

# Libertad y acción moral en Fichte

Diana María López

## Resumen

La tarea de la filosofía consiste, para Fichte, en elevar a la conciencia al ámbito de su actuar originario de la mano de la reflexión trascendental. El filósofo sigue al Yo en su génesis, y su sistema se convierte en una “historia pragmática del espíritu humano”. Esta “intuición intelectual” descubre a la conciencia ligada sintéticamente al mundo y a los otros como acción libre y espontánea, como *deber ser* eternamente incumplido. El artículo presenta los elementos fundamentales de la *intuición intelectual* en el marco de la concepción fichteana, analiza los argumentos del autor que dan forma a la concepción de la actividad infinita del Yo como principio supremo de la actividad moral, para elaborar, finalmente, algunas conclusiones que se derivan de la dialéctica del Yo como autodeterminación y libertad.

**Palabras clave:** intuición intelectual - acción moral – libertad

## Summary

For Fichte, the task of philosophy is to bring consciousness to the scope of its original practice guided by transcendental reflection. The philosopher follows the I in its genesis, and his system becomes a “pragmatic history of the human spirit”. This “intellectual intuition” discovers that conscience is tied synthetically to the world and to the others as a free and spontaneous action, as it must be eternally unfulfilled. This article presents the fundamental elements of intellectual intuition in Fichte’s conception, analyzes the arguments of the author that shape the conception of the infinite activity of the I as a supreme principle of moral activity, to finally elaborate conclusions that derive from the dialectic of the I such as self-determination and freedom.

**Key words:** intellectual intuition – moral action - freedom

## INTRODUCCIÓN

Fichte<sup>1</sup> expresa la misión de la filosofía diciendo que es la teoría del saber; el saber general constituye tanto su objeto como su punto de partida. La con-

<sup>1</sup> Johann Gottlieb Fichte (1762-1814-). Sus escritos fueron recopilados por su hijo, I. H. Fichte: *Sämmtliche Werke*. 8 vols., Berlín 1845-46, y *Nachgelassene Werke*. 3 vols., Bonn 1834-35 (hay reimpresión: *Werke* 11 vols., Berlín 1971). En adelante *FW*. Posteriormente, Fritz Medicus editaría: *Werke. Auswahl in sechs Bänden* (2ª ed. aumentada, Leibzig 1920-25; hay reimpr.: Darmstadt 1962). Desde 1962 se está editando en Stuttgart-Bad Cannstatt la *Gesamtansgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. En adelante *GA*. Esta ed. crítica debe comprender 30 vols., divididos en: I *Werke* (las obras publicadas por Fichte); II *Nachgelassene Schriften* (obras póstumas); III *Briefwechsel* (correspondencia) y IV. *Kollegnachschften* (apuntes de lecciones). La primera será citada luego del año de edición (1971) seguida del volumen (en números romanos) y la página correspondiente en números arábigos. Separado por una / se hará referencia a la paginación de la edición académica.

ciencia **sabe**, en eso consiste su naturaleza; la finalidad del conocimiento filosófico es el **saber de este saber**. La teoría de la ciencia es la ciencia del saber que expone la posibilidad y la validez de todo saber, la posibilidad de los principios, en cuanto a la forma y al contenido, los principios mismos y, con ello, la conexión de todo el saber humano. A su vez, da un paso decisivo en orden a entender el carácter dialéctico de la razón humana como el operar de una libertad infinita. Esto lo lleva a conservar y desarrollar algunas tesis kantianas, entre ellas, la primacía de lo moral. Lo que en Kant se interpretaba como trasgresión de límites, se asume ahora audazmente como el ser mismo de la razón. La antinomia deja de ser irracional y lo absoluto es comprendido como acción espontánea e incondicionada que no brota de algo previo al modo de un sujeto concebido como sustrato, ni acepta la preexistencia de cosas que fueran tan primariamente radical como ella.

La base simple de este saber es la certeza de sí mismo, lo cual supondrá rehacer la deducción trascendental de las categorías que había formulado Kant en su *Crítica* a partir de la espontaneidad del Yo. Para Fichte el Yo es, en efecto, la fuente de las categorías y de las ideas, pero todas las representaciones y todos los pensamientos son un algo múltiple sintetizado por el pensar. Según Fichte, el Yo no siente e intuye cosas, sino que intuye únicamente su sentir y su intuir, y sólo sabe de su saber, entonces lo primero y único cierto es la actividad pura vacía, el operar puramente activo y espontáneo, que no solamente engendra el mundo moral, sino que en su seno, y por necesidad de su libertad, funda el conocimiento.

Kant había señalado que existe un “conocimiento” en el que se entrega “algo” directa e inmediatamente y hasta sugerido que en él, y sólo en él, coinciden la *forma* de toda representación (o sea: la acción de conocer) y la representación *formal* (o sea: lo conocido). Ese “conocimiento” era la *intuición pura*, limitada como sabemos en Kant al conocimiento de lo sensible. Fichte está absolutamente de acuerdo con el maestro en que no existe una “intuición intelectual” si por tal entendemos un acceso directo y extra-racional a las cosas en sí. Sin embargo, hay una **intuición intelectual** a la que conviene exactamente ese nombre, a saber: la autointuición del “Yo” en su purísimo obrar. “Esta intuición intelectual es el único punto de vista” de toda filosofía. Por él —y sólo de él— cabe explicar todo lo que en la conciencia acontece. Así la autoconciencia es posible solamente de la manera indicada: “yo no soy sino activo”.<sup>2</sup> De este modo, la intuición intelectual no es pura sino la *conciencia* inmediata que la conciencia tiene de sí siempre que “pone” o “fundamenta”

<sup>2</sup> *FW* (1971), I, 466/I 224.

(da razón de) algo (entre otras cosas, del propio “yo” o sujeto empírico). No una mera “posición” absoluta (así había definido Kant a la existencia) en la que, sin embargo, se olvide la acción de “poner” en beneficio de lo así “puesto”. Al contrario: “La intuición... es un **ponerse a sí mismo al estar** poniendo (un cierto [ser] objetivo, el cual puedo ser también yo mismo, en cuanto mero objeto), mas de ninguna manera, digamos, un mero **poner**”.<sup>3</sup> El Yo puro como conciencia de sí o “actividad que revierte sobre sí misma”, entraña una superación de la dualidad sujeto-objeto en que está aprisionada la conciencia empírica. El hacer y lo hecho son una misma cosa en la mera ejecución de la conciencia de sí. El acto subjetivo es aquí “el objeto”; la acción misma es el producto. El ser es aquí primariamente ser conciencia, ser consciente o ser para sí. La identidad de sujeto y objeto, de pensamiento y ser, de ideal y real, está en el fondo de esta concepción del Yo como autoactividad y autoconciencia.

El hecho de que la razón del sujeto sea limitada se comprende de suyo; pero cuando hablamos del pensar, la infinitud no es otra cosa que el comportarse con respecto a sí mismo y no con respecto a su límite: y el lugar donde el hombre es infinito no es otro que el pensamiento. La infinitud puede ser también algo abstracto y es, a su vez, de este modo, algo finito. Son necesarias por tanto nuevas mediaciones. El hecho de la ley moral y de la libertad, dado como un postulado absoluto de la conciencia moral, según Kant, complementa aquí el punto de partida de la reflexión fichteana. A él apela para explicar la posibilidad de la intuición intelectual, pues la conciencia de la ley moral es una conciencia inmediata, fundada en la intuición de la espontaneidad y de la libertad. La razón práctica es intuitiva en la conciencia del deber. Ahora bien, esa intuición intelectual de la vida moral es, para Fichte, la única que originaria y realmente acontece en todo hombre en tanto pensamiento de sí que se contempla y se pone a sí mismo. Aquí se separa de todo el aparato de construc-

<sup>3</sup> *Versuch einer neuen Darstellung der WL* (“Ensayo de nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia”, *FW* t.I); tr. en J. G. Fichte, *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia* (Tecnos: Madrid, 1987), 67. La extraña fidelidad al kantismo conservada por Fichte queda en evidencia cuando comparamos estos pasajes con I. Kant, *KrV* (trad. *Crítica del juicio*) (Madrid: Espasa-Calpe, 1981), A 443/B 471: “Solamente la autoconciencia conlleva lo siguiente, a saber: que, puesto que el sujeto que piensa es a la vez su *propio* objeto, no puede dividirse a sí mismo [...] pues en vista de sí mismo es todo objeto unidad absoluta”. Fichte podría haber entendido el texto así: sólo en virtud de la autoconciencia (en la cual se da la identidad, unidad absoluta de sujeto y objeto) podemos ver luego *ulteriormente* a los objetos como siendo ellos *mismos*. Además, sobre la indivisibilidad del “sujeto pensante” (el “sí mismo” o *Selbst*, no un “yo” cualquiera) elevará Fichte los tres primeros principios de su *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794-1795 (*Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*), *FW*, (1971) t. I = *GA* (1962) t. I/2.

ciones lógicas de Kant al tiempo que propone el contacto inmediato y vivo con el fondo vital de la propia interioridad. Justamente, lo último y más primitivo no puede ser captado mediante “razones”, conclusiones y definiciones. Más bien, se trata de elevarse por encima del pensar discursivo que permanece en regreso postulando un “órgano para el mundo inteligible”, una función del espíritu de visión simple que establezca un contacto íntimo con lo suprasensible. En este sentido, todo lo discursivo y lo conceptual, significa tan sólo un medio que señala el camino de ascenso al ámbito del espíritu y sus funciones, es decir, a la autointuición originaria en tanto génesis de la identidad de la actividad ideal de la visión con la actividad real de la libertad.

Luego de presentar los elementos fundamentales de la noción de **intuición intelectual**, intentaremos mostrar, de qué modo Fichte retrotrae el orden teórico de la ciencia a su origen: el yo en cuanto autoconciencia originaria, libre y creadora, pensamiento de sí que se contempla y se pone a sí mismo. Acto seguido, analizaremos los argumentos fichteanos que dan forma a la concepción de la actividad infinita del yo puro como principio supremo de la actividad moral. Para elaborar, finalmente, las consecuencias que se derivan de la dialéctica del yo como autodeterminación y libertad, la cual, según Fichte, no sólo no anula la libertad del otro, sino que la afirma intersubjetivamente al abrir el horizonte de su manifestación.

## I. SABER DE SÍ COMO INTUICIÓN INTELECTUAL

Fichte traduce la tarea propuesta por Kant a la filosofía de comprender cómo es posible que haya un conocimiento **universal** y **necesario**, si en la experiencia común no nos movemos sino entre fenómenos o representaciones contingentes, bajo la forma del problema: “¿cuál es el fundamento del sistema de las representaciones acompañadas por el sentimiento de necesidad, y cuál este sentimiento mismo de necesidad? Responder a esta pregunta es la tarea de la filosofía; y a mi ver, para resolver esta tarea no hay otra filosofía que la Ciencia”.<sup>4</sup> Extraemos de este importante texto tres puntos: 1) a Fichte le interesa fundamentar el **sistema** de las representaciones, no dar cuenta de la “causa” (sea empírica o trascendente) de las mismas: su idealismo no es material, sino justamente “crítico”; 2) el punto de partida no es un conocimiento, sino un mero “sentimiento”, del cual hay que dar retroductivamente razón; 3) se trata de una “tarea” (o problema: *Aufgabe* significa ambas cosas); cuando ella sea resuelta, la filosofía se convertirá en Ciencia (*Wissenschaft*), esto es: no será ya solamente un conjunto —por bien trabado que esté— de conociemien-

<sup>4</sup> *FW* (1971), I, 454/206.

tos, los cuales son siempre intencionales, transitivos, mientras se olvida la **acción** por la cual se conoce; por el contrario, probará la perfecta implicación del conocer y lo conocido, lo cual no es ya conocer, sino **saber** (*Wissen*). Ahora bien, si las representaciones son **de y para** la conciencia, entonces el resultado de ese absoluto saber será un **saber de sí**: un saberse la conciencia a sí misma.

El paso de un “sentimiento” a un “saberse” como siendo lo único que es en sí y para sí equivale al paso de la filosofía (como “ansia de saber”) a la Ciencia (como “saber del saber”). Pero todavía no hay Ciencia consumada. A lo sumo, puede enseñarse cómo cada uno debe conquistarla, desde su inalienable interioridad individual. Lo que Fichte nos ofrece es solamente la *Doctrina de la ciencia*: una traducción idealista de la kantiana “crítica”, que aún no es “sistema”, sino su propedéutica, o transición —ella misma “científica”— a la Ciencia. Y Fichte elige como hilo conductor de esa transición la “acción de hecho”, revelada en y como la “intuición intelectual”.

Cada filosofía es completa en sí misma y si Fichte adopta el mismo punto de vista que la filosofía kantiana —lo último es siempre la subjetividad—, no por esto renuncia a fundar un espacio enteramente nuevo al erigir en principio la razón considerada bajo una figura finita. En este marco, la “intuición intelectual” juega un rol diferente. Es por ella que soy consciente de mí en cuanto sujeto cognoscente y pensante, pues “por ella la representación se refiere al sujeto y llega a ser **mi** representación”,<sup>5</sup> pero también y fundamentalmente soy consciente de mí en cuanto sujeto actuante en general: “Ella es la conciencia inmediata de que yo actúo y de qué hago; es aquello gracias a lo cual yo sé que lo hago [...] Todo aquel que se atribuye una actividad se apoya en esta intuición”.<sup>6</sup> De este modo recoge tanto lo que Kant pensaba bajo el término de “Apercepción pura”, como el imperativo categórico en cuanto conciencia de espontaneidad y de libertad.<sup>7</sup> Es la posibilidad de la autorreferencia subjetiva, gracias a la cual yo protagonizo mi vida y me constituyo como un Yo. También hay una autorreferencia mediada por el mundo en la medida en que soy heterodeterminado, objeto: la autoconciencia empírica; pero si la relación

<sup>5</sup> *FW* (1971), I, 474/I, 227. Véase también *FW* (1971), IX, 177-178. “Toda conciencia está acompañada por una inmediata autoconciencia denominada intuición intelectual, y sólo bajo su presupuesto se piensa”.

<sup>6</sup> *FW* (1971), I, 463/I, 217. Segunda Introducción, *FW* (1971), t. I = *GA* (1962) I/4, 217. En Fichte, *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia*, 49. En adelante *IDC*. Véase también *Vorlesung über Logik und Metaphysik* (*GA* [1962], t. IV/1, 223-224).

<sup>7</sup> *FW* (1971), I, 466 y 472/I, 219 y 225. Fichte, *IDC*, 59.

consigo mismo fuera sólo mediada, nunca llegaría a producirse, el saber de sí llegaría por así decir siempre demasiado tarde. Si para saber que sé, primero tuviera que saber algo y sólo después supiera que sé, entonces nunca sabría, pues en el mismo acto (sintético) han de darse las dos condiciones.

Según Fichte, “Esta intuición intelectual es el único punto (*Standpunkt*) fijo para toda la filosofía. A partir de él puede explicarse todo lo que aparece en la conciencia, y sólo a partir de él. Sin autoconciencia no hay conciencia en absoluto”.<sup>8</sup> La filosofía es pues, una actividad que no trata de saber más objetos del mundo u otras características de ellos, sino que versa sobre el saber mismo en general. Aquí se ha de indagar el fundamento de por qué puedo afirmar que sé **en general**, y a eso ya no puede contestarse señalando que conozco objetivamente algo **concreto del** mundo y su funcionamiento. El fundamento ya no puede ser un objeto conocido puesto que todo objeto está dentro de lo cuestionado, sino el Yo en cuanto autoconciencia originaria o actividad ideal que hace posible el ámbito de la conciencia, del saber, y por tanto también del dudar, del pedir razones, fundamentos, objetividad, verdad, etc. Por eso se sitúa en el primer principio de una investigación que quiere ser *Wissenschaftslehre*, esto es, una explicación fundada y metodológica del saber. Pero lo que era un punto de llegada de la reflexión kantiana, es en Fichte un punto de partida en la explicación genética de todas esas formas a priori. Kant las encontraba en la ciencia y en la lógica, así como en la vida cotidiana, y él las utilizaba como *ratio cognoscendi* de las estructuras transcendentales; va desde abajo hacia arriba. Pero para Fichte, todo *factum* ha de ser además genéticamente explicado desde su fundamento (de arriba abajo), de modo que critica a Kant por no haber mostrado cómo las formas a priori proceden de las acciones del Yo. De allí el carácter “trascendental” de esta ciencia. Es cierto que se explica toda la conciencia partiendo de algo que existe independientemente de ella, pero no olvida que aquel algo independiente se convierte, a su vez, en un producto de su propia capacidad de pensamiento y, por tanto, en algo dependiente del Yo, en cuanto que debe existir **para** el Yo. Todo depende del Yo, con arreglo a su idealidad; pero el Yo mismo es dependiente en cuanto a su realidad. Este necesario ser fuera de sí del espíritu finito, es aquel círculo que puede extender hasta lo infinito, pero del que jamás puede salir.

<sup>8</sup> *FW* (1971), I, 466/I, 219. También: “Como acabamos de ver, la Doctrina de la Ciencia parte de una intuición intelectual de la absoluta espontaneidad del Yo” (op.cit., *FW* (1971), t. I, p. 471 = *GA* (1962) I/4, 224). Este tema es el que ocupa casi todo lo publicado como Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia (*FW* [1971], t. I, 521-530 = *GA* [1962], t. I/4, 271-278; en Fichte, *IDC*, 109-118).

En este contexto, la intuición intelectual se distingue, según Fichte, de la **intuición sensible**, propia del yo empírico. Esta se refiere a los hechos de experiencia, al conocimiento de los objetos, a la acción libre en torno a ellos. Pero nunca la conciencia se da sola ni completa sin la intuición intelectual. A su vez, ésta no se da nunca en la conciencia real sin intuición sensible, sin intuición del objeto. Ello significa que la intuición intelectual está en el fondo de los conocimientos objetivos por medio de conceptos, como forma de la conciencia de sí contenida en aquel pensamiento necesario del yo como “el que se pone a sí mismo”. Se descubre por “abstracción” de todo lo objetivo de la conciencia. Los conceptos son algo secundario que hay que superar. ¿Cómo podría lo absolutamente inconcebible, lo no objetivo, quedar apresado en conceptos, que son en primer término conceptos de objeto, conceptos de ser? En el fondo, esta conciencia de la intuición intelectual, que se aprehende a sí misma en la ejecución de la subjetividad, significa para Fichte la unión con lo primordial de la “yoidad”. El yo absoluto, en su unidad indiferenciada de sujeto-objeto, es él mismo “intuición intelectual”, pensamiento de sí que se contempla y se pone a sí mismo.

En la conciencia empírica nada puede aparecer que no se construya a partir de la autoconciencia pura, lo mismo que la conciencia pura no es por esencia nada diferente de la conciencia empírica. La forma de ambas difiere precisamente en que lo que aparece al sujeto en la conciencia empírica como objeto, como contrapuesto, está puesto como idéntico en la intuición de este intuir empírico, y por ello la conciencia empírica se complementa con lo que constituye su esencia, pero de lo que ella no tiene conciencia alguna. En la oposición a la conciencia empírica aparece la intuición intelectual, el puro pensar de sí mismo como abstracción de todo lo diverso, de toda desigualdad del sujeto y del objeto. Ciertamente, tal intuición es pura actividad, puro hacer, puro intuir, está presente sólo en la libre autoactividad que ella lleva a cabo. Esto se comprende especialmente bien con el método genético (y sintético) inaugurado por Fichte. Aquí logra mostrar que el sujeto no está constituido de una vez por todas, en una sola acción. Gracias a ese método asistimos a la génesis de la conciencia empírica o reflexiva (lo consciente en términos actuales) en virtud de una serie de acciones transcendentales que la hacen posible y que no llegan en cuanto tales a la conciencia empírica; sólo se muestran en una reflexión trascendental. Este acto absoluto de la autoactividad libre es la condición del saber filosófico. La tarea de la filosofía consiste precisamente en “elevar a la

conciencia” ese actuar originario.<sup>9</sup> Por eso, para Fichte, únicamente la conciencia del filósofo es completa. En efecto, esas acciones “no llegan *como* acciones a la conciencia empírica”<sup>10</sup> o cotidiana, “porque pertenecen a los fun-

<sup>9</sup> *FW* (1971), I, 51/I, 2, 141. Véase también *Segunda Introducción* § 6 (*FW* (1971), t. I, 482-483 = *GA* (1962), t. I/4, 236 nota). “Precisamente ese es el propósito de la filosofía, descubrir en el desarrollo de la razón (*im Gange der Vernunft*) lo que permanece desconocido para nosotros en el punto de vista de la conciencia común” en *Sittenlehre* (*Sistema de la doctrina moral*, 1798), *FW* (1971), t. IV, 17 = *GA* (1962), t. I/5, 36). Y más adelante, dirigiéndose al lector, le dice: “sólo tienes que poner en claro lo que efectivamente piensas, únicamente has de aprender a comprenderte a ti mismo” (*Sittenlehre*, *FW* (1971), t. IV, 34 = *GA* (1962), t. I/5, 49).

<sup>10</sup> *FW* (1971), I, 124/I, 2, 284. Así continua: “Pero como todas estas funciones del ánimo (*Gemüths*) acontecen con necesidad, uno no es consciente de su [propio] actuar y tiene que admitir necesariamente que ha recibido del exterior aquello que, no obstante, ha producido uno mismo por su propia fuerza y según leyes propias” (*o. c.*, *FW* [1971], t. I, 290 = *GA* [1962], t. I/2, 420). “Tan pronto como aparece la condición de toda reflexión —una limitación— se da en el Yo la tendencia siempre continua de reflexionar sobre sí mismo. Esta condición aparece aquí; por consiguiente el Yo ha de reflexionar necesariamente sobre este estado suyo. Pero, como siempre, en esta reflexión el reflexionante se olvida de sí mismo [no se tematiza, no reflexiona sobre sí], y la reflexión por tanto no llega a la conciencia” (*op.cit.*, *FW* (1971), t. I, 302 = *GA* (1962), t. I/2, 430) como acción. “Por tanto, el Yo se olvida de sí en el objeto de su actividad, y tenemos una actividad que aparece únicamente como una pasividad (*Leiden*), tal y como la buscábamos. Esta acción se llama una intuición; una muda contemplación sin conciencia de sí (*bewusstseynlose*) [sin conciencia reflexiva de sí, se entiende], que se pierde en el objeto. Lo intuido es el Yo en cuanto que siente (*empfinder*). El que intuye es asimismo el Yo, el cual, sin embargo, no reflexiona sobre su intuir, ni puede hacerlo en la medida en que intuye” (*Grundriss*, *FW* [1971], t. I, 349 = *GA* [1962], t. I/3, 159). “En la medida en que el Yo reflexiona, no reflexiona sobre ese mismo reflexionar [sobre su misma acción de reflexionar]; no puede a la vez actuar sobre el objeto y actuar sobre esta actuación suya; por consiguiente no es consciente de la actividad señalada, sino que se olvida enteramente de sí y se pierde en el objeto de la misma” (*Grundriss*, *FW* [1971], t. I, 364 = *GA* [1962], t. I/3171). En eso se basa la doble serie (*Segunda Introducción* § 1; *FW* [1971], t. I, 453-455, 492-493 = *GA* [1962], t. I/5, 209-211, 246), es decir, la diferencia entre cómo el filósofo ve la génesis del Yo y cómo éste se va viendo a sí mismo hasta que alcanza la visión del filósofo, cerrándose así el círculo del sistema. Véase también *Grundlage*, *FW* (1971), t. I, 230, 234-235, 243, 245, 265, 269, 295, 296, 299-302, 308, 316, 325 = *GA* (1962), t. I/2, 371, 374-375, 382, 383, 400, 403, 424, 425, 427-430, 435-, 441, 449, etc. Las citas podrían multiplicarse a lo largo de toda su obra, con lo cual se ve que son un recurso explicativo esencial para su método. En 1810 escribe: “La expresión inmediata y concreta de este conocimiento [que lo que aparece independiente del conocer es dependiente de él], que en el saber efectivo no llega a la conciencia sino que es elevado a la conciencia únicamente por la Doctrina de la Ciencia, es empero el mismo saber efectivo en su forma; y como consecuencia de este último conocimiento es puesto fuera algo que ha de ser objetivo e independiente del saber sin tener para nada en cuenta el esquema [la acción del saber]. Dado que en este conocimiento del objeto incluso el esquema es ocultado (*verdeckt*), tanto más la facultad, creadora del mismo, permanece ocultada y no vista. Esta es la ley fundamental de la forma del saber” (*Die WL in ibrem allgemeinen Umrisse* § 5, *FW* [1971], t. II, 698).

damentos de posibilidad de toda conciencia”,<sup>11</sup> es decir, son previas y necesarias. Este ser-idéntico de toda conciencia empírica con la conciencia pura es el **saber**, y la filosofía que sabe este ser-idéntico es la ciencia del saber. Ella tiene que mostrar la diversidad de la conciencia empírica como idéntica con la conciencia pura mediante la acción, mediante el desarrollo efectivo de lo objetivo a partir del Yo y tiene que describir la totalidad de la conciencia empírica como la totalidad objetiva de la autoconciencia. La conciencia empírica sólo se encuentra con sus resultados, y los interpreta como algo dado a ella, en cuanto productos de las acciones de las cosas, no provenientes del sujeto, pues en ese momento él está identificado únicamente con su conciencia empírica, de modo que se olvida de sí y cosifica sus propias raíces. El Yo cuando actúa no es en un primer momento reflexivamente consciente de su acción, o de sí como acción, sino que está volcado, derramado en el objeto de la misma;<sup>12</sup> sólo en un momento posterior puede reflexionar sobre la acción primera, pero ésta ya se le presenta no como acción, sino sólo en sus resultados. Incluso cuando la razón ha penetrado hasta el conocimiento de sí, la reflexión, transmuta de nuevo lo racional en algo contrapuesto. Es decir, el proceso de configuración de la subjetividad arrastra consigo las “ilusiones” necesarias e inevitables de las que ya diera cuenta Kant en su Dialéctica trascendental.<sup>13</sup>

De todos modos, para lo intelectual, en lo cual la reflexión ha trastocado lo racional, siempre permanece abierto el retorno a lo trascendental. Para Fichte, se trata precisamente de explicar y desmontar las ilusiones de la conciencia empírica, a fin de que el sujeto se conozca y se reconcilie consigo mismo, por cuanto que desreifica y logra reconocer su propia acción espontánea en aquello que parecía aplastarle por su necesidad cósmica y extraña”.<sup>14</sup> El filósofo sigue al Yo en su génesis, y su sistema se convierte en “una historia pragmática del

<sup>11</sup> WF (1971), I, 334/I, 3, 146. Lo mismo en Fichte, *Wissenschaftslehre “nova methodo”* (Meiner: Ed. Erich Fuchs. Hamburg, 1981): 10, (*Doctrina de la ciencia nova methodo* –lecciones expuestas de 1796 a 1799; hay ed. de J. L. Villacañas y M. Ramos en Valencia, 1987). Cit. Fichte, *WLnM*.

<sup>12</sup> Véase, por ejemplo, *Fundamento del derecho natural*, Introducción I (FW [1971], t. III, 2-3 = GA [1962], t. I/3, 314-315).

<sup>13</sup> Véase, por ejemplo, Kant, *KrV*, A 293-298, B 349-355. Ni siquiera puedo reflexionar a la vez sobre todo mi ser, sino por partes, progresiva y discursivamente (*WLnM*, § 14. pp. 155-156 y 161).

<sup>14</sup> FW (1971), I, 277/I, 2, 409. En eso consiste el “vuelco copernicano” de Kant, tanto por lo que se refiere a la espontaneidad ideal del “Yo pienso” como a la autonomía moral del sujeto frente a la ley. El Yo absoluto, dice Fichte, no aparece en la conciencia “inmediatamente, pero sí mediadamente en la reflexión filosófica” (*Grundlage, op.cit.*).

espíritu humano”<sup>15</sup> donde se relatan las distintas etapas o momentos por los que el Yo pasa buscando saber de sí y de la realidad, superando sucesivamente las limitaciones e inevitables engaños de cada paso. Schelling lo define al final de su *Sistema del idealismo trascendental* como “la odisea del espíritu que, burlado prodigiosamente, huye de sí mismo mientras se busca”.<sup>16</sup>

En este contexto, el acto originario de saber de mí va acompañado siempre de un saber sobre el mundo y los otros. La conciencia de sí es, al mismo tiempo, conciencia, y en ella posee asimismo la certeza de que existen otras cosas con las cuales se enfrenta. Conciencia es distinción, y yo no podría tener conciencia de mí si no me contrapusiera y distinguiera de lo que no soy.<sup>17</sup> La conciencia de mí está ligada sintéticamente al mundo y a los otros, síntesis que a la vez une y distingue, haciendo así posible la conciencia misma. Conciencia y subjetividad requieren la finitud, pero no una meramente cósmica (en sí), sino una finitud también sabida (para sí). La actividad ideal del sujeto de reflexionar sobre sí, conocerse, ser para sí y constituirse como un Yo, aunque es originaria, sólo llega a realizarse como tal, o sea, a ser conciencia real, si reconoce un límite y se contrapone a lo otro;<sup>18</sup> *el Anstoss*, el choque con el no-Yo, no es ciertamente su fundamento (en contra del materialismo o realismo trascendental), pero sí su *conditio sine qua non*. Esa originariedad (primer principio de la *Grundlage*) y esa finitud (segundo principio) son la contraposición básica que hacen posible el sistema y, por consiguiente, están presentes en todo él. Por fin, a los dos anteriores se añade un “tercer” principio, en el que se establece esta distribución entre el Yo y el no-Yo: el principio del **fundamento**. Este tercer principio consiste, en efecto, en la determinación de los dos primeros entre sí, de tal modo que, en él, el Yo limita el no-Yo. Ahora bien, antes de considerar al Yo como determinante, hay que verlo como un ponerse a sí mismo sin más, con lo cual, su actividad primera, por así decirlo, sería un volver hacia sí. Fichte considera que ambas orientaciones se exigen recíproca-

<sup>15</sup> FW (1971), I, 222/I, 2, 365. Véase también *Über den Begriff del WL*, § 7 (FW [1971], t. I, 77 = GA [1962], t. I/2, 147) y *Über den Unterschied* (GA [1962], t. II/3, 334). El sistema filosófico es como un *Bildungsroman*, al igual que el *Emilio* de Rousseau, el *Wilhelm Meister* de Goethe o, en clave poética, el *Heinrich von Ofterdingen* de Novalis.

<sup>16</sup> FW (1971) t. II, 628.

<sup>17</sup> Véase, por ejemplo, *Grundlage*, FW (1971), t.1, 265-266 = GA (1962), t. I/2, 400-407.

<sup>18</sup> “El Yo tiende a llenar la infinitud [o sea, toda la realidad, a ser sin límites]; a la vez tiene la ley y la tendencia de reflexionar sobre sí [para conocerse y ser para sí, sujeto]. Pero no puede reflexionar sobre sí si no está limitado, y en concreto en relación al impulso” (*Grundlage*, FW [1971], t. I, 288 = GA, [1962], t. I/2, 419). Véase también *Grundlage*, FW t. I, 271-278 GA (1962) t. I/2, 404-410. *Grundriss*, FW (1971), t. I, 359-362 = GA (1962), t. I/3, 166-169.

mente: toda salida del yo hacia lo otro está fundamentada en la reflexión del Yo sobre sí mismo y toda reflexión del yo como captando en sí la realidad supone que el Yo sale de sí y tiende a realizarse como Yo infinito que determina absolutamente el no-Yo. Pues bien, el esfuerzo hacia la reflexión y la tendencia a la infinitud subyacen a toda la actividad del Yo. Fichte entiende la relación entre ambas orientaciones como causalidad. Es preciso que la actividad por la cual el Yo reflexiona por sí mismo opere como causa de aquélla por la cual el Yo se orienta hacia un objeto, de suerte que surge la interacción entre el Yo y algo externo a él. Para Fichte, la interacción no supone que en el Yo se introduzca algo ajeno y, no obstante, el yo que pone el no-Yo se limita, por cuanto en la reflexión sobre su poner el no-Yo surge la conciencia de la limitación.

## II. LA ESENCIA DEL YO ES ACTIVIDAD

La autoposición del Yo como actividad que se pone de manifiesto ante sí misma, no está referida a ningún objeto, sino a sí misma, y, por ende, sujeto y objeto son en él la misma cosa. Así habrá de interpretarse la concepción fichteana de “intuición intelectual” o puro pensar de sí mismo: el Yo es actividad que piensa libremente, o, mejor aún, inteligencia cuyo ser consiste en actuar. De este modo, la inmediatez de la autoconciencia o intuición de sí no hace del sujeto fichteano una *res cogitans*, una sustancia aislada del mundo. El Yo sirve de fundamento a la intuición sensible y a la intelectual, dando cuerpo al *cogito* cartesiano, del mismo modo que al sujeto trascendental. Es cierto que esa inmediatez de la autoconciencia originaria tiene su aspecto monadológico, pero no en el modo de ser de la cosa. No es una inmediatez cerrada en sí misma, sino que abre: “La intuición intelectual también está ligada siempre con una empírica”, afirma Fichte, implícitamente contra Schelling.<sup>19</sup> “Yo me encuentro actuando en el mundo sensible. De ahí parte toda conciencia, y sin esa conciencia de mi actividad no habría autoconciencia alguna, [y a su vez] sin ésta, ninguna conciencia de otra cosa distinta de mí”. Esa inmediatez de la

<sup>19</sup> *FW* (1971), I, 464/I, 4, 217. Véase también Fichte, *WLNm*, 137 y 142. *Sittenlehre* (*FW* [1971], IV, 91 y 102 = *GA* [1962], I/5 94 y 102). “El Yo de las filosofías anteriores es un espejo, pero el espejo no ve [...]. El Yo de la Doctrina de la Ciencia no es un espejo, es un ojo [...] un espejo que se espeja a sí mismo [...] una imagen (*Bild*) para sí [...] es la esencia de la inteligencia [...]. Sobre el espejo se halla la imagen, pero él no la ve. [...] la inteligencia se hace imagen; lo que está en la inteligencia es imagen y, no otra cosa. Pero una imagen se refiere a un objeto; donde hay una imagen ha de haber algo que sea copiado (*abgebildet*). Así ha sido descrita también la actividad ideal, como un imitar (*Nachmachen*), como un copiar (*Nachbilden*). Si se admite una conciencia, entonces se admite también un objeto de la misma” (Fichte, *WLNm*, § 4, 54; véase también páginas 38-41, 48, más *GA* [1962], t. IV/2, 49).

autoconciencia originaria está siempre sintéticamente unida con el conocimiento de lo otro; sintéticamente, es decir, unidas y a la vez diferenciadas, pues en la confusión no habría conciencia. Si la apercepción trascendental en Kant es la conciencia que el sujeto tiene de estar conociendo el mundo: sólo por y en el acto de determinar objetivamente el mundo soy consciente de mí como lo determinante,<sup>20</sup> el sujeto trascendental es una unidad sintética, esto es, que ensambla lo diferente, y no una mera unidad analítica, donde sólo podamos encontrar lo idéntico. De igual modo, el deber moral nos liga de nuevo al mundo, que es donde hemos de configurar el sumo bien o reino de fines. Según Fichte,

Qué podría ser lo propiamente espiritual en el hombre, el Yo puro, absolutamente en sí, aislado y fuera de toda relación con algo fuera de él, esa cuestión no puede ser contestada y propiamente contiene una contradicción en sí misma. Es cierto que la proposición “el Yo puro es un producto del no-Yo” [...] expresaría un materialismo trascendental que es enteramente contrario a la razón. Pero es ciertamente verdad, y será rigurosamente probado en su momento, que el Yo nunca se hará ni podrá hacerse consciente de sí mismo sino en sus determinaciones empíricas y que esas determinaciones empíricas presuponen necesariamente algo fuera del Yo.<sup>21</sup>

La relación con el mundo le es constitutiva como condición indispensable.

En este sentido, al tiempo que el saber mismo se transforma en devenir y el sujeto trascendental toma conciencia de su libertad desde el nivel de la sensibilidad, no crea el mundo *ex nihilo*, lo que crea es la conciencia de él. La realidad del mundo le tiene que venir dada, presentada; no procede de él como la acción de su libertad, no está ónticamente “en” él, pero sí ha de ser “para” él,<sup>22</sup> o sea, algo elaborado o conocido idealmente por él. Eso significa también aceptar su limitación, el no ser toda la realidad, el hecho de que ni siquiera protagoniza enteramente su propia realidad. Kant conceptuó esto asumiendo en su sistema el esquema precrítico, empirista, de una afección por parte de las cosas, un esquema que provoca inevitablemente conflictos y distorsiones con

<sup>20</sup> Kant, *KrV*, B 157-158 nota.

<sup>21</sup> *FW* (1971), VI, 294-295/I, 3, 28. Para el tema en concreto de la relación intersubjetiva, no abordado aquí, véanse Reinhard Lauth, “Die transzendente Konstitution der gesellschaftlichen Erfahrung” en su libro *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski* (Hamburg: Meiner, 1989), 196-208; y una visión más crítica en Alois K. Soller, “Die Unbegreiflichkeit der Wechselwirkung der Geister”, en *Fichte-Studien* 6 (1994): 215-227.

<sup>22</sup> Fichte, *Sittenlehre* (*FW* [1971], t. IV, 14 = *GA* [1962], t. I/5, 34). En el Yo sólo hay relación real si él la elabora idealmente, y a la inversa, sólo la elabora y acepta la limitación si se ve obligado por la realidad (véase por ejemplo *Grundlage*, *FW* [1971], t. I, 188 = *GA* [1962], t. I/2, 336-337)

el modo de pensar trascendental, pues ¿cómo un objeto puede causar conciencia (sensación) y no meros efectos objetivos? O dicho en términos fichteanos, ¿cómo un fundamento real (*Real-Grund*) puede ser la causa de un fundamento ideal (*Ideal-Grund*)?<sup>23</sup> ¿Cómo el Yo puede sentirse limitado y atribuirse su sensación sin ninguna acción por su parte?<sup>24</sup> La aplicación aquí sin más de la categoría de causalidad convierte al Yo en cosa.<sup>25</sup> La actividad teórica en cuanto tal es meramente ideal, y todo lo estudiado en el § 4 de la *Grundlage* son acciones ideales mediante las cuales el Yo va configurando su conciencia, creando su contenido (materia) y forma; pero no la materialidad primaria del no-Yo como un Dios creador: “En mi Doctrina de la Ciencia, dice Fichte, atribuyo al ser finito una imaginación creadora, es decir, una facultad de crear absolutamente la materia; se entiende que la materia ideal, para la representación, pues para un ser finito no se puede hablar de otra”.<sup>26</sup>

Los principios y las leyes que rigen los procesos cognitivos se explican genéticamente por esta *Tathandlung* —literalmente “acción de hecho”, que se encuentra en la base de toda conciencia. El sujeto cognitivo y el objeto a conocer no pretenden ya alguna superioridad de un ser sobre otro, ni la prioridad que la racionalidad apriorística otorgada al primero y que la racionalidad empírica concedía al segundo. Gracias a esta actividad, se desarrolla la unión absoluta de sujeto y objeto; unión representada por el Yo en tanto que principio originario no condicionado. Como lo diría Jean-Christophe Goddard: “a la vez el sujeto de un acto y su producto, a la vez una acción y el efecto de una acción”.<sup>27</sup>

Sin embargo, la realidad del mundo no sería comprendida por un yo que se limitara a representar, que fuera meramente ideal, sino que él ha de ser **también** un yo real, actuante; sólo él puede **sentir** como real el límite que lo otro le pone. La realidad no es un problema simplemente teórico, sino propiamente práctico. La función que la cosa en sí tenía en el sistema kantiano se despla-

<sup>23</sup> *FW* (1971), I, 174/I, 2, 235. Véase también *FW* (1971), t.I, 187 = *GA* t. I/2, 336.

<sup>24</sup> *Ibid.*, *FW* (1971), t. I, 185; *GA* (1962), t. I/2, 334.

<sup>25</sup> *FW* (1971), t. I, 211 y 220 = *GA* (1962), t. I/2, 355-356 y 363, más Fichte, *WLn*, 165-166.

<sup>26</sup> *GA* (1962), I, 3, 213: Fichte, “Erklärung” (*GA*). “El mundo, el mundo dado y real, la *naturaleza*, pues sólo hablo de ella, tiene dos lados: es producto de nuestra limitación; [y a la vez] es producto de nuestro libre actuar, se entiende que de nuestro actuar *ideal* (no de nuestra acción efectiva real)” (Fichte, *Sittenlehre*, *FW* [1971], t. IV, 354 = *GA* [1962], t. I/5, 308). Véase también *Segunda Introducción* (*FW* [1971], I, 494 y 495 nota = *GA* [1962], I/4, 248 y 249 nota).

<sup>27</sup> Jean-Christophe Goddard, *La philosophie Fichtéenne de la vie. Le transcendantal et le pathologique* (París: Vrin, 1999), 60.

za en Fichte al ámbito de lo práctico bajo los términos de “no-Yo”, y de choque (*Anstoss*) producido por un no-Yo. El no-Yo no tiene un carácter positivo, pero tiene el carácter negativo de ser algo otro, esto es, un opuesto en general —o, como dice Fichte, la inteligencia está condicionada por este choque, el cual, sin embargo, es en sí totalmente indeterminado.<sup>28</sup> Puesto que el no-yo expresa solo lo negativo, algo indeterminado, este carácter le corresponde sólo por un poner del Yo.

De este modo, el Yo se pone como no puesto; el contraponer en general, el poner algo absolutamente indeterminado por el Yo es ello mismo un poner del Yo. En la *WL nova methodo* se completa esta explicación haciendo ver cómo la limitación del Yo es **a la vez** una autolimitación del Yo gracias a la cual él se abre al mundo: “También la limitación es originaria, tan originaria como la voluntad pura misma”.<sup>29</sup> No por eso es meramente imaginada, sino real, aunque de él haya de proceder enteramente la acción ideal capaz de aceptarla, ponerla en sí mismo y de comprenderla (idealismo). La limitación originaria del Yo es tan real como ideal; ambos aspectos parten también de él, pero para que la limitación sea real, lo otro distinto del Yo también ha de serlo.<sup>30</sup> En otras palabras, lo que el sujeto crea, también imaginativamente, no es la materialidad del mundo, sino su conocimiento e interpretación; pero además no con una imaginación arbitraria, empírica, sino regladamente, con una imaginación trascendental que “no se engaña, sino que proporciona verdad, y por cierto la única verdad posible”.<sup>31</sup> Esta imaginación “productiva” sería la identidad absoluta misma, representada como actividad que sólo pone el límite al poner el producto —y pone a la vez los opuestos en cuanto factores limitantes.

Toda esa creación ideal del Yo sirve justamente para reconocer asimismo su finitud y la realidad de lo otro, de modo que «la intuición intelectual está ligada también siempre con una sensible”.<sup>32</sup> Esto muestra que lo puramente subjetivo es una abstracción tanto como lo puramente objetivo; en otras palabras, que ni lo subjetivo ni lo objetivo exclusivamente colman la conciencia y

<sup>28</sup> Fichte, *Grundlage*, *FW* (1971), t. I, 127 ss.

<sup>29</sup> *FW* (1971), I, 163.

<sup>30</sup> Lo cual puede completar con esta afirmación de la *Sittenlehre*: “La resistencia no es mi actuar, sino su contrario; yo no la produzco, no produzco pues lo más mínimo de lo que en ella hay ni de lo que a ella pertenece” (Fichte, *Sittenlehre*, *FW* [1971], t. IV, 98 = *GA* [1962], t. I/5, 99).

<sup>31</sup> *FW* (1971), I, 227 Cfr., *GA* (1962), t. I/2, 369.

<sup>32</sup> *FW* (1971), I, 464. Fichte, *Zweite Einleitung* § 5 (Ver también *GA* [1962], t. I/4, 217). En la Dialéctica trascendental descubrimos que el concepto de mundo como totalidad es una simple idea regulativa (Kant, *KrV* A 408, B 434; A 684-685, B 712-713).

que la unidad de ésta presupone siempre una dualidad: el referir, un estar-contrapuesto. Lo que distingue así al idealismo fichteano es que la identidad que establece no niega lo objetivo, sino que pone lo subjetivo y lo objetivo en el mismo rango de realidad y certeza —siendo la conciencia pura y la conciencia empírica una y la misma—. En términos sartreanos, podemos decir que el Yo de la intuición intelectual fichteana consiste precisamente en esta “egoidad” impersonal, no subjetiva, a partir de la cual solamente puede formarse una instancia subjetiva y personal.<sup>33</sup>

Resumiendo: en el primer momento, correspondiente a la fase “pre-crítica”, Fichte llama normalmente “ser” a la cosa u objeto, distinguiéndolo de lo autoposición originaria del Yo o “*Thathadlung*”, que es acción sin substrato cósmico o *res*: “La esencia del Yo es actividad”.<sup>34</sup> En esta etapa, pocas veces denomina al Yo como el verdadero ser, al contrario de lo que hace el segundo Fichte, que afirma taxativamente: “El ser, en cuanto total y absolutamente ser, es algo vivo y activo en sí, y no hay otro ser que la vida: no es en absoluto algo muerto, parado e internamente quieto”.<sup>35</sup> Precisamente, al comienzo de la primera formulación de la *Doctrina de la Ciencia* aparece claramente el Yo como pura actividad de autoposición y, en cuanto tal, positiva y absoluta **realidad** (*Realität*), **fuelle** (*Quelle*) de toda otra realidad **para** el Yo,<sup>36</sup> el cual **es** por su mero ponerse.<sup>37</sup> Los conceptos de auto-posición, de actividad y de realidad son aquí perfectamente equivalentes e intercambiables. En este contexto, el ponerse a sí mismo, la identidad del sujeto y del objeto, es la actividad libre. La libertad no se circunscribe a una función reguladora de la razón, sino que se ve asociada a una tarea creativa, en tanto que principio de la génesis del pensamiento y de las cosas, de la experiencia sensorial, de las categorías del entendimiento y de las ideas de la razón. Causa del hombre mismo, ese extraño ser finito que “sabe” de lo Infinito.

<sup>33</sup> Cfr. Jean Paul Sartre, *La transcendence de l'Ego* (París: Vrin, 1965).

<sup>34</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>35</sup> Fichte (1091), I, 96-98, 108, 134, 278 y nota/I, 2, 259-261, 269, 293, 410 y nota

<sup>36</sup> *Grundlage* (FW [1971], t. I, 134 = *GA* [1962], t. I/2, 293). Véase también *FW* (1971), t. I, 138 *GA* (1962), t. I/2, 296.

<sup>37</sup> Ése es el contenido básico del § 1 de la *Grundlage*. Igualmente se diferencia entre ser absoluto (*absolutas Seyn*) y existencia efectiva (*wirkliches Daseyn*) (*Grundlage*, *FW* [1971], t. I, 278 y nota = *GA* [1962], t. I/2, 410).

## III. EL DESTINO DE SER LIBRE

La filosofía kantiana se encuentra en el origen de las filosofías que, desde un prudente distanciamiento crítico, la reconocen como fuente de sus propios principios. De la misma manera que, gnoseológicamente hablando, la “experiencia de la conciencia” hace saltar en ambas direcciones la clásica escisión entre sujeto y objeto, apuntando a una Identidad originaria de esos extremos en relación (recuérdese la “raíz común” kantiana), así también el *pensar práctico* humano corresponde a una Naturaleza a la que integra, y en la que se integra, convirtiéndola así, convirtiéndose a sí, en una “segunda naturaleza”: el ámbito ético, político, estético y religioso. Con esto llegamos a lo que podemos considerar el punto central de nuestro trabajo. Al inicio de la *Crítica de la razón práctica*, Kant escribe: “El concepto de la libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la **pedra angular** de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa”;<sup>38</sup> al tiempo que la *Crítica del Juicio* argumenta, “puesto que en último término todo el trabajo de nuestras facultades ha de dirigirse a lo práctico y unificarse allí como en su fin o meta”.<sup>39</sup> En este sentido, el primer principio real-ideal es la libertad. Aquí nos encontramos con un sujeto que no es mera acción ideal (lógico-trascendental) como el que vimos en la primera *Crítica*, sino también real. Y es principio de acción porque su realidad no es fenoménica, objetiva, heterónoma, sino autónoma. No un mero Yo pienso, ni un yo objeto (empírico), sino un Yo actúo o libre albedrío,<sup>40</sup> sabiendo que estos tres aspectos deben estar unidos sintéticamente.

Ahora bien, mientras en Kant, la naturaleza está sometida a una causalidad no compatible con la que caracteriza al hombre, en Fichte, la causalidad libre es un espacio sobre el cual se proyecta la necesidad de la naturaleza. Este espacio es el espacio de una presencia no espacial, de una existencia absoluta, factual, que constituye el contenido del pensar como experiencia existencial pura, no categorial —pre-categorial, puesto que ella funda el derecho de aplicar la categoría de realidad—, anterior a la distinción de lo interior y de lo exterior, fundamento no ontológico del saber, o, más aún, apertura “a flor de piel, de

<sup>38</sup> Kant, *Ak.-Auszg.* V, (1788) A4, 3-4. Véase también Kant, *KrV*, A 840, B 868.

<sup>39</sup> Kant, *Ak.-Auszg.* V (1790), B8, 206.

<sup>40</sup> Donde más claramente está expresada la identificación entre el libre albedrío y el “Yo actúo” en Kant es en la Introducción a *La metafísica de las costumbres* (*Ak.-Auszg.* VI, 226), sobre todo si se tiene en cuenta el origen del mal radical en la libertad humana (*Religión dentro de los límites de la mera razón*, Primera parte, III, IV y Nota general).

una pulsación vital”,<sup>41</sup> en la que pueda hacerse presente toda manifestación. Es sobre todo en este sentido en el que Fichte habla de intuición intelectual, que incluiría no solamente el “Yo pienso” kantiano, sino más aún el imperativo categórico.<sup>42</sup> En Fichte la libertad se intuye a sí misma; en Kant se postula, porque él toma normalmente el término “conocimiento” en el sentido restringido de conocimiento teórico, objetivo.<sup>43</sup> Sin embargo, también habla de conocimiento moral, y en ningún caso el postulado de la libertad, al contrario de los otros dos (el de la inmortalidad y el de Dios), nos traslada a algo trascendente: “Sólo el concepto de libertad permite que no tengamos que salir fuera de nosotros a fin de encontrar, para lo condicionado y lo sensible, lo incondicionado y lo inteligible”.<sup>44</sup> Por eso, nos dice el último párrafo de la *Crítica del Juicio*, el único concepto de lo suprasensible que demuestra su realidad en la experiencia es la libertad bajo leyes morales racionales.<sup>45</sup> La libertad moral, en consecuencia, es una acción consciente que se protagoniza a sí misma, una acción subjetiva responsable de sí, atribuible o imputable al sujeto como su origen (*imputatio, Zurechnungsfähigkeit*), en cuanto acción originaria que da principio a un ser.<sup>46</sup> Si Kant reflexionó preferentemente sobre la forma moral de esa acción, sobre la ley moral, Fichte lo hace también sobre su realidad, colocándola en el principio, como el supremo entre los primeros principios de toda la *Doctrina de la Ciencia*, en cuanto principio primero de realidad (*Realität*). “El Yo incluye, en la intuición y en el concepto de sí mismo, todo lo que es originario (pero nada es originario sino lo libre)”.<sup>47</sup> Porque el Yo es originariamente una realidad que sabe de sí, él comprende qué es realidad. Si sólo fuera pensamiento, mera idealidad, un Yo simplemente espectador, no podría ser limitado realmente (lo ideal es ilimitable) y no comprendería tampoco la realidad del mundo. Es esa acción real protagonizada la que sufre el límite, el

<sup>41</sup> Goddard, *La philosophie Fichtéenne de la vie. Le transcendantal et le pathologique*, 66.

<sup>42</sup> *Zweite Einleitung* §§ 5-6, sobre todo *FW* (1971), t. I, 466 y 472 = *GA* (1962), t. I/4, 219 y 225.

<sup>43</sup> Podríamos ver en Kant una última substancialización de la libertad al ser conceptuada como cosa en sí (véase por ejemplo *Crítica del Juicio*, Introducción 11; *Ak.-Ausg.* V, 175). La libertad sería también un objeto, sólo que no intuible, fenoménico. A esa misma cosificación tiende el postulado de la inmortalidad.

<sup>44</sup> Kant (1788), A189 (*Ak.-Ausg.* V, 105).

<sup>45</sup> Kant, § 91 (*Ak.-Ausg.* V, 474).

<sup>46</sup> En contraposición a la cosa, “*persona* es aquel sujeto cuyas acciones son susceptibles de una imputación” (Kant, *La metafísica de las costumbres*, *Ak.-Ausg.* t. VI, 223; véase también página 227).

<sup>47</sup> *FW* (1971), IV, 38/I, 5, 52.

choque (*Anstoss*) con la realidad de lo otro que le pone la tarea de comprender su finitud; es ella la que se autolimita al actuar de una determinada manera.

Más aún, de ella procede el proyecto teórico de conocer objetivamente el mundo, ligándose así las dos *Críticas* kantianas; de ese modo se establece una unidad sintética entre ellas, no sólo en el objetivo final de sus esfuerzos, sino también en el inicio de las acciones subjetivas que describen. Con esto se cumple el proyecto kantiano de que la libertad sea la piedra angular de todo el sistema de la filosofía. Esta dependencia o subordinación de lo teórico a lo práctico queda especialmente captada en la segunda redacción de la *Doctrina de la Ciencia, la Doctrina de la ciencia nova methodo*:

La intuición de lo real sólo es posible mediante la intuición de un actuar real del Yo; por tanto, toda experiencia parte del actuar [...]. La experiencia se relaciona con un actuar, los conceptos surgen por un actuar y sólo existen para el actuar, sólo el actuar es absoluto. Kant no diría que la experiencia es absoluta, él insiste en el primado de la razón práctica, sólo que no ha convertido de manera decisiva a lo práctico en fuente de lo teórico.<sup>48</sup>

Únicamente hay pensamiento donde hay libertad; pero también a la inversa.<sup>49</sup>

De este modo, Fichte resuelve las aporías aparentemente insolubles de la razón teórica, en el ámbito de la razón práctica. El porqué de la existencia del mundo es, en definitiva, una razón de orden moral. Hay que concebir el mundo de las cosas como una producción del yo, encaminada a un fin práctico: a hacer posible la moralidad del ser racional. El mundo deviene escenario de la acción moral, material sensibilizado del deber, campo de ejercicio en el que el yo se prueba y plenifica. Ya en su *Sistema de la doctrina moral (Sittenlehre, 1798)*, Fichte define a la moralidad como reconquista del yo íntegro, como impulso hacia la libertad desde la libertad. La acción de la libertad no tiene otro fin que la misma libertad. La libertad no es un estado, sino una tarea. Ser libre es el destino más interior del hombre. El contenido de la ley moral sólo puede consistir en la realización de este destino: llegar a ser verdaderamente libre. Esto, a

<sup>48</sup> J. G. Fichte, *Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie* (Stuttgart: Reclam, 1982), §5,60-61. Véase el contexto en páginas 60-62 y también 49-50, 174 ss, 183. *Grundlage, FW* (1971), t. I, 262-264, 267, 277-278, 294-295, 320 = *GA* (1962), t. I/2, 398-399, 401, 410, 424, 445. *Grundlage des Naturrechts* (*FW* [1971], t. III, 20-22 = *GA* [1962], t. I/3, 331-333). *Sittenlehre* (*FW* [1971], t. IV, 163 ss = *GA* [1962], t. I/5, 152 ss).

<sup>49</sup> Véase, por ejemplo, *Grundlage* (*FW* [1971], t. I, 277-278 = *GA* [1962], t. I/2, 410).

su vez, sólo es posible, si la acción se cumple renunciando a todos los fines externos a favor del fin del propio yo.

Ahora bien, no se llega a ser libre, sino ejerciendo la libertad. La acción, la actividad, se convierte así en el valor ético fundamental. Lo cual no significa construir una ética puramente “interior”: la conciencia moral es tanto individual como supraindividual, ya que el impulso del otro hacia la libertad es para ella ley en la misma medida en que lo es el suyo propio. Es decir, el individuo forma parte de una comunidad ética en la que la libertad se realiza en la reciprocidad de sus acciones. De ahí se sigue que la realización de la libertad a la que tiende el acto moral, no puede ser meramente la realización de mi libertad. Yo sólo soy libre en la medida en que los otros también lo son. Lo cual significa, en concreto, el libre desarrollo de la humanidad, la libertad de todos.<sup>50</sup> Brevemente, la fase interna de la realización de la libertad no es exactamente una progresión, sino una conversión, siendo en ella que se consuma la teoría de los dos mundos, y por lo tanto, la destinación trascendental del hombre; en este contexto, la existencia suprasensible de la justicia es **actual** y no una mera posibilidad de realización en una vida futura. A su vez, la libertad no es solamente la actividad singular de un individuo aislado. Su aspecto exterior tiene que ver con el ejercicio del derecho que rige un espacio común, intersubjetivo. Como la *Sittlichkeit* hegeliana, la *Sittlichkeit* fichteana tiene un carácter omnicomprendivo, más social que político.

<sup>50</sup> El enfoque abierto acerca de la noción de “intersubjetividad” en su estudio del Derecho natural, en los *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, Jena und Leipzig, bei Cristian Ernst Gabler, 1796 (*Fundamentos del Derecho natural según los principios de la doctrina de la Ciencia*) convierte a Fichte en el principal antecedente de una categoría central para la comprensión de la filosofía práctica posterior. Los párrafos 1-6 del primer capítulo constituyen el primer tratamiento en el pensamiento occidental, sorprendente por la profundidad con que se tematiza, de la textura de la intersubjetividad. Los atisbos sobre la función del tú o el mundo interpersonal, que aparecen entonces, según hoy conocemos, por parte de Jacobi, Hölderlin o Novalis, sólo son acercamientos intuitivos de algo que implícitamente recorre el ambiente y que sólo Fichte supo tematizar. La referencia a la doctrina moral fichteana tiene lugar ante todo en el contexto de la discusión actual respecto a la teoría de la interpersonalidad que allí se desarrolla. A partir de ella no pueden establecerse solamente vinculaciones con una fenomenología del mundo social y con una teoría del sí mismo y con una teoría del sí mismo social (Schütz) sino que también se encuentran los puntos de contacto para la explicación de la acción y razón comunicativas. Cfr. Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Tomo II: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft* (Frankfurt/M, 1973) (tr. de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill, *La transformación de la filosofía*, II: “El a priori de la comunidad de comunicación” [Madrid: Taurus, 1985]).

## CONCLUSIÓN

Todo giro brusco en la forma de hacer filosofía tiene sus consecuencias inevitables allí donde la filosofía debería acreditarse, a saber, en la precisión, rigor y profundidad de los conceptos. Y esto de dos formas aparentemente diferentes, pero de hecho obedientes ambas a la misma actitud de base. Las dos se pueden observar en Fichte. El primer momento, correspondiente a la fase pre-crítica, en el que cabe discernir eso que se ha dado en llamar la “radicalización de la filosofía kantiana”, cede su paso al segundo coincidente con el período de Jena y marcado a la vez, por el gran esfuerzo de sistematización y de culminación de la filosofía en el dominio de la acción y de la reabsorción de la política y de la religión en el mundo ético-jurídico. En el “segundo Fichte”, se descubre una flexibilización de los conceptos, comprendidos ahora como herramientas retóricas. Estas dos posiciones son convergentes por cuanto obedecen a una misma convicción central: iluminar los rasgos del saber en orden a una praxis moral fundada en la libertad. De este modo, se puede considerar al sistema fichteano como “sistema de la libertad”, expresión utilizada por el propio Fichte en una frase frecuentemente citada: “Mi sistema es el primer sistema de la libertad”.<sup>51</sup>

Pero esta afirmación no debe hacernos olvidar que la entrada en el sistema implica un momento no reductible al sistema. La inteligencia se encuentra encerrada en límites incomprensibles; autolimitarse es para ella una ley incomprensible. Ahora bien, precisamente la incomprensibilidad de la oposición de la conciencia común es lo que la estimula a la especulación; pero la incomprensibilidad permanece en el sistema por medio del límite puesto en la inteligencia misma y disolver los límites de este círculo es el único interés de la necesidad filosófica. En este contexto, si el sistema de la filosofía se propone ser una reflexión sobre el saber, sobre un saber que sabe acerca de lo real y no es mera ficción, el primer momento del que parta ha de ser una acción que dé cuenta de los dos, que sea saber y realidad. Pero no ha de ser “saber y realidad” de una manera yuxtapuesta, sino íntimamente ligados entre sí, o sea, una realidad que sostenga al saber en el ser, que le dé fundamento ontológico, dirección y sentido a la idealidad del saber<sup>52</sup> y, por otra parte, un saber gracias

<sup>51</sup> GA (1962), III, 2, 298.

<sup>52</sup> “La actividad ideal no tiene en sí misma el fundamento de su estar determinada, como la real; ella es, por tanto, quieta (*ruhend*). El fundamento de la actividad ideal se halla en la real, que ella tiene ante sí [...]. La actividad ideal sería, según eso, producto de la capacidad práctica, y la capacidad práctica sería el fundamento existencial (*Existenzialgrund*) de la ideal” (Fichte, *WLn*, 48 y 49). El interés de la razón es en último término práctico, decía Kant (*Crítica de la razón práctica*, “Dialéctica” III, A 219; *Ak.-Ausg.* t. V, 121).

al cual esa realidad sea originariamente protagonizada y sepa de sí como tal realidad originaria y libre (conciencia moral). Eso hace que, por último, ambas cosas lo sean para el Yo, para nosotros, de modo que podamos hablar de ellos con fundamento. A ese momento de unión, punto “sobre el que descansa toda mi doctrina”, es a lo que Fichte llama *Thathandlung* o intuición intelectual<sup>53</sup> en cuanto unidad de sujeto y objeto, es decir, de saber y realidad originarios, pues aquí el término “objeto” está tomado en otro sentido y no significa una cosa más del mundo, sino que es algo real, la realidad de la actividad práctica.<sup>54</sup>

En efecto, según Fichte, si se contraponen la libertad de la actividad limitante como autoponerse y oponer, entonces la libertad está condicionada, lo que no debe ser. Si asimismo se pone la actividad limitante como una actividad de la libertad —tal como antes autoponerse y oponer fueron puestos ambos en el yo—, entonces la libertad es la identidad absoluta, pero contradice su manifestación, la cual siempre es algo no-idéntico, finito y no-libre. La libertad no logra en el sistema producirse a sí misma; el producto no se corresponde con el productor; el sistema, que proviene del autoponer, conduce a la inteligencia a su condicionamiento condicionado a través de una serie indefinida de finititudes sin restablecerla en ellas y a partir de ellas. En virtud de la unidad originaria de sujeto-objeto, en la cual la actividad real y la actividad ideal son una sola y misma cosa, el sentimiento de existir como inmediata experiencia de la libertad se transfigura en el sentimiento de no ser más que lo que se *debe* ser, en el interés y esfuerzo infinitos a determinarse absolutamente en orden a una apropiación de una determinación originaria e inaugural de la humanidad para devenir consciente y libre. La actividad pura se hace aquí presente —entre lo consciente y lo no consciente— como una tendencia, una pulsión, que al determinarse viene a limitarse, persistiendo a través de sus reformulaciones bajo la forma de una inclinación nunca satisfecha, profundizando en nosotros el deseo de lo Absoluto como tarea moral.

Se trata, en síntesis, de una elección: “Qué clase de filosofía se elija depende de qué clase de hombre se sea: pues un sistema filosófico no es un ajuar

<sup>53</sup> “El sujeto absoluto, el Yo, no es dado por la intuición empírica, sino puesto por la intelectual” (Fichte, *Reseña de “Enesidemo”*, *FW* [1971], t. I, 10 = *GA* [1962], t. I/2, 48). El Yo “es a la vez lo que actúa y el producto de la acción, lo activo y lo producido por la actividad; acción (*Handlung*) y hecho (*That*) son una y la misma cosa; y por eso el Yo *soy* es expresión de una *Thathandlung*, y además la única posible” (*Grundlage*, *FW* [1971], t. I, 96 = *GA* [1962], t. I/2, 259).

<sup>54</sup> “Objetivo tiene 2 significados, 1º, en oposición con la actividad ideal, es la actividad práctica; 2º, en oposición a todo el Yo, es el NoYo” (Fichte, *WLM*, 63).

muerto, a rechazar o admitir según plazca, sino que está vivificado por el alma del hombre que lo posee”.<sup>55</sup> El fundamento que confiere necesidad a la experiencia no puede hallarse a su vez en la experiencia, sino “fuera” de ella (y a eso apuntaría, según Fichte, el *a priori* kantiano). Ahora bien, sólo hay dos fundamentos posibles: el “ser” o el “obrar”. Por el primero se remite la causa de las representaciones a una cosa en sí, incognoscible, y por la que estaríamos absolutamente determinados (pues que las representaciones son *nuestras* representaciones). Ese sistema conduce al **dogmatismo** y al fatalismo (con lo cual da astutamente Fichte la razón a Jacobi, pero sólo por lo que se refiere a la filosofía dogmática). Por el segundo, se **deducen** (o sea, se “ponen” o “fundamentan”, no se producen, ni menos se “crean”) las representaciones a partir de la actividad **libre** del “Yo”, de modo que esa determinación (esa necesidad al pronto sentida) se torna **autodeterminación** y autonomía. Tal el sistema del idealismo. “Obrar no es ningún ser, y ser no es ningún obrar”<sup>56</sup> *Tertium non datur*.

Sin embargo, esta elección no es irracional (al contrario, sólo de un lado está la **razón**, la razón **práctica**, a cuyos intereses supremos ha de subordinarse toda teoría): la actividad reflexiva del hombre **muestra** desde luego su primacía (pero todavía no da pruebas de ello; de la “acción de hecho” se tiene **intuición**: algo inmediato, todavía no “puesto” o fundamentado). Ciertamente, el dogmático piensa. Pero su pensar es derivado de un previo y ciego **actamiento**. En cambio, en el pensar del hombre libre se reconoce una espontaneidad que no se contenta con ningún dato. Por eso, la piedra de toque de la *Doctrina de la ciencia* es:

que el concepto del ser no sea visto en absoluto como un concepto primero y originario, sino meramente como *derivado*, y derivado mediante la oposición de la actividad; o sea, que sea considerado como un concepto *negativo*. Lo primero positivo para el idealista es la libertad; el ser es para él mera negación de lo primero.<sup>57</sup>

Debe insistirse en que esa **libertad**: la “acción de hecho”, al inicio se **intuye**: es una **consciencia** inmediata del pensar, no un “pensar del pensar”. Fichte no abandona nunca (ni siquiera en el período jenense) el plano de la **consciencia finita**, instalada en la tensión hacia el saber del Absoluto, y no cómo ubicada en éste, para desde allí deducir la realidad: el “Yo” absolutamente libre no existe —en el período de Jena— ni existirá jamás: es un **ideal** o

<sup>55</sup> (*Erste Einl.*; *FW* [1971], I, 434).

<sup>56</sup> *Zweite Einl.*; *FW* (1971), I, 461; cf. también I, 425s.

<sup>57</sup> *O. c.*; *FW* (1971), I, 498s.

“postulado” de la razón teórico-práctica. O bien, dada la primacía de la razón práctica, un “imperativo”, que podría formularse así: obra **como si** todos tus actos pudieran ser absolutamente imputados a tu voluntad libre, sin intervención alguna de las circunstancias. De lo que concluye así mismo Fichte “que la libertad del actuar proceda sólo de la libertad de pensar”.<sup>58</sup>

Diana López  
Universidad Nacional del Litoral  
Dirección: San Martín 1913  
(3016) Santo Tomé - Santa Fe  
E-mail: dianalopez@bionik.tv

Recibido: 31 de enero de 2011  
Aceptado: 21 de febrero de 2011

<sup>58</sup> Fichte, *WLnM*, 114.