artificial en cuanto que no se trata del reconocimiento que constituye la autoconsciencia individual sin más. A diferencia de Schelling y Fichte, el reconocimiento en Schiller se da entre individuos que ya han sido reconocidos como seres humanos, da origen

a un modo de autoconsciencia y de subjetividad que según Schiller corresponde directamente con la idea de hombre. Entonces: el ser humano ya autoconsciente, la subjetividad, en su realidad inmediata no es lo que debe ser. Dicho con Schiller: mientras que los individuos generalmente son movidos por principios y pulsiones o bien sólo racionales o bien sólo sensibles, lo cual implica que cada subjetividad es en sí el resultado de la opresión racional de la sensibilidad o de la opresión sensualista de la razón, el ideal del ser humano corresponde con un existir que consiste en la armonía, en el ámbito teórico, entre razón y sensibilidad y, en el práctico, entre libertad y necesidad. <sup>21</sup>

- 14 Esta idea de lo que el hombre es y de lo que debe ser es el resultado de una deducción, Schiller la llama un “camino transcendental”, de la belleza en cuanto condición de posibilidad del ser humano o del habitar humanamente en el mundo. <sup>22</sup> Esta deducción comienza con la decisión metodológica de no ir más allá del par de conceptos de persona y circunstancia, los cuales Schiller también llama respectivamente Yo y tiempo y ser y devenir. Este par conceptual define qué es el hombre esencialmente. Persona y circunstancia son los conceptos constitutivos del ser humano. El hombre es pues originalmente una dualidad. <sup>23</sup> Aquí se ve el primado de la dualidad en la dialéctica de Schiller. La primacía de la dualidad es necesaria para justificar la postulación de la belleza, en el sentido de armonía, como el único elemento donde el hombre puede llegar a experimentar su esencia. Si la dualidad es esencial, el conflicto interno entre razón y sensibilidad y entre libertad y necesidad no puede ser disuelto en una unidad superior – sea la idea de ser racional libre de la sensibilidad (el sujeto moral) o la idea de un ser sensible en cuanto momento del sistema mecanicista de la naturaleza – sin que a la vez la naturaleza humana desaparezca.
- 15 Esta deducción Schiller la lleva a cabo guiado por lo que podemos llamar un imperativo categórico *estético*. La razón en Schiller no exige querer el deber por el deber mismo, sino que haya belleza, es decir, que el hombre exista o se realice en cuanto armonía entre forma y materia o Yo y circunstancia. <sup>24</sup>
- 16 La decisión por la dualidad no es pues arbitraria, sino requerida por el objeto de estudio. Schiller muestra que es posible ir más allá de esa dualidad en dirección, para decirlo mal y pronto: hacia arriba. Allí, más allá de lo humano o del ser del hombre, uno llega a la idea de absoluta unidad: identidad inmediata entre ser y devenir, materia y forma. Pero eso no es el hombre sino el ser o la inteligencia supremos. Este ser es perfecto, inmediata y absolutamente idéntico consigo mismo, no deviene, y por eso mismo ni existe ni es un ser humano. <sup>25</sup> Es algo cercano al Yo puro fichteano que la visión intelectual tiene por objeto. <sup>26</sup> El punto aquí es que Schiller dice que si una parte de esa absoluta unidad nunca llegará al concepto de hombre o llegará a

la conclusión, como Fichte, de que el hombre es un Yo con un cuerpo y este cuerpo es para el sujeto un No-Yo.<sup>27</sup> El resultado de este pensamiento es una noción abstracta de uno mismo donde uno no se identifica con su cuerpo. Para pensar de ese modo hay otra gente, que, por cierto, lo hace muy bien. Pero a Schiller uno lo lee precisamente por haberse atrevido a pensar a partir de otro supuesto.

- 17 De esta dualidad originaria de Yo y tiempo o de forma y materia Schiller deduce, por medio de la pregunta por la condición de posibilidad de su manifestación, la dualidad de pulsiones formal y material.<sup>28</sup> Esto de responder a la pregunta por la condición posibilidad poniendo una pulsión es algo que ya vemos en Fichte. Si bien Fichte, fiel al primado de la unidad e identidad, presupone la existencia de una pulsión originaria de la que las demás pulsiones son especificaciones.<sup>29</sup> En el caso de Schelling, vemos que en lugar de pulsión aparece el término “vida” como la fuerza originaria de la que surgen la dualidad de pulsiones que él llama poder físico y poder moral.<sup>30</sup>
- 18 El hombre es según Schiller un antagonismo irresoluble entre estas dos pulsiones. Ambas son destructivas y autodestructivas, dado que, si una pulsión destruye la opuesta, también desaparecen el hombre y la pulsión que había quedado.<sup>31</sup> Para solucionar este antagonismo Schiller postula su conocida pulsión lúdica (*Spieltrieb*) la cual tiene como objeto el equilibrio entre las pulsiones originarias.<sup>32</sup> Lo importante aquí es la lógica que está operando en la deducción: i) posición de una dualidad necesaria, ii) construcción de un conflicto de pulsiones (la realidad efectiva de esa dualidad) y iii) postulación de una tercera pulsión que a diferencia de las dos primeras no es originaria o fundamento.
- 19 De la contradicción que es el conflicto o antagonismo de las pulsiones originarias y constitutivas del ser humano Schiller sale, pues, por medio de la postulación de otro orden conceptual donde el antagonismo originario en el hombre se resuelve. Pero se resuelve sólo en ese ámbito, en el del “reino de la apariencia”, como dice Schiller.<sup>33</sup> El problema originario, pues, no se soluciona. Su dialéctica entonces no soluciona nada en realidad, sino que desplaza el pensamiento a otra dimensión, la estética, donde se crean nuevas diferencias. Lo mismo sucede con el estado estético: no es un estado político, es una realidad a-política que presupone la existencia del estado y de la sociedad civil y la imposibilidad de que los seres humanos se reconozcan mutuamente como libres e iguales en la vida pública y política. En el Estado estético se da el reconocimiento recíproco en cuanto iguales y libres que es imposible en la vida social y política. Pero, de nuevo, el problema político no se soluciona, de allí que quienes critican a Schiller por no ofrecer una solución al problema político de su obra, tienen razón en que la

intersubjetividad estética que Schiller propone es indiferente a lo político, si bien deberían reconsiderar si vale la pena recriminar a Schiller algo que nunca prometió, cuando lo critican por reaccionario o antirrevolucionario.

34

- 20 El estado estético es para Schiller un reconocimiento positivo entre seres humanos. Según Schiller de lo que se trata es de reconocerse uno mismo en su otredad (la singularidad irrepetible que es el otro y que hace del otro un otro absoluto) a partir de reconocer esta otredad constitutiva del otro. Se trata de un abrirse a la experiencia del otro poniendo en juego, como en el juicio estético Kantiano, todas las facultades cognoscitivas. Podemos ver, sostiene Schiller, al otro sólo desde una perspectiva lógica, moral, empírica o lo podemos hacer estéticamente. En este último caso reconocemos al otro en cuanto tal, según Schiller. Es el amor del que él habla en *Anmut und Würde*.<sup>35</sup> El reconocimiento es reconocimiento en la diferencia: reconozco que el otro es como yo porque es como yo una singularidad irrepetible e irreducible a un concepto universal. El ser sin concepto de lo bello de la tercera crítica kantiana está aquí operando.
- 21 Para este reconocimiento hace falta libertad. Pero esta libertad que reconozco en mí y en el otro no es la libertad moral kantiana (eso es alienación para Schiller) sino la libertad de ese antagonismo viviente e irresoluble que es el ser humano.<sup>36</sup> No es pues una libertad que inicia nuevas cadenas causales en mundo fenoménico ni la libertad de formular máximas más o menos acordes con el imperativo categórico. Se trata antes bien de la libertad de poner entre paréntesis la validez del conocimiento racional y sensible y de los principios morales. En este sentido, se trata de esa libertad apolítica y amoral que permitimos a quienes amamos y que construye formas de intersubjetividad como la amistad.

\* \* \*

- 22 Pasemos ahora a Schelling y su *Nueva deducción del derecho natural*. Conceptual y metodológicamente no es aún el Schelling que se suele estudiar. Este Schelling está bajo los efectos de la doctrina de la ciencia. Su deducción del derecho natural es, en efecto, muy similar a la de Fichte en su GNR. Schelling tal vez lo sabía y por eso quería publicar su *Nueva deducción* lo más antes posible. Posiblemente, como sugiere W. Jacobs, Schelling temía que el público pensara que había copiado la teoría del derecho natural de Fichte,<sup>37</sup> cuya primera parte, que contiene la deducción del derecho a partir de la deducción del reconocimiento como el origen de la autoconsciencia individual, fue publicada en el mismo año.

- 23 ¿En qué se parecen las deducciones? Ambas parten de la construcción del concepto de la Yoidad en cuanto conato (*Streben*) hacia lo absoluto a partir de la demostración de la imposibilidad de un acceso teórico a lo absoluto, si bien Schelling describe al Yo al inicio de la deducción como “razón” que se empeña en devenir “un ser [*Wesen*] en sí”<sup>38</sup> y sólo luego en los §§ 5 y 6 utiliza el término “conato”.<sup>39</sup>
- 24 Schelling, al igual que Fichte, supone que lo no se “puede realizar teóricamente” uno debe “realizar[lo] prácticamente”.<sup>40</sup> De la causalidad fallida que consiste en la imposibilidad de conceptualizar lo absoluto, Schelling no sólo construye lo que Fichte llama conato, sino que además postula el primado de la razón práctica, el cual se manifiesta en su versión del imperativo categórico pre-consciente. Este imperativo se asemeja al imperativo categórico pre-consciente del GNR de Fichte: mandato absoluto de devenir un ser absolutamente libre.<sup>41</sup> Para ambos, entonces, hay un imperativo categórico que el ser racional pre-consciente sigue necesariamente y que es superior y más originario que el imperativo kantiano, el cual aparece en la consciencia. Esta idea es, sin duda alguna, un acto de rebeldía ante la autoridad de Kant: ambos pensadores deducen y explican lo que para Kant es un *factum* inexplicable de la razón y que en principio sólo puede ser sentido. En el caso de Schelling, la fórmula de este imperativo reza: “Empéñate en devenir un ser en sí!”<sup>42</sup>
- 25 La deducción dialéctica del derecho natural en la *Nueva deducción* de Schelling comienza pues con un argumento apagógico que recuerda la estrategia argumentativa que Fichte emplea en el §5 del GWL para determinar el Yo en cuanto conato: la demostración de la imposibilidad de concebir teóricamente lo absoluto – esto es en el GWL la demostración de la imposibilidad de que el Yo devenga en efecto la totalidad de la realidad, lo cual está implícito en el ideal de la identidad acabada entre Yo y No-Yo – permite postular la posibilidad de una praxis para devenir lo absoluto – esto es en el GWL la especificación del Yo como pulsión y deseo sin objeto y luego en el GNR la especificación del Yo como individuo participando de la praxis colectiva para el progreso moral, político y científico: la comunidad o el pueblo.
- 26 Esta postulación en la deducción de Schelling es el significado y sentido del imperativo mismo, el cual rige toda la deducción. De las distintas contradicciones y síntesis que el sujeto aún no consciente de sí mismo (el conato) produce, este sujeto pasa primero de ser fuerza ideal a ser fuerza física, vida. Esta vida sufre, luego, el límite absoluto de la naturaleza, la experiencia de no-poder dominarla absolutamente (una especie de repetición de la imposibilidad de conocer lo absoluto en sí). Este impedimento revela que el sujeto es poder físico, si bien no es un poder físico absoluto. A la vez el

sujeto experimenta otro tipo de límite que sí puede superar pero que puede decidir no superar: lo que siente aquí es el límite moral, es decir, la fuerza opuesta encarnada en otro ser racional. El sujeto se determina como fuerza moral enfrentada a otra fuerza moral. Es esta experiencia de límite moral lo que singulariza y produce al sujeto en cuanto “*individuo moral*”.<sup>43</sup>

- 27 Ahora bien, esta experiencia del límite moral no se expresa en el imperativo fichteano de ser libre expresado por el otro que quiere educar al Yo que aún no ha llegado a la autoconsciencia individual sino en “un no quiero categórico”<sup>44</sup> expresado por el otro. La fuerza que significa el conato en sentido amplio no es limitada, como en el caso de Fichte, por una voz externa que expresa la exhortación a ser libre, sino por una voz que exige al sujeto una autolimitación de su fuerza moral y que amenaza con ir a una confrontación física en el caso de que el sujeto exhortado no reconozca la libertad del otro de no querer lo mismo.<sup>45</sup> Ser autoconsciente significa entonces para Schelling darse cuenta de que uno no es ni el amo de la naturaleza y/o del ser ni el único ser racional en la tierra.
- 28 El encuentro entre dos seres racionales es según Schelling el choque entre dos fuerzas, cada una de las cuales se concibe a sí misma como el único ser racional. Cada una en principio puede ir hasta el final en su pretensión de absolutez – esto significa: reducir al otro a cosa o a materia inerte. Esta pretensión Schelling la deduce del imperativo de devenir idéntico con lo absoluto. Específicamente el imperativo pre-consciente que postula Schelling exige al individuo ser “*absolutamente libre*”, someter todo otro poder a la propia autonomía, extender la propia libertad hasta llegar a ser un poder absoluto y sin restricciones.<sup>46</sup> El reconocimiento se da en el disenso, en el conflicto de libertades que quieren ser sólo ellas libres a costa de las demás.
- 29 De este modo, Schelling deduce el surgimiento del conflicto entre seres humanos de su versión del imperativo pre-consciente. La conflictividad inherente al encuentro entre dos seres racionales se funda no sólo en el hecho de que cada sujeto sigue el mismo imperativo categórico de devenir lo absoluto, sino también en el hecho de que ese imperativo originario posee una indeterminabilidad que permite a cada ser racional identificar su deseo con la razón universal.<sup>47</sup> El conflicto se da pues no porque haya inequidad entre los seres racionales sino porque todos son en este respecto iguales: todos creen que ellos son los amos de los demás. Nadie aspira, según Schelling, a ser reconocido como igual, sino como el amo absoluto.
- 30 De algún modo Schelling advierte la fuerza destructiva del imperativo kantiano. Su vacío de contenido, el formalismo que se le critica, es lo que posibilita la diversidad en cuanto conflictividad de intereses. El mundo moral es según Schelling esta conflictividad: se trata de la oposición recíproca de

estas fuerzas morales que Schelling también llama libertades. <sup>48</sup>

- 31 Lo que nos hace visibles como seres humanos es para Schelling que actuemos libre y racionalmente, pero la libertad del ser racional es en el caso de Schelling la potencia de oprimir u oponernos a otras libertades, no es una libertad que tenga como fin inmediato la construcción de una comunidad o pueblo en el sentido de Fichte, o de una amistad estética como en el caso de Schiller. El sujeto es reconocido como libre cuando el otro o los otros no pueden anularlo completamente. Que el sujeto se vuelva en cuanto ser racional y libre visible para los demás, es decir, que el otro o los otros reconozcan en este sujeto humanidad y libertad, significa para Schelling que el sujeto se resiste de tal modo al mandato ajeno que el otro o los otros no pueden verlo. Nadie regala reconocimiento en el caso de Schelling. Schelling coloca el acento en el sujeto que es reconocido, no, como en Fichte y en Schiller, en el sujeto que ama o educa. La resistencia al mandato del otro o de los otros tiene que ser pues lo suficientemente fuerte para obligarlo(s) a salir de su solipsismo y a abdicar de su pretensión de ser amo(s). Un ser racional, según Schelling, reconoce en el rostro del otro humanidad y en su pecho, libertad, sólo cuando no puede hacer callar la voz del otro que dice “aquí hay *humanidad!*” <sup>49</sup>
- 32 Para quien reconoce humanidad y libertad en el otro esta experiencia del otro como un “no” a su propia voluntad es pues lo que permite el reconocimiento y en consecuencia constituye a los sujetos involucrados como individuos morales y funda el mundo moral. La diferencia entre un animal domesticado y un ser racional libre, dice Schelling, es que el último no obedece ni se deja oprimir. <sup>50</sup>
- 33 ¿Qué es entonces esa libertad? Es parecida al derecho de todo lo que vive que hallamos en el capítulo XVI del *Tractatus theologico politicus* de Spinoza o al *ius naturale* del que habla Hobbes en su *Leviathan* (cap. XIV) o a la “libertad brutal” de la que habla Kant en su célebre *Idea para una historia con una intención cosmopolita* (prop. séptima). Es una libertad que por naturaleza atenta contra todo modo de sociabilidad, pero es la única libertad que nos permite ser reconocidos como iguales, de acuerdo con Schelling. Esta libertad, por cierto, es central en la *Nueva deducción*: Schelling debe presuponerla no sólo para explicar el surgimiento del mundo moral, sino también para explicar el surgimiento y la necesidad del derecho positivo y de la ética. <sup>51</sup>
- 34 La lógica de Schelling es una lógica distinta de la Schiller, aquí no hay un mundo paralelo donde todo se puede resolver aparentemente. Pero tampoco es la lógica del reconocimiento de Fichte. Schelling problematiza el contenido del imperativo originario y ve en el acto de diferenciarse por medio de

resistir al deseo del otro la clave del reconocimiento.

\* \* \*

- 35 En el caso de Fichte el reconocimiento está presente en toda praxis lingüística (una discusión, un diálogo, un pedido al otro) en la que implícitamente se está considerando al otro como un ser racional y libre. A diferencia de Schelling y Schiller, Fichte advierte el rol determinante del lenguaje en todo acto de reconocimiento. La exhortación “sé libre”, es para Fichte un acto del lenguaje. No hay exhortación fuera del lenguaje, lo cual también significa que sin lenguaje no hay autoconsciencia individual. Las palabras deben ser expresadas pues sólo por medio del lenguaje es posible ejercer alguna influencia en el otro.
- 36 En el GNR encontramos en principio dos nociones generales del reconocimiento: una de la que surge el derecho y sucede sin la intervención de una institución y otra que se da mediante la intervención de la autoridad política. En el primer caso somos reconocidos como seres libres. En el segundo como propietarios y ciudadanos.<sup>52</sup> Quiero concentrarme aquí en la primera noción de reconocimiento, la cual a su vez se divide en dos formas: la exhortación a ser libre y la praxis comunicativa en la que el diálogo se rige absolutamente por la lógica argumentativa. En sentido estricto el reconocimiento se da según Fichte en la exhortación, y ésta es ante todo educación,<sup>53</sup> es decir, el reconocimiento se da ante todo en la praxis social, siempre encarnada por al menos una subjetividad ya formada, destinada a la integración de nuevos individuos en un orden simbólico determinado, esto es: en la cultura, el sentido común, el mundo de los hombres. Esta noción de reconocimiento es dejada de lado cuando el GNR avanza en la deducción de las especificaciones del derecho y la determinación del ser racional como ciudadano sujeto de derechos y deberes. Pero vuelve a aparecer cuando Fichte discute el derecho a rebelión en el capítulo 16 sobre el concepto de la república. La justificación que da Fichte de la legitimidad de la rebelión contra la autoridad está fundada en la idea de que la opresión política es un reconocimiento fallido de la autoridad hacia el ciudadano y que por esto el ciudadano tiene el derecho de exigir ser reconocido como el ser racional y libre que, según Fichte, todo individuo es.<sup>54</sup>
- 37 No hay Yo individual sin reconocimiento, sostiene Fichte. El concepto de hombre, dice Fichte en el GNR, presupone la existencia de una pluralidad de hombres, no es por lo tanto un concepto que refiera a un individuo sino a un género.<sup>55</sup> Este Yo individual, además, está determinado esencialmente por relaciones de derecho.<sup>56</sup> Por eso no hay que confundirlo ni con el Yo universal o Yo puro que todos debemos presuponer como la forma del hecho

de consciencia en el que consiste mi autoconsciencia individual o como la forma del sujeto de todo enunciado de conocimiento,<sup>57</sup> ni con el sujeto en cuanto la Yoidad (*Ichheit*) abstraída del momento de su manifestación fenoménica y, en consecuencia, de su individualización en espacio y tiempo.

58

- 38 Como veremos, en Fichte, al igual que en Hegel, el deseo juega un rol fundamental en el reconocimiento. A diferencia de Hegel, que ha sabido ver la función fundante del temor y de la muerte como el amo absoluto,<sup>59</sup> encontramos en Fichte una idea de reconocimiento con tinte Rousseauiano. ¿Qué quiero decir con esto? Que Fichte presupone no sólo que todos somos libres por naturaleza, sino que el primer contacto entre seres humanos está regido por una especie de afecto protector, por una confianza en la bondad natural del género humano y por cierta esperanza, cuyo último objeto es el reinado de la eticidad sobre la política y el derecho.<sup>60</sup>
- 39 No se da en el reconocimiento en cuanto educación la dialéctica entre amo y vasallo que es central en Hegel, sino antes bien un tipo de intersubjetividad que es en principio la relación entre progenitores y recién nacidos. Luego, por supuesto, otros actores complementarán o destronarán a los padres o tal vez esta educación/reconocimiento se dé desde un principio, como sucede muy a menudo en nuestros días, sin padres, es decir: que los padres no asuman su rol y que el recién nacido o ya el niño aprenda qué es ser libre o ser un ser humano por medio de una Tablet o Smartphone. Pero la idea central de Fichte, a saber, que el reconocimiento se concretiza en una praxis integradora social que puede resumirse en la exhortación “sé libre”<sup>61</sup>, está siempre presente aquí, cualquiera sea la diferencia específica del actor social integrador.
- 40 En todos los casos de reconocimiento en Fichte la lógica es una lógica de identidad donde siempre está bien claro qué es la ley, qué es la justicia, cuál es el fin hacia el que la humanidad toda avanza. Ahora bien, esta transparencia engaña. Porque: ¿qué significa “sé libre” en la exhortación? Lo que el actor integrador en el reconocimiento como educación dice es: sé libre igual que yo o como yo digo que hay que ser libre. ¿Y cómo se aprende esto? Viendo lo que el otro, que es libre, hace. Ahora esto puede ser muchas cosas distintas. Pero es siempre más que palabras. Son rituales, los rituales que Althusser identifica con la ideología. La exhortación fichteana es la interpelación de Althusser: ambas consisten en la subjetivización del individuo. Se es un individuo entonces en la ideología. Y la ideología está en el significado del “sé libre”. ¿Qué quiero decir con esto? Volvamos a la cuestión del rol del deseo. Cuando Fichte sostiene que el Yo individual no es más que querer, está diciendo que somos en principio nada más que deseo, pero un deseo encerrado en sí mismo. Es la exhortación del otro lo que nos

abre al mundo. En su teoría de las pulsiones en el GWL Fichte afirma que el contenido del sentimiento o de lo que sentimos viene dado por la pulsión. Y la pulsión originariamente no tiene un objeto claro y distinto. El objeto viene dado por el otro que nos exhorta a ser libres. El objeto es pues lo que el otro – los padres, tiktok, la escuela – dice que es la libertad, y lo dice con palabras y rituales. Lo que originalmente quiero como ser racional es lo que quiere el otro que me ha exhortado a ser libre. El deseo del Yo individual es el deseo del otro.

- 41 Esto no lo vio así de claro Fichte, pero podemos reconstruirlo si tomamos en cuenta la quintuplicidad de formas de consciencia y autoconsciencia en las lecciones sobre WL en 1804 y 1805. No hay un solo significado de libertad aquí. Y cuatro de las cinco formas son falsas consciencias, diría Fichte, y Althusser diría que todas lo son. Todas son la realidad de una representación de la relación imaginaria con los medios de producción o con el ser en general. Esa representación es el contenido del sé libre. Por supuesto podemos detener el pensamiento aquí diciendo que para Fichte hay una diferencia entre la noción verdadera de libertad y las demás y que la exhortación en realidad se refiere a ser libre en el sentido correcto. Pero si uno se queda allí, pierde de vista el potencial del pensamiento de Fichte para pensar hoy la ideología y la subjetivización, en la cual la sexualización es crucial.
- 42 Educación como reconocimiento es entonces educación del deseo, del deseo en cuanto, como dice Fichte, aquello que da significado al sentimiento. A diferencia de lo que escuchamos a menudo acerca de la verdad de lo que sentimos o de que tuvimos que seguir nuestros sentimientos o que lo que yo soy en verdad en cuanto ser sexualizado es lo que siento, Fichte nos ofrece un panorama un poco desolador y desesperante: lo que siento no es mío, es lo que he aprendido a sentir y esto a partir de lo que he aprendido a desear. Fichte lo dice, pero, con otras palabras: el principio de la subjetividad está fuera de mí.

\* \* \*

- 43 Hasta aquí mi exploración. Reconocimiento, dialéctica y libertad tienen distintos significados en estos autores, y ninguno parece dejarse subsumir a la visión de Hegel sobre estos términos. El progreso de Kant a Hegel se nos presenta como una diversidad sin movimiento. Hay mucho para hacer. Si el problema que tengo es también visible para el lector, entonces, el presente artículo ha cumplido su cometido.

---

## NOTAS

1. SCHILLER, F., *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefe*, en: Schiller, F., *Sämtliche Werke in 5 Bänden*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2004, t. 5, pp. 570-679. Cito esta obra con la sigla SW, tomo, página.
2. Véase al respecto ACOSTA, E., “The Controversy Between Schiller and Johann Gottlieb Fichte”, en: FALDUTO, A & Mehigan, T. (eds.), *The Palgrave Handbook on the Philosophy of Friedrich Schiller*, Palgrave, 2023, pp. 497-509.
3. SCHELLING, F.W.J., *Neue Deduction des Naturrechts*, en: SCHELLING, F.W.J., *Historisch-Kritische Ausgabe*, serie I: *Werke*, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1982, t. 3, pp. 139-175. Cito esta obra con la sigla HKA, tomo, página.
4. GNR, GA I/3, 311-460 y I/4, 1-165. Esta revista ha publicado una traducción al español de este texto a cargo de F. Oncina Coves: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Nueva deducción del derecho natural*», *Revista de Estud(i)os sobre Fichte [En línea]*, 3 | 2011. URL: <http://journals.openedition.org/ref/405>
5. Me refiero al significado de “voluntad” por ejemplo al final de su *Genealogía de la moral*, donde Nietzsche sostiene que el “el hombre prefiere querer la nada antes que no querer ...” (tercer ensayo, sección 28).
6. GNR, GA I/3, 353.
7. HEGEL, G.W.F., *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979, t. 3, p. 143.
8. Véase por ejemplo BUTLER, J., *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York: Columbia University Press, 1987.
9. DE BEAUVOIR, S., *The Second Sex*, New York: Vintage Books, 2011 y FANON, F., *Black Skin, White Masks*, London: Pluto Press, 1986.
10. HEGEL, G.W.F., *Werke in 20 Bänden*, t. 3, p. 156.
11. HONNETH, A., *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992.
12. HEGEL, G.W.F., *Werke in 20 Bänden*, t. 8, p. 97.
13. ACOSTA, E., *Filosofische decamerone*, Leuven: ACCO, 2023, p. 20.
14. KrV A IX-X, B XXX y B 795.
15. HEGEL, G.W.F., *Werke in 20 Bänden*, t. 3, p. 417-423.
16. GNR, GA I/3, 351.
17. KU, AA 05:174.
18. Véase por ejemplo SW V, 399-400 (*Kallias Briefe*).
19. SW V, 571 y 609-611 (nota a pie de página).
20. ACOSTA, E., “The Controversy Between Schiller and Johann Gottlieb Fichte”, p. 499.
21. SW V, 611-612.
22. SW V, 600.
23. SW V, 601.

24. SW V, 615.
25. SW V, 601.
26. WLnM-K, GA IV, 347.
27. BG, GA I/3, 28-29.
28. SW V, 604-606.
29. ACOSTA, E., "The Controversy ...", p. 506.
30. HKA 3, 141-142.
31. SW V, 609.
32. SW V, 612.
33. SW V, 658.
34. Véase al respecto ACOSTA, E., *Schiller versus Fichte. Schillers Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit*, serie: *Fichte-Studien Supplementa 27*, Leiden, Brill, 2011, p. 186.
35. SW V, 483.
36. SW V, 631 nota a pie de página.
37. JACOBS, W., „Editorischer Bericht“, in: SCHELLING, F.W. J. *Historische-kritische Ausgabe: Werke*, t. 3, p. 125.
38. HKA 3, 139 (cursivas en el original).
39. HKA 3, 140.
40. HKA 3, 139.
41. GA I/2:396 nota a pie de página.
42. HKA 3, 139.
43. HKA 3, 143.
44. 142 nota a pie de página.
45. HKA 3, 142 nota a pie de página.
46. HKA 3, 140.
47. HKA 3, 142.
48. HKA 3, 143, nota a pie de página.
49. HKA 3, 142.
50. HKA 3, 143, nota a pie de página.
51. HKA 3, 145 y 153.
52. GNR, GA I/3, 417 y 434-435.
53. GNR, GA I/3, 347.
54. GNR, GA I/3, 456-458.
55. GNR, GA I/3, 347.
56. GA III/2, 392 (carta a Jacobi del 30 de agosto de 1795).
57. Véase a modo de ejemplo ib. y GWL, GA I/2, 259 y 262.
58. GNR, GA I/3, 329.
59. Hegel, G.W.F., *Werke in 20 Bänden*, t. 3, p. 152.
60. GNR, GA I/4, 14.
61. GNR, GA I/3,

---

## RESÚMENES


The present paper consists in a reconstruction of the notions of recognition in Schiller's *Letter on Aesthetic Education*, Schelling's *New Deduction of Natural Law* and Fichte's *Foundations of Natural Law*. The paper focusses on the logical dynamics these authors employ when they explain the interaction between intersubjectivity and subjectivity and on the meaning the concept of freedom acquires in each account on recognition.

## ÍNDICE


**Keywords:** Schiller, Schelling, Fichte, recognition, freedom

## AUTOR

EMILIANO ACOSTA

 IDREF : <https://idref.fr/155498509>

 VIAF : <http://viaf.org/viaf/186925173>

 ISNI : <https://isni.org/isni/0000000356352585>

Vrije Universiteit Brussel/Ghent University

# Recognition as a normative concept

Jakub Kloc-Konkołowicz

---

The notion of recognition is one of the most important issues in the contemporary social theory, but also one of the biggest challenges that modern pluralistic societies face. The growing importance of the recognition processes in building social relations and institutions on the one hand, and the growing importance of the notion of recognition in social theories and in political and social philosophy on the other hand is not a coincidence. The core of both processes is intersubjectivity: be it in the practical form of ever stronger interdependence of individuals, be it in theoretical form of reconstruction of individual identity and self-consciousness as results of intersubjective relations.

Nevertheless, due to a strong reception of some Hegelian ideas (e.g. by the representatives of the Frankfurt School), the category of recognition is usually interpreted from the perspective of social struggle ('struggle for recognition'). This generates some important problems, both within the framework of interpretation of the recognition processes and with regard to general aims of social theory. Now the too strong emphasis on the 'militant' dimension of recognition may result in assuming a purely descriptive strategy in analyzing this important social phenomenon. This strategy must be seen as insufficient if one assumes – just as I do – that the aim of social philosophy consists not only in the correct analysis of acts and processes of recognition, but also in working out criteria by which the claims for recognition made by individuals and social groups may be initially evaluated. In a democratic state, only citizens (through their political representatives) decide whether to accept such claims (and to what extent). Nevertheless, the aim of the critical social theory should be to develop principles which would allow to discern well-grounded claims for recognition from those which are unfounded or pose a threat to the fundamental rights of other individuals and groups.

In order to define such criteria, I advise to resort to the Fichtean theoretical model, which is *historically* prior to the Hegelian one. In the Fichtean model there is a stronger accent (rooted in Kantian philosophy) placed upon the

normative dimension of recognition acts and processes. According to Fichte, mutual recognition is an appeal formulated on both sides of the intersubjective relation to respect each other's freedom.

In the Fichtean model, the complementarity of recognition actions, their mutuality as well as moral and legal obligations they imply are put forward more clearly than in Hegel's conception. I admit that both thinkers – Fichte and Hegel – take into consideration the two dimensions of mutual recognition (the descriptive and the normative one). Nevertheless, the choice of the central theoretical metaphor (Hegel's struggle for recognition vs. Fichte's summons for recognition) influences the focus: in Hegel's model the descriptive moment dominates, whereas in Fichte's concept the normative one.

My idea can thus be described as being oriented towards demonstrating the normative dimension of the mutual recognition processes in a stronger way – in the field of social philosophy. This means: interpreting these processes as a source of moral and legal commitments undertaken both by those granting recognition as well as by those aspiring to it. The ideas I present in this paper, are discussed in a more detailed way in my *Recognition as commitment*<sup>1</sup>. I assume that the claims for recognition of status and rights of an individual or a social group can never be accepted at the expense of the recognition of status and rights of other individuals or social groups. I call it the **first guiding principle of recognition**. According to the **second guiding principle** I propose, claims for recognition that deserve acceptance should be accompanied by the readiness of those who raise those claims to assume obligations generated by the act of recognition. Nevertheless, those obligations should not violate the fundamental rights of the recognized party, they should be rationally justifiable and they must not exceed (with respect to their extent) the obligations that the recognizing party is bound to fulfil.

There is some important remark that has to be mentioned in advance. A social theory cannot replace the real institutions of the democratic constitutional state by trying to generate some sort of theoretical 'deduction' of acceptable forms of recognition. In this sense, my proposal has a formal character: its aim is rather to propose a theoretical procedure in order to evaluate whether the recognition claims fulfil necessary conditions to become a subject of public debate and of legal decisions. My proposal for reconstructing recognition processes focusses on the commitments that the parties undertake. I am convinced that this proposal corresponds with some widespread intuitions concerning these processes. The symmetrical character of recognition and of commitments resulting from it reflects the symmetrical nature of modern law which firmly connects rights and obligations and treats

all subjects as equals. The law can be seen as the universal language that encodes in a stable and permanent way the mutual recognition of citizens. This is why most of the new aspirations to recognition must at the end be formulated in the language of law, which I consider, following Habermas, as a central sphere of the social reproduction of norms and values.

In modern societies, the law that is the fundamental guarantee of individual rights and private autonomy. Consequently, one of the central issues is the relation between the autonomy of the individuals and the acts and processes of recognition they undertake. This issue generates some important questions like: do the processes of recognition imply the autonomy of the parties involved in them? Or is it rather that those processes enable the development of the individual autonomy of their subjects? I suggest that the notions of autonomy and recognition are necessarily interconnected. Since they build up a constellation in which the interpretation of one of those notions unavoidably leads to the other one. Namely, the individual autonomy (precisely: its development) constitutes *the aim* of the processes of mutual recognition. This means that individuals and social groups demand recognition in order to ensure their development and the realization of their own autonomy. On the other hand, the shaping of one's own autonomy (in the case of individuals just as in the case of social groups) in the context of modern society turns out to be possible only through the reference to other persons and groups. This reference takes the form of mutual recognition in the long run. We may also put it in the following way: *no recognition without autonomy, no autonomy without recognition*.

The above described mutual reference of the crucial notions of the modern moral philosophy and social theory leads us to another category which forms an integral part of the concept of recognition I try to develop: the category of **self-limitation**. I admit that individuals who strive for recognition undertake these efforts mainly in order to ensure their own self-realization. What is at stake is the widening of the areas and forms of one's own freedom, understood as the right to decide about oneself. Nevertheless, in the course of the process of mutual recognition individuals discover that the accomplishment of this process depends on another autonomy-related attitude, i.e. on the readiness to self-limitation.

I trace back this motif to the moral philosophy of Kant who emphasized that the notion of autonomy implies both the ability of self-determination (the ability to dictate the law to which one is subjected) and the ability to restrict one's own demands by taking into account the freedom and autonomy of the other person. At this point the polemic nature of my proposal comes again to the fore. Whereas the Hegelian inspired conceptions (especially Honneth's conception) interpret recognition mainly as a mechanism enabling a broader

self-realization of an individual, in my own model the ability of self-limitation appears to be an equally important dimension of the recognition process. The subjectivities striving for recognition expect from other persons and groups that they will be able to restrict their demands and the extent of their freedom in order to make it possible for the aspiring subjects to increase their self-realization. But this expectation, according to the above-mentioned principle of symmetry, may also be reversed. This means that also the 'recognizing' subjectivities have a right to expect the ability of self-limitation from the subjects that are being recognized. In this way the subject's ability of self-limitation, derived from the Kantian conception of moral autonomy, proves to be a necessary condition of undertaking ethical and legal commitments by both sides of the recognition processes.

I consider self-realization and self-limitation as two necessary dimensions of any act of mutual recognition. To be sure, anyone seeking recognition is mainly attempting to increase his chances for self-realization. In trying to achieve this aim, they nevertheless become aware that it is only possible through self-limitation of all the subjects involved in the act of recognition. Paying attention to both dimensions of recognition (self-realization and self-limitation) is in the long run only possible thanks to the development of social practices and institutions which deliver a framework for interconnecting aspirations and strivings of many subjects. This is why various (individual and collective) learning processes constitute a necessary condition of the emergence of a phenomenon I would like to call **'the culture of recognition'**. I define this notion as the totality of cultural transmissions, institutional structures and social practices which are connected with the processes of mutual recognition. This culture of recognition constitutes an indispensable background for the success of those processes. The processes of recognition can be seen as successful if the recognition acts result from learning processes and if they at the same time motivate to develop those processes further. Successful recognition processes open possibilities for the development of learning processes both by recognized subjects and groups and by recognizing subjects and groups. It is only on the assumption of the existence of the culture of recognition that such processes may indeed enrich the social structure, interconnecting individual and social aspirations and aims. Only then the involved parties in a recognition process can consider their commitments not necessarily as unavoidable 'burdens' or drawbacks in a symbolical struggle but rather as a discovery of new and unknown perspectives of realization of one's freedom and as a discovery of new interpretation of one's own identity – an interpretation that takes into account the aims and values of other persons or groups.

I will now proceed in three steps. Firstly, I will try to sketch the genealogy of the notion of recognition in the framework of classical German philosophy. In the second step I will try to see how the classical insights can be made fruitful for the current debate. I will end with some closing remarks which hint at the theoretical path on which I would like to proceed further.

## The genealogy of the notion of mutual recognition in the framework of classical German philosophy

As a point of reference, I take the positions of Kant, Fichte and Hegel. There is an idea common to all those authors: the idea of interpreting the individual by means of intersubjective structures. I perceive Kant's philosophy as a possible source of inspiration for the issue of mutual recognition. Nevertheless, I admit that Kant is not using recognition as one of the formal notions of his practical philosophy. Hence one can only look here for possible reasons why Fichte, as one of the most important Kant's intellectual followers, introduces the formal notion of recognition into the vocabulary of his moral, legal and social theory. As the possible sources of the category of recognition in German idealism I identify the Kantian principles of respect and of reciprocal relation. Kant understands respect for the other as restriction of one's self-love for the sake of the human dignity in the person of the other. It is important to stress the negative nature of this concept, according to which showing respect for other rational beings manifests itself mainly in the limitation of one's own aspirations in view of the well-grounded strivings of those beings. Furthermore, Kant defines the respect towards the other person as identical with the respect towards the moral law. Thus, respect proves to be not only a negative relation between subjects (based on self-limitation), but also an abstract one (related with the general ability of rational beings to fulfil the demands of moral law). Therefore, one can only treat the notion of respect as a source of inspiration for the subsequent Fichtean idea of mutual recognition and self-limitation. There also are some less obvious inspirations which are suggested by Fichte himself. In the formulation of one of the early versions of his recognition concept, Fichte refers as his source of inspiration to Kant's principle of reciprocal relation (one of the three so called analogies of experience) from the *Critique of Pure Reason*. Kant himself introduces this principle as the 'notion of dynamic community' which constitutes the condition of possibility of objects of experience. Kant claims that the experience of a simultaneous existence of objects in space is only possible on the assumption of their reciprocal relation (their mutual influence in the sense of cause and effect). Fichte adopts the

theoretical principle formulated by Kant and gives it a practical meaning by translating it into the formula of the reciprocal influence of subjects by means of notions.

It should be emphasized that by re-interpreting Kant's theoretical principle of reciprocal relation in the framework of his practical philosophy, Fichte discovers a characteristic feature of human relations, namely their discursive nature. Whereas the objects interact directly, through a physical influence, subjects influence each other by means of notions. The fundamental dimension of human interaction is therefore the discursive interaction. In this interaction the subjects are not confronted with coercion, but with arguments and reasons which appeal to their ability to understand and act freely. In Kant's scheme we are not able to determine which object initiates the reciprocal action. We must regard both objects in two ways: each of them as an effect and as a cause. Similarly, in Fichte's re-interpretation of this scheme, there is no way to determine the first subject who influences the other one. This leads to the understanding of both subjects as being initiators of discursive communication, as well as being receivers of such communication.

Although Fichte conceives his practical re-interpretation of Kant's principle as a transcendental model, he nevertheless can easily identify events and processes which empirically realize this model. In this context he refers to the intersubjective nature of notions, language and rationality (often giving examples from the domain of education). By doing this, he anticipates much later conceptions that reconstruct the intersubjective nature of language, rationality and of the processes in which the individual identity is shaped (as in G. H. Mead). Due to this intersubjective perspective, the principle of reciprocity and symmetry of actions is being consequently upheld in Fichte's theory of mutual recognition. Another person is always treated here as the first object of experience for any rational being. It is an unusual object, because its appearance in the field of experience has an unavoidable normative dimension which Fichte expresses through his notion of a 'summons' ('*Aufforderung*') directed by a subject to another subject.

This summons should be understood as an appeal to respect freedom of the subject issuing the appeal. The other subject may respond to this appeal affirmatively and restrict its own freedom for the sake of the freedom of the appealing subject. Otherwise, the other subject may also ignore the appeal and trespass the limits of the other's freedom. Only by understanding the meaning of the appeal and by following it, a subject can manifest its own rationality. It is important not to forget the symmetrical nature of Fichte's recognition model: all the actions of subject 'A' towards subject 'B' must also be seen as the actions of the subject 'B' towards subject 'A'. Fichte himself

draws from it the following conclusion: I am ready to recognize another I (*Ich*) as a free and rational being only on the assumption that the other I is also ready to recognize myself as a free and rational being. In Fichte's model, the recognition retains a consequently symmetrical and reciprocal character. Fichte summarizes the intersubjective constitution of rational subjects through the acts of mutual recognition by determining the category of individuality as a reciprocal notion. A monological constitution of a subject is consequently replaced here by intersubjective constitution.

The normative character of recognition is the most significant feature of Fichte's recognition concept. As mentioned above, the interaction between subjects has an indispensable dimension of obligation. The other I appears in the field of my experience as a subject appealing to me for reflection, respect and reason-guided actions I undertake towards this other I. What is important is that Fichte also adopts from Kant the conviction that the basic condition of rationality is the ability of self-limitation. And it is exactly self-limitation that is demanded from an individual in the appeal of the other. The abstract character of Fichte's recognition concept may, however, be seen as a disadvantage of his theory. One of the results of this abstractness is that the criterion of rational, symmetrical self-limitation is applied to subsequent social practices and institutions only externally. Fichte's *Closed Commercial State* is one of the works that demonstrate undesirable consequences of such methodology, like, for example, a paternalistic state. To avoid utopian consequences of Fichte's normativism, Hegel conceives of recognition as a category rooted in determined practices and social institutions from the very beginning. This Hegelian concept is the most influential in the current theory of recognition.

Hegel understands mutual recognition as a kind of motor of social development, both in his early Jena period and in the late Berlin period. He demonstrates how the relations of mutual recognition contribute to the emergence of the crucial practices and institutions of the modern society, such as family bonds, property structure or the system of human needs. As the central sphere of manifestation of the principle of mutual recognition Hegel sees the domain of legal norms which codify the reciprocal recognition of citizens guaranteeing them the status of equal subjects (equality before the law).

In the Hegelian perspective, reciprocal recognition takes the form of a process which at the long run aims at the symmetry of claims and actions, though in its initial development it assumes an 'asymmetrical character. This asymmetrical character is in the first place the result of the Hegelian strategy to link the category of recognition to the notion of struggle. The famous Hegelian 'struggle for recognition' takes place at different levels of social

structure and assumes various forms. But its meaning remains the same: the attempt to exclude the other subjects leads to a struggle, the effect of which is a temporary dominance of one of the involved parties. In this case we can speak about unilateral recognition. It is only on the basis of a learning process initiated during this struggle that the relation of recognition gradually becomes symmetrical. Contrary to Fichte's model, the symmetry of recognition is not taken for granted, as based on the reaction to a normative 'summons', but is rather interpreted as an outcome of the learning processes initiated during symbolical struggles. This is why Hegel is able to root the acts of recognition stronger than Fichte in real social processes, showing the role that recognition actually plays in shaping institutions and practices of the modern state.

Nevertheless, this strategy of strongly linking recognition to very specific and historically contingent relations and mechanisms associated with a determined social model may prove to be a disadvantage. Hegel gives the category of recognition a specific, social meaning, but one could say that the price he pays for this is the marginalization of the normative dimension of this category. Recognition becomes for Hegel – especially in the later period – only an element of historical processes and social practices interpreted in a descriptive way. The sense of those processes and practices is not being generated in the processes of recognition anymore, but is the outcome of a general plan of rationality being realized in the history (the Hegelian notion of the 'objective spirit').

## The current debate

I claim that a satisfactory concept of recognition in the framework of current social theory should combine the advantages of the reconstructed positions. On the one hand, it should adopt the Hegelian heritage of considering the real processes and social phenomena, as well as the learning processes both as the background of successful recognition acts and as their long-term consequence. On the other hand, it should also adopt the Kantian-Fichtean perspective and reconstruct the process of recognition not only as a widening of the possibilities of self-realization of individuals, but also as an action of rational self-limitation. To put it another way, a comprehensive theory should not underestimate the normative dimension of recognition, i.e., the dimension that manifests itself in the well-grounded expectations (summons) formulated by one subject towards the other and in moral commitments generated by the acts of reciprocal recognition.

It seems to me that the departure point is the fundamental question whether recognition should be seen as an object of struggle or as a source of

obligations. In this regard, the main object of reference is Axel Honneth's social theory, inspired by the above described Hegelian model of 'struggle for recognition' <sup>2</sup>. According to Honneth, the aim of the struggle for recognition in its various forms and on different levels of social interaction (starting from the mother-child relation and ending with the relation of citizen with his political and legal community) is to enable the right balance between the process of individualization and the process of socialization of subjects in the first place. Successful processes of recognition, interpreted as struggles, make it possible for the involved parties not only to fulfil the demands of socialization but also to achieve individual autonomy. Nevertheless, Honneth hesitates to determine clearly the status of his category of recognition. In the earlier period he seemed to have ascribed a psychological character to this category by understanding it mainly from the perspective of its aim, i.e. the self-realization of individuals. Later he tended to interpret recognition as a transcendental-existential category, placing it in the framework of the renewed concept of reification (understood as a consequence of 'forgotten recognition'). In his book "*Freedom's Right*", he shifted the category of recognition into the context of institutional structures of modern society, a strategy that implicates some dangers already described with regard to Hegelian position. My polemic intervention consists of adopting the second of Honneth's proposals and changing its sense. Namely, I claim that recognition should be treated as a transcendental concept and at the same time as a critical category that constitutes a necessary condition for the realization of individual autonomy. To specify the sense of this critical application of the category of recognition, I would like to return once more to the Fichtean concept. This time, I will not interpret it, but use it in the contemporary context. The most important feature of Fichte's theory, as already mentioned, is its appellative (normative) dimension and its strong reference to the notion of self-limitation and to moral commitments generated on both sides of the recognition processes. If we apply the insights of this model, we can try to formulate the 'guiding principles' of recognition and put them in the hierarchical order. Firstly, the claims for recognition are well-grounded and they deserve acceptance if they do not imply diminishing the rights and the status of other persons. Secondly, those who raise such claims should be ready to undertake commitments resulting from the recognition of their rights and status, although those commitments are not supposed to exceed the range of the obligations of the recognizing party. Apart from formulating these principles, we can also analyze concrete examples which show the possibility of their application. Let us for example reflect upon the extent of obligations that a person demanding recognition as a member of a certain political community should be ready to accept (the issue of granting

citizenship). While the obligation to learn the language of this community does not seem to violate the above formulated principles, the obligation to pass an examination in history and culture of this community may raise certain doubts (mainly because of the possible violation of the principle of equal range of obligations of the recognized and of the recognizing persons). I admit that there are some important problems that may result from the recognition concept which I propose. One of those problems is the danger of recognition-related paternalism. With regard to this problem, I admit that my conception, inspired by Fichte's philosophy and based upon the symmetrical model of recognition, may easily be misinterpreted as a theory reducing recognition to one of the social goods which can be an object of exchange or regimentation. Recognition may indeed easily become a good 'distributed' by the majority expecting acceptance of an inferior status and a weaker position (or readiness to refrain from raising any further claims or aspirations) from those that are being recognized in return for granted recognition. This paternalistic misinterpretation of recognition can only be rejected if we emphasize that the mutual commitment implied by any recognition act refers not only to certain reciprocal activities, but also to the readiness of both sides to initiate learning processes. These processes should lead towards a new definition of one's own position and identity and towards new possibilities of realization of one's own freedom.

Irrespective of such difficulties and possible objections with regard to my concept, I am convinced that this concept provides results that can be of importance for social theory. One of those outcomes is the interpretation of recognition processes not – or at least not only – as a struggle for status and position, but rather as an aspiration to participate in a community which is based on common norms, values and mutual commitments. I believe that my concept also helps to explain why reducing the phenomenon of recognition to an object of social struggle is connected with rather negative, 'demanding' attitude towards rights. I confront this demanding attitude with the rather positive interpretation of the new rights by an individual as an increase of that individual's possibilities to make valuable contributions for his own political community. Learning processes associated with successful recognition acts should lead (on both sides of those acts) not only to a new definition of one's own status or identity, but also to a discovery of new horizons of civil cooperation for the sake of the whole political community. Only then can an increase of one's own freedom and opportunities for self-realization be understood as implying the commitment to undertake actions that would also increase freedom and opportunities for self-realization of other citizens.

## Closing remarks

In the foreword he wrote for my book on recognition as commitment, in which I examined the above sketched ideas, Axel Honneth admits that the difference I discuss between the Fichtean model and Hegelian position poses a significant challenge for the current social theory. Following my suggestion, Honneth considers the discussion I proposed to be a 'family dispute'. Both theories agree upon the significant role the notion of recognition plays in shaping the structures of morality and law. However, they differ with regard to the method applied to the reconstruction of the acts and processes of recognition. To be more precise, they differ on the emphasis they place on various elements of that reconstruction. Honneth points out that the perspective adopted by Hegel, his criticism of the Kantian-Fichtean normativism, implies a certain level of autonomy of the subjects involved in recognition acts. At the same time, he admits that this implication generates a non-trivial problem. And thus, whereas it can be easily explained why individuals maintaining relations of mutual recognition limit their claims and rights in front of intersubjective norms, it is more difficult to explain why those individuals should be capable of *subjective self-limitation on account of* those norms. Honneth does not want to give up the perspective adopted from Hegel. Nevertheless, he declares his readiness to engage in common reflection upon the adequate way to balance Kant's individualism and Hegelian holism. Honneth is ready to search for an answer to a question of how subjects understood in a Hegelian way (i.e. rooted in some institutional order) may still become able to assume attitudes that would flow from their individual autonomy.

What I have learned from this discussion is that, if we want to move further, we have to explain how it is possible that an individual, which can only be individualized by its socialization – namely through its participation in intersubjective, institutionally framed practices – nevertheless develops the point of view of subjective autonomy which enables him to take a normative, even critical, stance towards the claims, acts and processes of recognition. So, I arrived at a new, but still related to my normative concept of recognition, set of problems such as: the meaning of privacy for development of individual autonomy or the institutional character of privacy and its relation to the whole network of social and public institutions. But these issues constitute a subject of the wholly new project.

---

## NOTES

1. KŁOC-KONKOŁOWICZ, J., *Anerkennung als Verpflichtung. Klassische Konzepte der Anerkennung und ihre Bedeutung für die aktuelle Debatte*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2015.

2. See HONNETH, A., *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, UK: Polity Press, 1995 and *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. New York: Columbia University Press, 2014.

---

## ABSTRACTS

The notion of recognition is one of the most important issues in the contemporary social theory, but also one of the biggest challenges that modern pluralistic societies face. Nevertheless, due to a strong reception of some Hegelian ideas (e.g. by the representatives of the Frankfurt School), the category of recognition is usually interpreted from the perspective of social struggle. The normative dimension of the mutual recognition processes in a stronger way – in the field of social philosophy is usually neglected. After some introductory remarks, this paper firstly, offers a genealogy of the notion of recognition in the framework of classical German philosophy. In the second part, this paper analyses how the classical insights can be made fruitful for the current debate.

## INDEX

**Keywords:** recognition, Fichte, normativity

## AUTHOR

JAKUB KŁOC-KONKOŁOWICZ

Warsaw/Frankfurt am Main

# The Role of organic life in Hegel's Critique to Fichte

Zaida Olvera

---

## Introduction

To be sure, Schellings *Identitätsphilosophie* is the cornerstone that builds Hegel's main argument against Fichte in the *Differenzschrift*. For both young philosophers, Fichte considers only a one-sided identity between subject and object in the I. The same identity has not yet been developed on the side of the different, opposed, non-I, or the side of what Schelling, according to Spinoza, will call "Nature". Nonetheless, although Schelling's philosophy is important to determine the Hegelian reception of Fichte's Jena philosophy, it would be misleading to believe that it is the only criterium. By the time he wrote this text, Hegel has already a problem of his own: to consider the role of the organic structure of Life as a valuable ontological model to understand the first principle. <sup>1</sup> It is also through this problem that Hegel evaluates Fichte's method.

- <sup>1</sup> Hegel acknowledged an intellectual debt towards Fichte in many respects: in Fichte's philosophy, he perceives a good example of how to accomplish the new philosophical demand to surpass the view of the unproductive identity of Kant's transcendental apperception. By doing so, Fichte also accomplishes a modern rehabilitation of the classical metaphysical problem of the identity between thinking and being. This accomplishment entails the implementation of an original deductive, dialectical-genetic method by means of which the philosopher will not only witness the re-construction of such a source of identity but will also show that knowledge of reality can be deduced from this active and productive source of identity.
- <sup>2</sup> Fichte believed that the I can be philosophically conceived of as the organizing ground of all its "parts" or as an *organic totality*. Furthermore, he also suggested that the *Wissenschaftslehre* was a *lively system*. <sup>2</sup> Some commentators have even suggested that epigenetics can be a discursive tool

to describe the concept of *Thathandlung* <sup>3</sup> inasmuch both an *organism* (as described by the epigenetic theory) and the *I* are synthetical activities.

- 3 However, just as several commentators have revealed the difficulties that arise from the polysemic term ‘intellectual intuition’ in Kant’s philosophy and its different meanings in Fichte (and Schelling and Hegel), <sup>4</sup> it is also necessary to develop an analysis of the different uses of the concept of organism and its complex semantic field for the understating of its (not always equivalent) use in the frame of classical German philosophy.
- 4 Said task cannot be accomplished in this text; here, I have to restraint myself to a brief indication of the difference between Fichte’s conception of a lively, self-organized reason in contrast to Kant, in order to, in turn, understand what Hegel’s main criticisms to Fichte are according to his own understanding of organic life.

## I. The nature of organic reason in dispute

First of all, although Kant also suggested that reason is an organic system or a self-organized totality, it must be acknowledged that Kant’s and Fichte’s views on the organism are not equivalent. Although Kant famously stated that reason is a sort of organism insofar as it grows by its own means by intussuption (*per intussusceptionem*) <sup>5</sup>—that is, as a lively system capable of gathering together its own components—and although he also considered the need of a physiological understanding of reason’s processes of self-constitution, there are no convincing explanations of *how* this processes actuality constitutes an activity of *self-organization*. Fichte and Schelling saw in the famous deduction of categories the very moment where Kant misses the opportunity of showing how reason is able to produce and develop from its own contents. If the main idea that Kant sought to highlight was the self-organizing power of reason and the immanent space that reason builds in itself, the deduction should have been a (epi) *genetical* explanation of *how* reason itself engenders its own epistemological tools. <sup>6</sup>

Fichte’s project can be seen as a reaction against Kant’s silence, or to his unproductive conception of reason as an inert whole; while Kant’s vision of an organism is static, Fichte’s own organic model is dynamic. This is what Fichte shows in the genetic method: *how* parts “deduce” in each case from the precedent (thus mixing somehow two concepts of causality: *nexus effectivus* and reciprocity). <sup>7</sup>

The *I* is for Fichte self-organizing, for it is a totality that links together every part of itself. <sup>8</sup> Fichte explains this view through the image of a reciprocal relation of the totality of parts of consciousness. <sup>9</sup> But in contrast to Kant, the *I* here is also a *self-productive* activity. This way, a deduction will be for

Fichte not only a derivation of categories but also an explanation of the activity of the I as an epigenetic production of categories through causal reciprocity. <sup>10</sup>

Having assumed that Fichte accomplished a remarkable reappropriation of the *true* Kantian project, Hegel considered that Fichte's alleged "organicism" fails to show how the opposites and the products of the producing activities of the I link to the I in a relation beyond mere reciprocal causality, which *is not* what Hegel conceives of as an organic activity. <sup>11</sup> According to Hegel, Fichte saw the I as a causal source (deduction) of knowledge and reality (think of Fichte's new "deduction of categories"), but was not able to show how this principle is in itself the result of its own deductive activity. In other words, Fichte has not yet demonstrated the true self-producing aspect of reason, or what Hegel will call, its infinity. <sup>12</sup>

- 5 He will describe Fichte's method as a dead system, incapable of really grasping the Absolute, incapable of getting rid of the finite point of view of an empirical consciousness. <sup>13</sup> He will blame Fichte for having abandoned reason to the powers of the understanding, for making it an antinomic result in a chain of finitudes. <sup>14</sup> In short, Hegel thinks, as Novalis did, that he is looking for the *Unbedingt* (non-conditioned), but finds only *Dings* (things, conditioned objects in a world understood as a whole of causal determinations). He searches for the ultimate identity between mind and world, freedom and necessity, in order to guarantee freedom as a metaphysical, theoretical and practical ground; yet, precisely because he is not thinking organically, he establishes causal, reciprocal, relations (*Wechselwirkung*) that in the end lead to the subjugation of the objective world to self-consciousness and determining freedom as mere striving. Hegel states:

It is impossible for the Ego to reconstruct itself out of the opposition between subjectivity and the X that originates for it in a nonconscious producing, and so becomes one with its appearance. This impossibility is what is expressed in the fact that the highest synthesis revealed in the system is an ought. Ego equals Ego turns into Ego ought to equal Ego. The result of the system does not return to its beginning. <sup>15</sup>

- 6 Furthermore, if the task of philosophy is to suspend the *apparent* opposition between transcendental and empirical consciousness, philosophy must not only consider identity *idealiter*, as a mere concept or idea, but rather explain (*erklären*) how is the empirical consciousness identical to the non-empirical consciousness *realiter*. Although Fichte *explains* this in what he understands to be a succession of elements, or "progression" (*Fortsteigen*), <sup>16</sup> philosophy is still practiced by a finite consciousness. In other words, it can be said that even though this consciousness has attained a "position", a special perspective in order to observe this identity, this identity is only

depicted, but not enacted . The *explanandum* is external to the *explanans* . In this respect Fichte's method lacks true immanence and thus the organic structure of the I fall short.

In the following sections I will describe some key aspects of Fichte's method in order to understand Hegel's objections and the importance of the Hegelian organic view.

## II. Position, Self-positing and the Genetic Method

- 7 Fichte's goal in the *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-95) is to look for the unconditioned ground (*unbedingte Grundsatz*) for all human knowledge. <sup>17</sup> Assuming Kant's objections to the possibility of grasping this ground, Fichte considers that, insofar as it is indeed unconditioned, and that consequently it cannot be an object determined by any judgement (it cannot either be demonstrated, as demonstration implies that what we reach is a result and not the condition of knowledge), the Absolute must be searched for and expressed, (*ausgedruckt*) or presented (*Darstellung*) as a *Thathandlung* , or as *genesis* .

For Fichte, philosophy becomes the way to get to know or to grasp this first principle as it *deduces* and organizes the products of an active I. As a method, philosophy is thus the description of a transcendental activity. The philosophical procedure <sup>18</sup> implies several steps: first of all, Fichte invites us to take a "position" in order to practice philosophy and, this way, accomplish our philosophical task. This standpoint is more than a mere perspective, among others. "Position", rather than 'standpoint', is a concept that echoes the more technical and differentiated term of "self-positing" of the I but is not exactly the same. <sup>19</sup> The slight but important difference lies in the fact that, while the position is a vantage point (Fichte will also call it: inner intuition), the self-positing of the I is intellectual or transcendental intuition. I take this to be a problematic distinction that justifies Hegel's criticism, as we will see.

For Fichte, transcendental intuition *seems to lack of its own self-perception organ* . It lacks an eye. <sup>20</sup> Inner, philosophical, intuition supplies this eye and allows us to see <sup>21</sup> something that is not precisely a thing nor an object, or a "thing in itself", but the *I in itself* . Once we attain this position, we are able to observe a genesis, this *over-act* of an I that Fichte calls *Thathandlung* . <sup>22</sup>

- 8 Once we attain this absolute space of reason by abstraction of empirical consciousness <sup>23</sup> we are "in the position" to deduce this first principle, successfully. To deduce this first principle means to proof *de jure* the identity

between transcendental (formal identity) and empirical consciousness (difference).<sup>24</sup> For Fichte, this *proof* is dialectical: he attempted to identify  $A=A$  and  $A=B$  (empirical consciousness), and the result is the important concept of *Wechselwirkung* or mutual determination. The two sides of this reciprocal causation are synthetized by means of the waiving (*schweben*) of imagination, the synthetic faculty *par excellence*.

- 9 This methodological aspect is what has been called apagogic.<sup>25</sup> With this strategy, philosophy shows *a priori* how the I relates to the non- I, to the empirical consciousness or to the world, and how it is necessary that this synthesis exists. However, Fichte himself admits that the theoretical proof is not enough in itself to grasp how transcendental and empirical consciousness identify to each other *realiter* in the world. We must be also *in the position* to describe genetically how this I “raises itself to empirical consciousness”.<sup>26</sup> The genetic method is the “practical” complementary side of the “theoretical” approach. Fichte defines it as: “a passive description of the “theater of our mind”<sup>27</sup> or as a “pragmatic history of human mind”, which produces a *genetic knowledge*.<sup>28</sup>
- 10 Although nowadays the term “history” is attached to the succession of events in time, history in Fichte’s terms seems to lack the now usual temporal sense. He seems to understand history in the light of its ancient meaning, which implies mere description without a temporal order.<sup>29</sup> In this context, *history* is equivalent to the enunciation of the constitutive elements or parts that together build a unity. A condition for the description of these elements is that they can be displayed *before our eyes*. The task of a pragmatic history of human mind insists in the role of philosophy as pure witnessing.
- 11 We can suggest that the genetic knowledge or pragmatic history is tantamount to *know that* there is a process of construction of the I. But since it is not a temporal process,<sup>30</sup> this knowledge does not indicate *how* the self-constitution comes to be, from the perspective of the same I.
- 12 The genesis that the genetic method allows us to *see* and to describe as a totality of acts does not identify our view with the process of actual formation of the identity between the two sides of the opposition. Rather, as we adopt the philosophical position, we are situated in a transcendental position. This place can be considered as a sort of transcendental past, but the arrival to this transcendental past only means being in the position, as singular philosophers, of gaining the only visual access to the relation of the acts that leads from pure to empirical consciousness.<sup>31</sup>

Fichte’s deductive and non-performative descriptions of the I reveal for Hegel a certain lack of immanence in the method and a lack of a truly organic comprehension of the process of emergence of the Absolute. Let us take a

look to the reasons that lead Hegel to such a strong criticism.

### III. Hegel's criticism to the mere *description* of the I

- 13 As I suggested earlier in this text, Hegel's criticism to Fichte can be considered as an assessment occurring under the guiding concept of life as a self-productive movement and a comprehensive, closed, but active unity. To be sure, by the time Hegel addresses all the critiques we referred to in the first section, he has not yet attained the methodological mastery of the *Phenomenology of Spirit*. But it is possible to read the *Differenzschrift* as a previous evaluation of the accuracy of a method that intends to be genetic. Moreover, in this text, Hegel is clearly reflecting on the role of philosophy as a vehicle of a particular kind of knowledge. <sup>32</sup>
- 14 The concept of life related to the concept of organism has already been referred to in Hegel's Frankfurt period where it became a key concept to understand the "immanent modifications of a Substance". <sup>33</sup> In the *Differenzschrift*, Hegel assumes his discovery but adds an important element which has to do with the activity of organization. The Absolute is for him not only self-organizing and self-productive, as for Fichte, but also *an immanent principle of organization of a totality of intuitions and thoughts*. The Absolute is such a totality precisely because it is capable of grounding itself as its own principle of knowledge. <sup>34</sup>
- 15 In order to better understand what Hegel meant by life as the systematic structure of science, Manfred Baum has suggested to look at how Hegel reprises Jacobi's description of his and Fichte's own methods. As Jacobi, Hegel thinks that a system consists of a principle of organization by virtue of which elements being organized acquire another epistemological status. As Jacobi explained to Fichte, in a system, every *nicht - wissen - seyn*, that is, every finite standpoint, will become *Wissen* for it will be something known through the same principle. <sup>35</sup> The Absolute is knowable in a system of sentences insofar as every sentence "reproduces the Form of the absolute". <sup>36</sup> Contrary to Jacobi however, Hegel understands the word "knowledge" as exclusively related to the Absolute, not to us as philosophers.
- 16 Understanding an organism in the light of vital processes such as reproduction, <sup>37</sup> allowed Hegel to think that just as an organism is a totality able to produce and organize every part that constitutes it, without negating its parts, and just as an organism can replicate the universal of the genera in its own singularity without disappearing as such as a consequence, the Absolute can reproduce this vital organic structure of identity <sup>38</sup> and also

know itself as this self-producing activity. The concept of life present in Hegel's former texts, and the complementary concept of an organism as a reflexive figure are the basis for the philosophical problem of *the self-apprehension of self-producing reason* .

17 Under the light of the guiding principle or organic life, Hegel agrees with Fichte in important methodological aspects. He confirms the necessity of a "position" to be taken and the need to philosophize from a transcendental vantage point. Hegel states: "It is of the profoundest significance that it has been affirmed with so much seriousness that one cannot philosophize without transcendental intuition. For what would this be, philosophizing without intuition? One would disperse oneself endlessly in absolute finitudes." <sup>39</sup>

18 It seems as if the new vantage point or the new philosophical position was considered a crucial methodological aspect. Hegel, however, is not considering the *position* as inner intuition (the role of the eye of the philosopher), but directly transcendental intuition as the prime condition for philosophy inasmuch this intuition allows not only to think but, as Hegel expects, to actualize the relation between the finite and the infinite. For Hegel, the method proper to this new philosophy is genetic, but only insofar as it is the (self) exposition of the self-producing activity of reason. In order to explain this, Hegel seems to follow Fichte's dialectics. He states therefore:

The method of the system should be called neither synthetic nor analytic. It shows itself at its purest when it appears as a *development of Reason itself*. Reason does not recall its appearance, which emanates from it as a duplicate, back into itself – for then, it would only nullify it. Rather, Reason constructs itself in its emanation as an identity that is conditioned by this very duplicate; it opposes this relative identity to itself once more, and in this way the system advances until the objective totality is completed. Reason then unites this objective totality with the opposite subjective totality to form the infinite world-intuition, whose expansion has at the same time connected into the richest and simplest identity. <sup>40</sup>

19 The image of an emanating source appearing in this quote is somehow misleading. Although Hegel is not yet ready to develop this question further, the productive movement of the Absolute is clearly linked to an action of self-constitution, not to any sort of *kenosis* . Moreover, we shall not forget that the concept and method of philosophy as a possible theoretical task also demands a new concept of knowledge that, at the same time, can justify and go beyond the *transitive* knowledge of understanding (the mere *knowing that ...*). If philosophy is possible at all, Hegel thinks, finitude – concepts or objects – must be known not only in an *external* way, but from the vantage point of a philosophical position (inner intuition). Knowledge must also be comprehended as constitutively related to the infinite, or the Absolute.

20 Fichte thinks philosophy is possible since the singular I has freedom as its absolute ground. Philosophy as an act of empirical consciousness is a free activity. Although this can be conceded, empirical reason must be, according to Hegel, surpassed. True knowledge is not knowledge of something, knowledge must be its own content. The Absolute must become absolute knowledge capable of self-exposition. Thus, while the transitive kind of knowledge of empirical consciousness is to know something, the knowledge of the Absolute is self-referential. This self-knowledge is not ideal but absolutely *real*. For Hegel, Fichte's "position" is a strategy of the understanding to *put itself in the place of reason*, of supplanting reason's identity, as it were.<sup>41</sup> Reason, in Fichte's system, is unable to become objective for his own eyes.<sup>42</sup> The vicarial activity that understanding is willing to enact by adopting the philosophical standpoint represents a risk for the correct understanding of identity. Accordingly, the problem in Fichte is precisely that there is a constant gap between the philosophical consciousness, empirical consciousness, and the absolute I. With Fichte's philosophy we are not in the Absolute itself, we are in the idea of the absolute. Therefore, Fichte's method remains formal. Hegel states that:

Formal philosophizing presupposed destruction of the transcendental intuition, an absolute opposition of being and concept. If it talks of the unconditioned, it converts even that into something formal, say the form of an Idea that is opposed to Being for instance. [...] To speculation, [on the contrary,] the finitudes are radii of the infinite focus which irradiates them at the same time that it is formed by them.<sup>43</sup>

21 Again, Hegel expresses himself in a somehow mystical way and also vaguely referring Spinoza. It is important to bear in mind, however, that to know philosophically the realm of finitude means for Hegel to *explain* that there are no emanations, nor progressive ontological differentiation or unjustified leaps between concepts and objects. Mind and world are not two different realities running apart from each other but rather two aspects of the same encompassing totality.

Although Fichte himself has stated that □ life is the true standpoint of the *Doctrine of science*, life is only related to the empirical life of the I.<sup>44</sup> This is precisely what hinders Fichte to describe the Absolute as self-enunciation, self-description and self-manifestation and as temporal, though not chronological, entity.

22 In relation to Fichte's first methodologic aspect (dialectics), Hegel suggests that the *Wechselwirkung* is not a true organic movement. Organicity is not just the admission of the fact that the elements (already existing) contribute to the maintenance of a whole, in a homeostatic unity. It also implies a principle of production and organization, superior but also immanent to the "elements", and the very important notions of process or growth and

reproduction. <sup>45</sup> The organic movement Hegel is thinking of is a movement of permanent distribution and actual presence of the activity of the synthetic unity in every conforming element. *Wechselwirkung* is the interchange of a negative force (*Kraft*) but only at the formal, logical level. *Realiter*, however, it is an unfair distributive activity inasmuch the objective side of this movement (nature) lacks agency. <sup>46</sup> For Hegel, Fichte is not enacting organicity but only describing (knowing that) a mechanical comprehension of it.

23 A further question concerns self-consciousness as a mere logical principle of identity. <sup>47</sup> First, logical representations lack content <sup>48</sup> and, in the end, do not solve the problem posed by the Kantian presupposition of an *actual and existing* ground since they are simply the result of a representational activity, but not actual being. According to Hegel, identity has not only to be thought (the principle of identity and its relation to self-consciousness) but performed beyond a mere deduction, let alone the fictional reconstruction or genetics of the I as ground of all our representations.

24 For Hegel, a true suspension of empirical consciousness would be a true suspension of empirical time and the emergence of a new temporal realm. Suspension of empirical consciousness is needed to attain its own grounding principle, as he stated before. Nevertheless, Fichte finds it more suitable to pose the striving towards the Absolute as something that happens in empirical time, thus maintaining the antinomy as such, that is, as an insoluble problem of opposition between two contradictory concepts.

In conclusion, for Hegel, Fichte's philosophical method lacks philosophical accuracy because the synthesis that it is supposed to "describe" is not organically deduced nor organically synthesized. There is no real synthesis of the practical I with the I, but only an *ought*, a striving for unity. Real synthesis does not actually exist. In Hegel's view, the empirical I only stirs nature (the external world or multiplicity of finite objects towards which the I is confronted while actualizing her freedom) but does not manage to infuse life in it. This shows that it has not been really "deduced" from the organic principle of the I. Nature is dead, it is only the passive medium within which empirical consciousness strives freely to the Absolute. The fact that there is no life in the objective side shows that the system is not a living system either.

25 A true philosophy of the Absolute must perform a true history of the constitution of life. <sup>49</sup> The real *construction* Hegel is asking for is an immanent reconstruction, from the point of view of the Absolute itself (not from the point of view of the philosopher's inner intuition), of the synthetical and organic successions of the manifestations of itself.

- 26 Instead of restraining the I's activity to the discovery of a limit that it imposes to itself in a free act, and instead of the sublimation of the Absolute in a unified nature only possible but never actual towards which we must tend, Hegel demands a true synthesis. The Hegelian Absolute is expressed in the famous expression: identity of identity and no-identity. The reconstruction of this identity must not be described as a fiction<sup>50</sup> of finite understanding. It must rather be enacted. While Fichte's Absolute is a representation in the theater of our minds, Hegel's attempt is to create the scene for its self-performance.

## Bibliography

- ACOSTA, E., (2019) "La deducción de las categorías en el fundamento de toda la doctrina de la ciencia de J. G. Fichte: ¿radicalización de un motivo kantiano?", in: J. SOLÉ & M. GAUDIO, *Fichte en el laberinto del idealismo*, Buenos Aires: RAGIF: 111-155.
- BAUM, M., (1986) *Die Enstehung der Hegelsche Dialektik*. Bonn: Bouvier.
- BLUMENBACH, JOH. FR., (1771) *Über den Bildungstrieb*. Gottingen: Johann Christian Dietrich.
- BREAZEALE, D., (2013) *Thinking Through the Wissenschaftslehre: Themes from Fichte's Early Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- BREAZEALE, D., (2015) "□ The 'Synthetic-Genetic Method' of Transcendental Philosophy: Kantian Questions/Fichteian Answers" in GARDNER, S., MATTHEW, G. (eds), *The Transcendental Turn*. Oxford: Oxford University Press: 74- 95.
- CHEUNG, T., (2010) "What is an organism? On the Occurrence of a New Term and Its Conceptual Transformations 1680-1850", in *HISTORY AND PHILOSOPHY OF THE LIFE SCIENCES*, Vol. 32, No. 2/3: 155-194.
- FERREIRO, H., (2019) "Determinación recíproca vs. Autodeterminación" en J. SOLÉ & M. GAUDIO, *Fichte en el laberinto del idealismo*, Buenos Aires: RAGIF: 665- 696.
- FICHTE, G., (1965) *Grundlage der Wissenschaftslehre (1794)*. GA II, J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. R. LAUTH et al. (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- FICHTE, G., (1975) *La doctrina de la Ciencia (1794)*. Trans. Juan Cruz Cruz. Buenos Aires.
- GARCÍA, M., (2018) "Nunca se han apilado tantos pensamientos profundos en tan pocas hojas". La intuición intelectual de Schelling y el §76 de la crítica del juicio." in LEYVA, G., PELÁEZ, Y STEPANENKO (eds.). *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica*. Volumen III (1.ª ed.). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.

- GAUDIO, M., (2014) “□ Uno y todo: del romanticismo al organicismo de Fichte” *REVISTADE ESTUD(I)OS SOBRE FICHTE* 9: 1-15.
- HEGEL, G.W.F ., (1977) *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*. Translated by H. S. Harris and Walter Cerf. Albany: State University of New York Press.
- HEGEL, G.W.F ., (1907) *Hegels theologische Jugendschriften* . Königliche Bibliothek in Berlin. NOHL (ed.). Mohr: Tübingen.
- KANT, I., (2011) *Crítica de la razón pura*. Bilingual edition. Trans. Mario Caimi. México: FCE, UAM, UNAM.
- KANT, I. , (2001) *Kritik der Urteilskraft* . Hamburg: Felix Meiner.
- LEPENIES , W., (1976) *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19 . Jahrhunderts* . Frankfurt: Suhrkamp.
- STEINBERG, M., (2018) “Biology and ontology: Kant, Fichte, and the uses of natural history” in *REVISTADE ESTUD(I)OS SOBRE FICHTE* [Online], 17: 1-12.
- OEHL, T. , (2020) “Drei Bedeutungen von ‘Identität’ bei Kant, Fichte und Hegel” in *KANTSTUDIEN* .111 (3): 470-502.
- SANDKAULEN, B. (2017) “ □ Hegel’s First System Program and the Task of Philosophy” in Moyar, D. (ed.), *The Oxford Handbook of Hegel* , Oxford: Oxford Handbooks : 3-30. State University of New York Press: 73-97.
- WESTPHAL, K ., (2000) “ □ Kant, Hegel, and the Fate of ‘the’ Intuitive Intellect” in □ SEDGWICK , S. (ed.). *The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling, and Hegel*. Nueva York: Cambridge University Press: 283-305.
- ZÖLLER, G., (1997) “An Eye for an I.” in: DAVID E. KLEMM AND ZÖLLER(eds). *Figuring the Self Subject, Absolute, and Others in Classical German Philosophy*. Albany: State University of New York.: 73-97.
- 

## NOTES

1. See Baum 1986: 83-87.
2. See Steinberg 2018: 6.
3. Steinberg 2018: 9.
4. See for example Westphal 2000, Breazeale 2018, García 2018.
5. Kant *KrV* A833/B861.
6. According to Acosta, both Kant and Fichte agreed in one constitutive aspect of the definition of the complex concept of “deduction”: There is a consciousness, and this consciousness uses categories to create knowledge. This is a fact. This fact is precisely

what neither Kant nor Fichte would try to “deduce”. See Acosta 2019: 155-156. The presupposition of the categories, and their origin *in the I* remain perplexing questions.

7. See Acosta 2019.

8. Fichte states: “...ersuche ich auf das Ganze einzugehen, und jeden einzelnen Gedanken aus dem Gesichtspunkte des Ganzen einzusehen.” GWL, GA I/2: 253

9. See Gaudio 2014: 7.

10. Acosta has convincingly shown that *Wechselwirkung* or causal reciprocity is Fichte’s core organic category. It is the guiding principle according to which the deductive relation of categories must be understood. In this context, epi-genetic causality means a reciprocal connection between the precedent category and the next. Acosta: 2019. It is important to note that Fichte’s reciprocal, causal relation goes beyond Kant’s mere causal determination. Kant’s own definition of an organism as a principle of self-causality and self-constitution (*Wachstum*) implies a reciprocal relation between parts but he does not explain how parts are genetically produced from totality nor from other parts of the organism. See Kant *KU* §§64-66.

11. A proper critique of this causality will appear some 30 years later in the *Science of Logic* where Hegel will show how *Wechselwirkung* is not a truly organic relation.

12. See Baum 1986: 83.

13. Hegel 1977: 132.

14. Hegel 1977: 132.

15. Hegel 1977: 132.

16. See GWL, GA I/2: 413.

17. GWL, GA I/2: 255.

18. See Breazeale 2015: 87.

19. See Breazeale 2015: 80-85.

20. See Zöllner 1997: 79-80. I believe this is one aspect of Fichte’s problem in Hegel’s view. The *I* lacks an immanent self-description as self-construction.

21. GWL, GA I/2: 253.

22. Juan Cruz Cruz made a very interesting remark concerning the true meaning and the best translation of the Fichtean concept of *Thathandlung*. According to him, it is not only a fact- for facts are what can have an effect- but an activity that Fichte will define as *genesis* later in 1804. According to the same translator, this *genesis* or *Thathandlung*, is best understood when it is translated as “overact”. Overacting means being the producer (*Handlung*) and the product (*Tat*) simultaneously. I find these remarks quite illuminating, for they also insist on the theatrical aspect of the *Wissenschaftslehre*. See Cruz 2011: 41, N 2.

23. Take the famous example of the wall- (in the example: me watching the activity of me watching the wall).

24. Acosta 2019: 117-118.

25. Breazeale 2015: 83.

26. GWL, GA I/2: 364.

27. GWL, GA I/2: 420, Breazeale 2013: 81-84.
28. Breazeale 2013: 81.
29. Take the example of the concept “natural history” which meaning was attached to the description of the parts of a natural being. For the history of the concept of History see Lepenies 1976.
30. Breazeale 2013: 75. See also Acosta 2019: 150.
31. □ According to Breazeale: “ [...] the pragmatic history means only a description [Fiction, *Erdichtung* ], from the point of view of the singular consciousness of the philosopher, of acts that are not temporals, although they are ordered in series [...] □ The acts described earlier in this pragmatic history do not actually temporally precede those described later. Their sequence within a philosophical history is determined purely “pragmatically”; that is to say, it is determined by the particular starting point of such a history (the concept of the I, which is the product of the initial act of free abstraction)”. Breazeale 2013: 87, 88, 90.
32. This is what Sandkaulen understands as the meta-philosophical import of Hegel’s critical, early writings. See Sandkaulen 2017: 6.
33. Baum 1986: 56.
34. Hegel 1977: 113.
35. Baum 1986: 84.
36. Baum 1986: 84.
37. Hegel insisted on this aspect of life in the Frankfurt period, most of all when he referred to love. See Hegel 1907: 374-82, 395.
38. Baum 1986: 96.
39. Hegel 1977: 110.
40. Hegel 1977: 114. My emphasis.
41. Hegel 1977: 122.
42. Hegel 1977: 123.
43. Hegel 1977:110-111.
44. Life is the empirical life of an empirical, embodied consciousness. GWL, GA I/2: 410-411.
45. According to Blumenbach’s theory, there is a drive for growth - *Bildungstrieb* - which presupposition allows for the explanation of processes like regeneration, embryogenesis, etc. See Blumenbach 1791. See also Cheung 2010: 172-173.
46. See Ferreiro 2019: 671.
47. See Oehl 2020.
48. See Oehl 2020: 495.
49. Baum 1986: 88.
50. See above note 32.

---

## ABSTRACTS

In the *Differenzschrift*, Hegel not only compares Fichte's with Schelling's philosophical system. He is also putting forward philosophical insights of his own, such as a concern on Life as a methodological and metaphysical key concept. Thus, more than a mere rejection, Hegel criticism to Fichte's philosophy means a reevaluation of the task of philosophy and of its method. In Hegel's view, Fichte's genetic method (as he presents it in the *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*) is problematic. I contend that the *organic* understanding of the concept of Life influenced Hegel's own reading of the Fichtean philosophy and that the Hegelian 'speculation' echoes Fichte's methodological terms but implies what Hegel would consider truly organic determinations. The comprehension of what is an organized being constitute one key aspect to understand how Hegel drifts apart from the Fichtean method.

## INDEX

**Keywords:** Method, Position, Temporality, Self-constitution, Self-knowledge

## AUTHOR

ZAIDA OLVERA

BUAP/UNAM