

La deducción del imperativo categórico en la ética de Fichte

RAMON COLETES CAUBET¹

Resumen

El artículo investiga la cuestión de la validez moral, analizando primero la explicación kantiana de la estructura moral *a priori* que permite entender la posibilidad de la ley moral como *factum* de la conciencia, para a continuación, aclarar el sentido de su deducción genética en Fichte. Se exponen los supuestos lógicos de la Doctrina de la Ciencia, así como el método de la reflexión abstractiva que usa el filósofo para deducir genéticamente la ley moral desde el principio del Yo. Esta exposición permite destacar los aspectos más originales de la fundamentación fichteana de la moral.

Palabras clave: Filosofía trascendental, ética, principio moral, deducción genética, validez moral.

The Deduction of the Categorical Imperative in Fichte's Ethics

Abstract

This paper investigates the question of moral validity. First, it analyzes the Kantian explanation of the *a priori* moral structure that allows us to understand the possibility of the moral law as a *factum* of conscience. Next, it makes clear the sense of its genetic deduction by Fichte. The logical assumptions of the Doctrine of Science are exposed, and the method of abstractive reflection as the tool used by the philosopher to genetically deduce the moral law from the principle of the Self. This exposition makes it possible to highlight the most original aspects in the Fichtean foundation of morality.

Keywords: Transcendental philosophy, ethics, moral principle, genetic deduction, moral validity.

¹ Societat Catalana de Filosofia – IEC, España. Contacto: racocau@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-9703-2020>. Este artículo está dedicado a la memoria de Jacinto Rivera de Rosales. Se ha seguido su traducción para los textos de la *Ética* de Fichte; el resto de los textos se han traducido directamente teniendo en cuenta las traducciones existentes. Para las obras citadas, se han usado las abreviaturas: *KrV* (*Crítica de la razón pura*), *KpV* (*Crítica de la razón práctica*), *GMS* (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*); y de Fichte: *GA* (edición completa de la academia bávara de las ciencias), *FW* (edición de las obras a cargo de I. H. Fichte). Las obras de Kant se citan de acuerdo con la edición crítica de la Academia de Berlín y también se añade paginación con las siglas de sus ediciones (A/B), tal como se encuentra por ejemplo en la *Werkausgabe* de W. Weischedel.

1. Introducción

En este artículo se establece una comparación entre ciertos aspectos de la fundamentación de la moral en Kant y en Fichte. Es interesante previamente aclarar algunos puntos sobre cómo se lleva a cabo tal comparación y lo que se trata o no se trata en ella para así entender mejor el enfoque que se toma en él, pues sin lugar a duda toda interpretación presupone cierto punto de vista e implica tomar ciertas decisiones, de lo cual hay que ser consciente para evitar en lo posible los sesgos que pueden comprometer su aceptabilidad.

Tradicionalmente se han entendido el pensamiento de Kant y el de Fichte como pertenecientes a esferas radicalmente distintas y opuestas. Por un lado, Kant es el pensador que con su crítica pone fin a los debates de la Modernidad sobre las grandes cuestiones de la metafísica —y en concreto a toda la corriente racionalista continental—, dando un nuevo fundamento a la objetividad del conocimiento científico dentro de los límites impuestos por la experiencia posible. Por otro lado, Fichte se ha considerado el primer representante de una nueva forma de hacer filosofía conocida como Idealismo Alemán² que, aunque se inspira en el pensamiento crítico kantiano, no respeta sus limitaciones, pues rechaza aspectos esenciales del proyecto kantiano como el concepto de cosa en sí. Ciertamente, Fichte mantuvo una agria polémica con el kantiano C. K. E. Schmid (Frank, 1997) y el propio Kant marca finalmente distancias con Fichte cuando declara públicamente que su sistema es totalmente insostenible (*Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*, Ak XII, 396–397). La elaboración de la edición completa de las obras de Fichte ha matizado la profundidad de tal diferencia en especial en lo que respecta a la visión que el propio Fichte tiene de su filosofía como partícipe en el proyecto común de lo que podemos denominar *filosofía transcendental*,³ y que busca completar la tarea pendiente de construcción de un sistema de filosofía acorde con las limitaciones impuestas por la crítica kantiana, emprendiendo una fundamentación más profunda de sus principios en la conciencia.⁴

² Sólo recientemente se ha empezado a tratar el pensamiento de Fichte de forma sustantiva, y no como simple eslabón entre Kant y Hegel (Turró, 2019).

³ Una lectura de Fichte desde el punto de vista de un transcendentalismo de corte kantiano que inicia Lauth (1965, 1971) y que siguen autores como B. Navarro (1975) o M. J. Siemeck (1984).

⁴ En esta última línea de interpretación destaca especialmente D. Henrich para quien, con esta radical búsqueda del fundamento en la conciencia, Fichte consigue superar la “teoría de la reflexión” moderna (1967, p. 9).

Beiser resume bien esta posición cuando afirma que, frente al idealismo absoluto de Schelling o Hegel, el idealismo crítico o formal de Kant y Fichte

sostiene la realidad empírica de los objetos en el espacio, limita el papel del entendimiento a proporcionar la forma de la experiencia, y postula cierta realidad independiente de la materia de la experiencia, sea una cosa en sí o cierto “freno” u “obstáculo” [*Anstoss*] (2002, p. 3).

A partir de la lectura de los textos de Kant y de Fichte, el presente artículo explora tal continuidad en el ámbito de la fundamentación de la moral, y desde esta hipótesis examina en qué consiste la originalidad de Fichte respecto a Kant. Se prioriza una lectura conciliadora, destacando aspectos que permiten tender puentes, aun asumiendo diferencias entre ambos autores que se destacan brevemente a continuación.

En primer lugar, la fundamentación de Fichte presupone que Kant llega a ciertos resultados que se basan en hechos que son incuestionables, pero que necesitan de una justificación. Como se expone en el artículo, Fichte entiende esta justificación como la exposición de la génesis de tales hechos a partir de unos principios superiores de evidencia incuestionable. En el caso de la filosofía moral de Kant, la afirmación de la ley moral como *factum* de la razón prueba para Fichte la necesidad de una fundamentación que vaya más allá de la constatación de tales hechos incuestionables de la conciencia y busque su origen en una actividad originaria de la misma. Esta lectura fichteana es controvertida si abandonamos la hipótesis continuista, tal como lo demuestra el debate contemporáneo precisamente sobre la interpretación del papel del *factum* en la fundamentación moral kantiana.

La amplia literatura kantiana sobre este problema ha propuesto una gran variedad de interpretaciones posibles sobre el *factum* de la razón (Wolff, 2009, p. 511): como un hecho [*Tatsache*], como “acto” [*Tat*] comprobado en términos jurídicos e incluso como un contrasentido [*Unding*]. En la literatura más reciente se han propuesto interpretaciones vinculadas con las pruebas de tipo científico, como parte de un experimento mental según el modelo de la química (Ware, 2014) o de un postulado en geometría (Wolff, 2009), o como prueba de que Kant es un intuicionista moral (Schönecker, 2013). A estas interpretaciones hay que añadir todavía la de ser el hecho *a priori* de la

manifestación de la propia razón en la conciencia (Henrich, 1973), un sentido que también tiene afinidad con la interpretación propuesta en este artículo: el *factum* es un hecho que expresa la espontaneidad absoluta de la razón como legisladora. A pesar de su diversidad, todas estas concepciones parecen compartir que el hecho de la razón del que habla Kant es una forma privilegiada de conciencia inmediata de la autoridad de la razón en la conciencia del agente moral, tal como lo expresa Allison: “la conciencia de la ley moral como gozando de suprema autoridad o, de forma equivalente, la conciencia del imperativo categórico” (2020, p. 372). Como veremos, Fichte no cuestiona la existencia de esta conciencia, pero entiende que de ella debe darse una explicación filosófica satisfactoria.

Un problema común en la filosofía trascendental consiste en hacer comprensible la finitud de la conciencia. Para ambos pensadores, el sujeto es una conciencia finita, pero esta finitud se entiende de forma distinta en uno y en el otro, comprensión que tiene consecuencias en sus respectivas fundamentaciones de la normatividad moral. Por ejemplo, la explicación de Kant de la coerción que experimenta el sujeto por el imperativo moral tiene su justificación en la dualidad que el propio sujeto presenta entre su sensibilidad empírica y su racionalidad nouménica o inteligible. Fichte desplaza el problema hacia una tensión entre un sujeto inteligible o Yo, y un No-Yo que se le opone. El Yo práctico es Yo, libertad, pero a la vez tiene como condición de su conciencia el límite de la necesidad natural que le impone el No-Yo. El problema es ver hasta qué punto el Yo práctico en su interacción con el No-Yo está determinado causalmente *en general* por la legalidad natural, más allá del caso particular del influjo que tienen en él la costumbre, las inclinaciones, etc. Es este carácter de necesidad versus libertad lo que destaca en el planteamiento de Fichte, que busca integrar satisfactoriamente ambos aspectos en su explicación de la obligación moral.

El presente artículo desarrolla con cierto detalle el método que usa Fichte para su análisis de la moral. Esto permite un mejor seguimiento del desarrollo de la argumentación fichteana, porque ambos, el método y su aplicación efectiva, se iluminan y clarifican mutuamente. Esto es posible porque Fichte, ante las dificultades de comprensión de su obra, se ve obligado a exponer una y otra vez su forma de proceder (dificultades que aun representan un reto para el lector contemporáneo). Respecto al método de Kant previo a la fundamentación de la moral, este artículo da algunas

indicaciones procedimentales, que se consideran suficientes para su propósito. Porque, en definitiva, la cuestión central es la validez de las normas morales y la justificación *a priori* de los principios en los sistemas morales, todo ello en el marco de la conciencia como característica común de la filosofía trascendental, analizando en especial la fundamentación del principio de la moralidad en la *Ética* de Fichte como respuesta a su lectura de Kant, que le convencerá de ciertas limitaciones teóricas a las que trata de dar respuesta.

2. La cuestión de la validez en la filosofía trascendental de Kant y Fichte

Este artículo sigue el siguiente principio hermenéutico: el asunto que interesa a la filosofía trascendental de Kant y Fichte es la explicación de la validez, es decir, de la objetividad de nuestros enunciados en el ámbito del conocimiento y la normatividad de nuestras máximas de actuación en el ámbito de la ética. Ambos pensadores aspiran a llevar a la conciencia los fundamentos de nuestra capacidad para distinguir entre verdadero y falso, o entre una acción moralmente buena y una acción moralmente reprobable. Además, buscan el fundamento en el propio sujeto que juzga o decide, y deben hacerlo sin caer en un subjetivismo relativista.

El subjetivismo limita lo verdadero o lo bueno a lo que es válido según el punto de vista de un individuo o de un grupo. Su superación aspira a llegar a principios objetivos tanto en el conocimiento como en la ética. “Objetivo” es lo que todo el mundo sin excepción debe aceptar como válido, y tiene las características de ser universal y necesario, pues vale para todos los seres racionales (*GMS*, prólogo, viii–ix; Ak IV, 389).

El problema de la validez consiste pues en cómo explicar el tránsito de lo subjetivo, que es particular y contingente, a lo objetivo, que es universal y necesario. En el uso teórico de la razón tiene lugar en el paso de la opinión (yo creo que algo es de una determinada manera) al saber (yo sé que efectivamente es de esa manera) (*KrV*, A822/B850; Ak III, 532–533). En el caso de la filosofía práctica, que es el asunto que nos interesa, la cuestión de la validez debe explicar el paso de las máximas de conducta individuales y subjetivas a los deberes (*KpV*, A37; Ak V, 20). Este tránsito puede entenderse también como el paso del querer hacer una acción al tener que querer hacerla, sin el cual se hace incomprensible el hecho de la normatividad en la moral.

Pues si lo correcto viene determinado por los gustos y preferencias individuales, que es lo que el sujeto de hecho ya quiere, resulta entonces absurdo hablar de obligaciones. Se evita con este tránsito un relativismo subjetivista que contradice la propia posibilidad de la moral como conjunto de derechos y deberes comunes que posibilitan un orden moral.

De acuerdo con lo que Kant denomina el giro copernicano en filosofía, la pregunta por la validez es una pregunta que nos interroga por una estructura permanente en la conciencia del sujeto que enuncia o decide, estructura que Kant califica de *a priori* y que hace posible la distinción entre lo correcto o lo incorrecto en el ámbito del conocimiento y en el de la moral, o sea, es el fundamento de su validez. Es en el *a priori* de la conciencia donde hay que buscar por tanto la respuesta a la pregunta por la validez.

3. El principio moral según la filosofía trascendental de Kant

A continuación, presento el desarrollo de la investigación del *a priori* que lleva a cabo Kant para explicar el hecho de la normatividad en la moral. Kant propone observar qué hace internamente la voluntad cuando se decide a hacer una acción. Esto significa que hay que emprender un análisis de este complejo fenómeno para encontrar, mediante la reflexión trascendental (*KrV*, B317; *Ak III*, 215), el elemento *a priori* buscado, localizar en qué facultad tiene su origen, hacer comprensible cómo garantiza la validez en la moral y finalmente ver su aplicación como criterio de moralidad.

El concepto de voluntad de un ser racional se convierte así en el concepto capital de la filosofía práctica. Kant lo define de la siguiente manera: “todos los seres racionales, en tanto tienen en general una voluntad, es decir, una facultad para determinar su causalidad por medio de la representación de reglas” (*KpV*, A57; *Ak V*, 32; *GMS*, BA37; *Ak IV*, 412).

En esta definición se vinculan sintéticamente dos aspectos. Por un lado, la voluntad se determina a actuar causalmente de determinada forma, es decir, a producir unos efectos concretos en el mundo de los fenómenos. La voluntad tiene así una realidad. Además, hay un aspecto reflexivo, puramente cognitivo: la determinación viene producida por el hecho de que el sujeto se representa una regla, o sea, una norma o ley, que regula su acción. Al sujeto no puede atribuírsele la responsabilidad moral de una acción si no puede saber (es decir, si no tiene una representación de) porque actúa como lo hace, pero

tampoco si a pesar de poder distinguir entre lo que está bien y está mal, no puede actuar según esta representación. Por lo tanto, la volición no es únicamente un acto de reflexión o representación como el pensamiento teórico. La representación debe mover la voluntad a querer hacer una acción, debe disponerla hacia la acción efectiva como su fin.

Es importante determinar cuál de los elementos que constituyen la representación de la regla funciona en cada caso como fin para la acción. En toda representación hay que distinguir una materia y una forma. Por un lado, las necesidades del individuo aparecen en la conciencia en forma de inclinaciones hacia la acción (*KpV*, A214; *Ak V*, 118; *GMS*, BA38, nota al pie; *Ak IV*, 413–414), que ‘inclinan’ la voluntad en un sentido, pero no la determinan completamente; es decir, el ser humano puede decidir no seguirlas. Estas inclinaciones tienen siempre como fin la existencia de un objeto constatable por medio de nuestra sensibilidad. La realidad del objeto es lo representado en la regla como fin de la acción, es decir, la materia (*KpV*, A38; *Ak V*, 21) de esta representación (lo deseado). Por otra parte, la representación apremia a actuar de una determinada manera por el carácter general de la regla “*para la voluntad de todo ser racional*” (*KpV*, A35; *Ak IV*, 401) al margen de su sensibilidad, que incluye la voluntad del individuo particular. Este carácter puramente formal de la regla es en este caso aquello representado como fin y lo que mueve a la acción como “representación de la ley en sí misma” (*GMS*, BA16; *Ak IV*, 401).

Ambas formas de conciencia son posibilidades de decisión para la libertad de la voluntad o libre albedrío (*KpV*, §5, A52; *Ak V*, 28–29). Los organismos irracionales no son libres: aquello que para los seres racionales son inclinaciones que se representan en su conciencia sólo como una posibilidad para su libertad, para los animales son instintos —*Instinkt* (*GMS*, BA5; *Ak IV*, 395) o *Naturinstinkt* (*GMS*, BA7; *Ak IV*, 396)—, es decir, fuerzas de la naturaleza en forma de actos reflejos o automatismos, que determinan su conducta completamente y sin alternativa. Estos seres carecen de voluntad, pues no pueden actuar por la representación de leyes, sino sólo por las leyes mismas; es decir, actúan sometidos a las leyes naturales.

De estos dos elementos de la representación de la regla, Kant examina cuál de ellos, su materia o su forma, permite explicar la validez en la moral. Para empezar, se pregunta si la representación de la existencia del objeto puede ser exigida en una norma práctica y constituir el deber moral. ¿Por qué

un sujeto puede querer la existencia de un objeto, es decir, sentirse inclinado hacia él? La respuesta sólo puede venir del carácter finito del ser humano que lo convierte en un ser necesitado [*bedürftig*] (*KpV*, A46, segunda observación; *Ak V*, 25). Esta finitud se expresa fenoménicamente como dependencia del ser humano de todo aquello que necesita para su subsistencia y que percibe a través de su sensibilidad, que es la que determina el fin de la acción. En presencia de determinadas sensaciones el sujeto experimenta placer o dolor según características empíricas que varían de sujeto en sujeto, y que determinan la idiosincrasia física y mental de un individuo. Hay así ciertas sensaciones que producen en él un sentimiento de placer, y las experimenta como agradables, y otras que producen un sentimiento contrario, que experimenta como desagradables [*Gefühl der Lust und Unlust*]. La facultad del individuo que lo mueve a perseguir lo placentero y a rechazar lo doloroso es la facultad de desear [*Begehrungsvermögen*], vinculada pues necesariamente a su sensibilidad. De forma natural, la voluntad quiere siempre lo perceptible, que es un objeto concreto de la experiencia, y lo quiere movida por el deseo.

Se trata de una exigencia condicionada por la sensibilidad propia del sujeto y por ello la norma práctica resultante es un imperativo hipotético: si quieres conseguir un objeto cuya existencia te causa placer, tienes que seguir un determinado curso de acción (*GMS*, BA38, nota al pie; *Ak IV*, 413; *GMS*, BA40; *Ak IV*, 414). La condición (el ‘si’) depende del interés para desear ese objeto según la sensibilidad del sujeto. Por ello, cualquier juicio sobre estas relaciones no tendrá el carácter de objetividad necesario para fundamentar la validez en el ámbito de la decisión moral.

Los imperativos hipotéticos son subjetivos todavía en otro sentido: no son externos a la voluntad, sino que dependen de ella, ya que lo que mandan depende de que *de facto* el sujeto quiera el objeto a conseguir (si quieres A). Únicamente dependen de la razón en su uso teórico, que está condicionada completamente por el querer: la razón teórica se limita a exponer los medios (B) para conseguir el fin querido, no obliga a la voluntad en el querer. Evidentemente, querer el objeto deseado (A) implica querer los medios para conseguirlo (B), de manera que la orden racional (haz B) se encuentra implícita en el querer (A) y no se le añade desde fuera de la voluntad. Este tipo de relación interna a la voluntad propia del imperativo hipotético la llama Kant “analítica” (*GMS*, BA45; *Ak IV*, 417).

Por estas razones, Kant concluye que la materia de la representación produce únicamente máximas de conductas subjetivas, pero no principios prácticos objetivos que den razón de la validez en la moral (*KpV*, A46–47; Ak V, 25–26).⁵ La validez en la moral no se encuentra pues en el carácter sensible del agente moral.

En la estructura de la representación de la regla queda examinar el papel de la forma en la explicación de la validez en la moral. Para Kant, actuar moralmente implica tener conciencia de la diferencia entre lo que el individuo *de facto* quiere de acuerdo con sus inclinaciones y lo que debe querer porque es lo correcto. Lo correcto, lo que debe ser, requiere de la conciencia de leyes universales. Estas leyes no pueden ser generalizaciones a partir de la experiencia, pues la generalización de cualesquiera rasgos del carácter sensible del sujeto excluye una universalidad auténtica (*KpV*, A47; Ak V, 26). En el caso de la decisión moral (*GMS*, BA98; Ak IV, 447), el carácter universal de la regla es precisamente su forma: es la universalidad en sí misma la que permite la distinción anterior entre querer y deber, y por tanto este aspecto puramente formal de la norma es el elemento *a priori* buscado. La validez objetiva en el ámbito moral se explica así por la universalidad en la representación de la regla que toma la voluntad como fin, y es esta universalidad la que debe exigir la ley moral: toda norma moral debe ser auténticamente universal.

Kant localiza el origen de la exigible universalidad de la norma en la razón. Esta exigencia no está condicionada por las contingencias de la naturaleza empírica del agente moral, por lo que es objetiva (*GMS*, BA37; Ak IV, 412–413). En este caso, aquello en el ser humano independiente de su naturaleza empírica sólo puede ser él mismo considerado desde un punto de vista inteligible como ser racional. La exigencia para actuar de cierta manera procede de la razón en su uso práctico.

Lo que el sujeto empírico experimenta como una exigencia o una orden, es decir, como deber, es pues resultado de una imposición de la razón en su conciencia. ¿Cómo es esto posible? En general, la actividad de la razón

⁵ Kant deja claro que no puede explicarse la validez práctica por medio de una descripción psicológica de los mecanismos mentales que exponga simplemente la conexión *de facto* de ciertos estados mentales. Así no se explica la exigencia u obligatoriedad de que algo deba ser el caso. Se puede describir el mecanismo del deseo y clasificar los deseos, y con ello explicar lo que pasa cuando alguien desea algo, o incluso que mucha gente lo haga, pero es absurdo deducir de todo ello que alguien tenga la obligación de desearlo.

consiste en imponer espontáneamente leyes universales de forma absoluta e incondicionada, es decir, libre de toda dependencia de la sensibilidad. Este acto de afirmación de la legalidad pura de la razón se experimenta en la conciencia como una exigencia incondicionada. O sea, es un imperativo categórico: haz X (*KpV*, A58; Ak V, 32). La necesidad [*Notwendigkeit*] de los enunciados teóricos encuentra su equivalente práctico en este concepto de exigencia [*Nötigung*] (*KpV*, A145; Ak V, 81).

El imperativo categórico es un mandato incondicionado y universal. Como procede de la razón, externa a la voluntad, pero se aplica a la voluntad humana, que está a su vez patológicamente afectada por las inclinaciones sensibles, la ley se experimenta como un constreñimiento o deber. La relación del imperativo categórico con la voluntad humana es pues sintética por la heterogeneidad entre razón y voluntad. La conciencia de la ley moral supone por tanto un juicio sintético *a priori* (*KpV*, A57; Ak V, 81; *GMS*, BA51 y nota al pie; Ak V, 32): la unidad de conciencia de la ley moral se añade sintéticamente y *a priori* a los fines de la voluntad humana.

Las representaciones de la razón aparecen pues en nuestra conciencia en la forma de leyes objetivas (*KpV*, A35; Ak V, 19). Para saber si una norma de conducta es conforme al deber, Kant toma como punto de partida las máximas que de hecho regulan habitualmente la conducta del individuo (*GMS*, BA51; Ak IV, 420–421). Una máxima es la norma subjetiva que sigue un individuo concreto ante una situación también concreta.

Para determinar si una máxima es conforme al deber moral, la cuestión clave es que el imperativo categórico determine su forma. El imperativo de la razón sólo puede exigir que la máxima cumpla el aspecto formal de la universalidad, que es la característica racional y por tanto objetiva de la representación de la norma. La relación del imperativo con las máximas de la voluntad, por tanto, es la siguiente: una máxima es moralmente válida si y sólo si puede adoptar una formulación universal, o sea, si puede ser válida para todo ser racional (*KpV*, A54; Ak V, 30; *GMS*, BA52; Ak IV, 421). La posibilidad de universalización de la máxima demuestra su racionalidad y se convierte así en el criterio de moralidad de la máxima. El único criterio es que se pueda querer que la acción exigida la hagan todos los seres racionales y precisamente por ello se quiere.

La universalidad de la norma, válida para todos los seres racionales, implica su necesidad (*GMS*, BA29; Ak IV, 408), ya que cualquier alternativa

que niegue el imperativo categórico responde a un interés particular porque está condicionada por las inclinaciones del individuo, por su naturaleza sensible y, por eso, cuando se quiere convertir en norma válida para todo ser racional, resulta en una contradicción (*GMS*, BA58; Ak IV, 424). Es decir, cualquier alternativa al imperativo categórico es imposible desde un punto de vista moral: debe hacerse la acción mandada por el deber, no hay una alternativa correcta moralmente. Por eso el imperativo es categórico. Y por eso también sólo es posible un único orden moral al margen de idiosincrasias individuales o grupales, con lo que la propuesta kantiana supera el subjetivismo relativista en la moral.

Por otro lado, obedecer el mandato de la ley moral no hace pasivo al sujeto, sino que aumenta su actividad. La voluntad del sujeto inicia espontáneamente una serie de fenómenos, y esto es posible porque actúa según su naturaleza inteligible, una posibilidad que ha dejado abierta la crítica de la razón pura en su solución a la antinomia de la libertad, pues la persona “que actúa se considera al mismo tiempo como noúmeno (como inteligencia pura en su existencia que no puede ser determinada según el tiempo)” (*KpV*, A206; Ak V, 114). Cuando actúa por lo que recibe de la naturaleza, las inclinaciones que conforman su carácter sensible, la persona se somete al orden natural, por lo que en este sentido es pasiva (*KpV*, A59; Ak V, 33).

Que el sujeto sea máximamente activo es por tanto una exigencia puramente racional que afirma la espontaneidad del sujeto frente a su dependencia de la sensibilidad, “pues la disminución de los obstáculos de una actividad es promoción de esa misma actividad” (*KpV*, A140; Ak V, 79). En este sentido, sólo merece respeto la actividad de la propia voluntad [*Tätigkeit eines Willens*], no el objeto de las inclinaciones (*GMS*, BA14; Ak IV, 400). Por todo ello, la razón exige la autonomía del sujeto individual como ser racional (*KpV*, A58; Ak V, 33). Le muestra lo a todas luces inconcebible: que puede actuar por encima de los deseos sensibles característicos de un ser finito, físicamente necesitado y dependiente, y hacerlo por el único motivo de la pura forma universal de la ley. Ésta es la expresión de la afirmación de la razón (*KpV*, A52; Ak V, 28) y, por tanto, la *ratio cognoscendi* de la libertad en sentido transcendental: “una ley incondicionada es simplemente la autoconciencia de una razón pura práctica, que coincide plenamente con el concepto positivo de la libertad” (*KpV*, A53; Ak V, 29). Esta presencia constatada de la ley racional en la conciencia moral no es un hecho empírico

sino un *factum a priori* de la conciencia, el único *factum* de la razón pura (*KpV*, A56; Ak V, 31) que anuncia a la conciencia que la razón es originalmente legisladora, por lo que merece respeto.

4. Los límites de la propuesta kantiana

Una vez presentada sucintamente la justificación de la validez moral en Kant, veamos cuáles son las limitaciones que encuentra Fichte. La validez última en la moral se justifica según Kant en el hecho *a priori* de la ley moral, una ley universal y necesaria, y por tanto objetiva. Este hecho significa que en la estructura de la conciencia moral se da la síntesis *a priori* entre una voluntad anclada en la finitud y una razón universal. En el imperativo hipotético, la razón simplemente ofrece los medios para conseguir lo deseado, medios que se siguen analíticamente del concepto del objeto deseado, de modo que la orden de la razón de seguir esos medios está implícita en el querer de la voluntad: la relación entre ambas es analítica. En el imperativo categórico, en cambio, el mandato de la razón no se sigue analíticamente del querer de la voluntad. De hecho, el deseo es a menudo contrario a tal mandato, de modo que hay una resistencia de la voluntad frente a la razón, lo que hace que la orden tome la forma de un constreñimiento de la razón sobre la voluntad que la obliga a actuar de cierta manera. Hay pues una diferencia entre las posiciones respectivas de la voluntad y de la razón, y su conexión es sintética. La descripción de esta estructura relacional es por tanto un juicio sintético *a priori*.

De acuerdo con la tarea de justificación de la validez que tiene la filosofía trascendental, cabe preguntarse cómo es posible esta síntesis *a priori*. Pero la única forma de deducir una síntesis *a priori* según Kant es por medio de un elemento mediador. En la filosofía teórica, la imaginación y sus esquemas permiten esta justificación de la síntesis entre intuición y concepto. Sin embargo, en el ámbito puramente inteligible de la ley moral, tal mediación queda excluida, pues claramente no hay intuición empírica ni pura, ni puede haber por tanto un esquematismo. La ley moral no puede justificarse más que en la constatación del *factum* como tal de su existencia en la conciencia moral. Esto es algo con lo que Fichte no se va a conformar. Tal como destaca Henrich, Fichte intenta encontrar una demostración [*Begründung*] tal que “si fuera convincente, daría a la teoría kantiana del respeto a la ley y del *factum* de la razón la justificación de la que carecen” (1982, p. 52). De hecho, Fichte

expresa su insatisfacción con la demostración kantiana en una temprana carta a Reinhold del 29 de agosto de 1795: “el *factum* de la ley moral, que tampoco puedo permitir que tenga validez sin deducción” (GA III/2, 385).

5. El sentido general de una deducción en la filosofía trascendental de Fichte
Según Fichte, para resolver la cuestión de la validez lo que se debe explicar es el sentimiento de necesidad de ciertas representaciones que se encuentran en la conciencia (GA I/4, 186; FW I, 422–423). La reflexión trascendental de Kant explica esta necesidad a partir de los elementos *a priori* de la conciencia (las intuiciones puras de espacio y tiempo, las categorías, etc.). Fichte considera que la explicación no puede detenerse en su descubrimiento y exposición, pues estos elementos son a su vez también aspectos necesarios de la conciencia y surge entonces la pregunta por su origen y fundamento. La genialidad de Kant los ha encontrado, pero su estatuto de elementos simplemente constatados por la reflexión revela una naturaleza fáctica, que no da cuenta de su necesidad. Según Fichte, esta limitación se observa por ejemplo en la forma poco rigurosa con la que Kant elabora su lista de las categorías (GA I/4, 230). Para Fichte, la necesidad debe explicarse por la pertenencia de estos elementos a un todo unitario o sistema completo a partir de principios que permitan entender en su desarrollo porqué son estos los elementos *a priori* y no otros. Así pues, la necesidad de lo establecido por la filosofía trascendental debe quedar justificada definitivamente en una exposición genética desde el principio del saber humano, un principio que es válido porque en él mismo encontramos el porqué de su certeza.

El sistema completo del saber humano es la Doctrina de la Ciencia. La certeza de las proposiciones que forman la Doctrina de la Ciencia se explica en la relación entre su contenido y su forma. En la proposición, el contenido es aquello de lo que se habla y la forma es aquello que se sabe de aquello de lo que se habla, es decir, la forma es la manifestación del contenido por medio de la proposición (GA I/2, 121; FW I, 49).

La validez del sistema depende de su certeza y la certeza es la adecuación completa del contenido con la forma: “se acepta que saber con certeza [*gewiss wissen*] no significa otra cosa que tener la intelección [*Einsicht*] de la inseparabilidad de un determinado contenido respecto a una determinada forma” (GA I/2, 123; FW I, 51).

Una proposición es cierta cuando, por un lado, la forma agota completamente el contenido, o sea, cuando no hay en el contenido nada más que lo que se sabe de él, y, por otro lado, cuando el contenido solo puede expresarse de esa forma, o sea, el contenido exige necesariamente esa forma y solo ésta para su manifestación. Cuando se cumplen ambas condiciones tenemos una unidad de sentido autosuficiente que goza de certeza absoluta e inmediata: un principio.

En el caso de la Doctrina de la Ciencia, el principio debe expresar la unidad de forma y contenido de todo posible saber (GA I/2, 120; FW I, 47–48). El principio no solo es cierto, sino que en él se comprende el porqué de la certeza en general. Fichte encuentra este principio absolutamente primero en el concepto del Yo: el fundamento absoluto de la validez del saber es la unidad subjetivo-objetiva o Yo (GA I/4, 275; FW I, 527). El contenido de este principio no es un hecho *a priori*. Fichte examina la naturaleza del proceso reflexivo y observa que la reflexión sobre el propio pensamiento consiste en la fijación de un contenido (la parte objetiva) que aparece en la conciencia en una forma determinada. Lo que se fija, por tanto, no es previamente algo estático sino una actividad, la propia actividad del Yo (la parte subjetiva). Esta actividad espiritual aparece pocas veces en la conciencia común, ya que en el pensar ordinario siempre queda oculta en su resultado: el hecho representado que es objeto del pensamiento en cuestión, tanto si es un hecho *a priori* como *a posteriori*. Por ejemplo, en la evidencia de la proposición $A=A$ en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, ejemplo de hecho *a priori* (GA I/2, 256; FW I, 92) o en el acto de pensar la pared o la mesa en la Doctrina de la Ciencia *nova methodo*, ejemplos *a posteriori* (GA I/4, 278; FW I, 531). A esta (auto)actividad originaria pre-reflexiva la llama Fichte *Tathandlung*.

Por lo tanto, el ponerse del Yo por él mismo es su actividad pura. El Yo se pone a sí mismo y es por sí mismo, gracias a su simple posición; y a la inversa, el Yo es, y pone su ser por medio de su simple ser. Es a la vez quien actúa y el producto de la acción: lo activo y lo que se produce por medio de la acción; acción [*Handlung*] y hecho [*Tat*] son uno y lo mismo; y por eso *Yo soy* expresa una autoactividad [*Tathandlung*] (GA I/2, 259; FW I, 96).

La actividad originaria es el fundamento de la conciencia y elimina el riesgo del retroceso infinito de la reflexión⁶ (GA I/4, 274–275; FW I, 526), lo que significa que esta actividad no está condicionada por nada más: pone incondicionalmente la estructura completa de contenido y forma sin suponer nada previo, de manera que contenido (‘ser’) y forma (‘para sí’) gozan de completa identidad. En ella se da así una unidad absoluta de sujeto y objeto que evita el efecto espejo de la reflexión causada por la distancia entre el observador y aquello observado, una inadecuación característica de la constatación de hechos. De esta forma, aunque a la conciencia del filósofo el Yo aparezca escindido entre sujeto y objeto, cada uno de ellos remite necesariamente al otro dada su identidad y unidad como actividad originaria. En el propio acto de reflexión aparecen el Yo-sujeto que reflexiona y el Yo-objeto sobre el que se reflexiona, pues es una acción que vuelve sobre sí misma. Con la palabra ‘yo’ designamos pues la actividad que sabe de sí misma inmediata y simplemente en su propio realizarse. Por eso en el principio del Yo se expresa una adecuación completa entre contenido y forma: el contenido (el ser de la actividad) se agota en la forma (es saber de sí misma) y viceversa (GA I/4, 216).

El resto de las proposiciones del sistema gozan de una certeza derivada o mediata, pues deben completar con ayuda externa la adecuación de su contenido y su forma, gracias a proposiciones superiores y en último término al principio del sistema (GA I/2, 121; FW I, 48), del cual se deriva la certeza del resto de proposiciones del sistema: “todas sus proposiciones se pueden reducir por medio de igualdades a una proposición” (*Züricher Vorlesungen*, GA IV/3, 25). El sistema se completa cuando se han desplegado deductivamente de forma necesaria las proposiciones que describen todas las propiedades esenciales del saber, es decir, los elementos *a priori* descubiertos por Kant (nota al pie, GA I/4, 230–231; FW I, 478–479). Estas propiedades son las condiciones para poder saber en general algo y están presentes en todas las manifestaciones del saber, o sea, en los diferentes saberes o ciencias.

La propuesta fichteana es original por la explicación de la validez en términos de actividad. Es por eso por lo que, en este contexto dinámico de fundamentación del saber, Fichte puede introducir conceptos como libertad o

⁶ Un riesgo que corren las teorías de la reflexión que toman el Yo como un contenido que escapa a todo saber. Su razonamiento viene a ser: cuando reflexionamos sobre el Yo, lo sabido es sabido por un Yo sobre el que cabe preguntarse nuevamente qué es ese Yo que reflexiona sobre la reflexión, y así *ad infinitum*.

necesidad como características de las actividades que son el fundamento explicativo de las ciencias. Por tanto, la Doctrina de la Ciencia aporta a los principios de las ciencias “lo necesario y la libertad en general” (GA I/2, 134; FW I, 63).

Es decir, el objeto de una ciencia permite que puedan iniciarse libremente en él diferentes cursos de acción; una vez iniciados, las acciones dejan de sentirse como libres. Fichte pone los ejemplos de la geometría y de las ciencias naturales. En el caso de un objeto geométrico, lo necesario para cualquier acción son el espacio y el punto; la libertad consiste en situar el punto donde se quiera y empezar a trazar líneas con él. Con estas acciones descubrimos las propiedades de las figuras geométricas de acuerdo con las condiciones que impone el espacio en su construcción.⁷ En el caso de las ciencias naturales, lo necesario es la naturaleza y lo libre es la actividad del científico, que toma la iniciativa y plantea preguntas a la naturaleza con sus experimentos (GA I/2, 136; FW I, 65).

6. La deducción de la ley moral en la *Ética* de Fichte

Por lo que respecta a la ética, el objeto de estudio es una nueva forma de conciencia, la conciencia moral, que se debe deducir también del sistema de la Doctrina de la Ciencia: se debe demostrar cómo el deber moral se deduce del principio del Yo. Con ello se demuestra su certeza y, por tanto, su validez. Como en el caso de las ciencias, la deducción culminará cuando se muestre satisfactoriamente la integración final entre libertad y necesidad de acuerdo con el sistema de la Doctrina de la Ciencia.

Ahora bien, este ámbito práctico del saber muestra diferencias importantes respecto al de las ciencias teóricas. La más remarcable es que su principio es completamente independiente de la experiencia y, por tanto, independiente tanto de la intuición pura como de la intuición empírica de la naturaleza. Según Fichte, sabemos del imperativo categórico porque tenemos

⁷ Por ejemplo, la verdad de enunciados como ‘el triángulo tiene tres lados’ viene dada por la conciencia de necesidad que sentimos cuando construimos una figura cerrada que debe tener exactamente tres ángulos y su construcción en el espacio sólo nos permite que tenga tres lados, pues cualquier otra alternativa nos resulta imposible de realizar. El espacio en geometría impone estos límites a nuestra actividad libre, en ella experimentamos esta necesidad y la validez del enunciado queda de este modo comprendida y justificada.

de él una intuición intelectual:⁸ “esta conciencia es indudablemente una conciencia inmediata, pero no sensible, es decir, precisamente lo que yo llamo intuición intelectual” (GA I/4, 225; FW I, 472) y “en la conciencia de esta ley [...] se basa la intuición de la autoactividad y de la libertad” (GA I/4, 219; FW I, 466). Para realizar su tarea, el filósofo cuenta precisamente con la intuición intelectual de la propia actividad del Yo (Stolzenberg, 1986, p. 135).

Llamo intuición intelectual a este intuirse a sí mismo atribuido al filósofo al efectuar el acto por el cual le surge el Yo. Es la conciencia inmediata de que actúo y de lo que hago; es aquello mediante lo cual sé alguna cosa porque la hago (GA I/4, 216–217; FW I, 463).

Con la ayuda de la intuición intelectual, el filósofo emprende una reflexión abstractiva que le permite aprehender las actividades puramente racionales del Yo, depuradas de todo elemento empírico y fijarlas en proposiciones así genéticamente justificadas: “una reflexión sobre aquello que se debe tomar como necesario, y una abstracción de todo lo que no le pertenece realmente” en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (GA I/2, 255; FW I, 91). En las *Lecciones sobre espíritu y letra* lo denomina Fichte la “atención” del filósofo:

El filósofo debe a voluntad, con conciencia y mediante la autoactividad [*Selbstthätigkeit*] de su espíritu rechazar una representación presente, debe abstraer; debe poner otra en su lugar, debe reflexionar. A todo este asunto se le llama ‘atención’ [*Aufmerksamkeit*] (GA II/3, 326).

El filósofo puede hacer esta aprehensión de las actividades de la conciencia en su propia conciencia moral. En el estudio de la conciencia moral se distinguen así dos niveles de conciencia: por un lado, el de la propia conciencia real del filósofo tomado como agente moral, y por otro, la conciencia del filósofo *qua* filósofo que reflexiona por medio de la intuición intelectual sobre el objeto de estudio que es su conciencia moral, y que fija lo que descubre mediante los conceptos técnicos propios de su disciplina. Con

⁸ Beiser (2002) hace una esclarecedora comparación entre los conceptos de intuición intelectual en Kant y en Fichte.

ello, el resultado de la deducción del filósofo es un constructo teórico del dinamismo de la conciencia a examen, cuya verificación exige que no aparezca en él nada que no se pueda encontrar en la conciencia real que es objeto de investigación, como deja claro en la *Ética*: “Logrando, por medio de una deducción, penetrar sus fundamentos, no obtenemos la fuerza de modificar algo en ella [...] La deducción no produce más que un conocimiento teórico” (GA I/5, 34–35; FW IV, 15). Una distinción que toma tintes dramáticos en el contexto de la polémica del ateísmo, como puede verse en el siguiente fragmento de resonancias wittgensteinianas en el escrito *Advertencias, respuestas, cuestiones*:

Nuestro pensamiento filosófico no significa nada, no tiene el mínimo contenido; sólo aquel pensamiento [de la conciencia real] pensado en este pensamiento [del filósofo] significa y tiene un contenido. Nuestro pensamiento filosófico es simplemente el instrumento que nos permite componer nuestra obra. Cuando la obra está terminada, el instrumento se arroja por inservible (GA II/3, 326).

Tras este previo metodológico, veamos pues cómo se desarrolla la deducción de la ley moral en la *Ética*. Fichte plantea como tarea descubrir las condiciones de posibilidad del principio moral. Este principio se manifiesta en la conciencia como la obligación [*Zunötigung*] de querer hacer algo, ante lo cual hay dos actitudes posibles: describir simplemente la esencia *a priori* del hecho, camino que ha seguido Kant, o preguntarse por el fundamento de esta forma de conciencia y desde él mostrar su génesis. Esta segunda empresa, más radical, es la que ha seguido Fichte: “[el hombre] no se satisface con el conocimiento fáctico, sino que exige uno genético; no solo quiere saber que hay en él tal obligación [moral], sino que quiere ver cómo surge” (GA I/5, 33; FW IV, 14). Se debe mostrar transcendentamente cómo el hecho de la obligación moral, innegable e inmediato para la conciencia real, se deduce del Yo. Para ello hay que encontrar primero el Yo en el querer: “Me encuentro a mí mismo, como a mí mismo, solo queriendo” (GA I/5, 37; FW IV, 18).

Como se trata del querer de una conciencia finita, se relaciona con algo diferente del Yo de acuerdo con el segundo principio del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*; se quiere algo concreto, un objeto determinado (GA I/5, 23–24; FW IV, 23). El querer presupone por tanto una relación con una alteridad dada por medio de la experiencia. Para deducir la

conciencia de obligación, el filósofo debe hacer abstracción de todo lo ajeno al Yo en el querer. Por medio de esta abstracción, la reflexión descubre que el querer en sí mismo es absoluto (GA I/5, 42; FW IV, 24–25), pues una vez separado de la representación de su objeto particular por medio de la reflexión abstractiva y fijada la atención en sí mismo, el filósofo descubre que el querer es necesariamente un “real autodeterminarse a sí mismo por sí mismo” (GA I/5, 40; FW IV, 22).

¿Cómo pensar adecuadamente esta estructura autorreferencial que encontramos en el acto de querer? Para aclarar este punto, Fichte pone el ejemplo de un mecanismo que también pensado en sí mismo parece actuar por sí mismo, pero que no consideraríamos que se autodetermina realmente: un resorte que responde mecánicamente según su disposición interna. Fichte concluye que no es suficiente pensar el querer sin una determinación externa a sí mismo: el querer no puede estar tampoco determinado internamente. Los actos volitivos no pueden ser el resultado de una estructura interna que está mecánicamente dispuesta para responder de una determinada manera. Solo podemos pensar el querer como autodeterminación libre de toda determinación mecánica tanto externa como interna, si atribuimos conciencia a su actividad, es decir, si aquello que lo determina es el pensamiento o inteligencia.

Fichte justifica esta conclusión porque la inteligencia es una actividad puramente ideal que califica como “agilidad interna” (GA I/5, 27; FW IV, 8; GA I/4, 279). Por eso, en la naturaleza del querer constatamos una diferencia fundamental respecto a cualquier actividad de tipo puramente físico. Pues el querer del ser humano es el querer de un Yo que sabe de sí mismo, y por tanto se sabe en el medio del pensamiento y está únicamente condicionado por el pensamiento.

Desde este punto de vista, el ámbito de la conciencia moral es el ámbito del querer (aspecto objetivo) y del pensamiento (aspecto subjetivo), ambos unificados en el concepto del Yo. Por medio del pensamiento, la conciencia moral goza de libre albedrío: cuando los instintos del cuerpo llegan a la conciencia se encuentran en el medio del pensamiento y en él toman la forma de simples inclinaciones naturales que no determinan al querer.

[El impulso] no puede impulsar con necesidad ni con coacción mecánica, puesto que el Yo en tanto que subjetivo [...] ha colocado su fuerza activa bajo el dominio del concepto, y el concepto no es determinable en absoluto por medio de un impulso ni por cualquier otra cosa parecida, sino sólo por sí mismo (GA I/5, 57; FW IV, 43).

Por lo tanto, no son impulsos que determinen internamente al agente moral como los engranajes que determinan al resorte. Simplemente lo limitan como elementos que el propio pensar no ha producido. Por eso, estas inclinaciones se caracterizan por el sentimiento, o sea, por la pasividad que acompaña a la representación de sus objetos. Una vez los instintos se encuentran en el medio del pensamiento libre como conceptos de un posible fin de la acción, se convierten en opciones para el querer. Cada opción es un pensamiento posible entre otros, que se puede querer o no, y en este último caso, dada la agilidad del pensamiento que le permite no quedar anclado en ninguno de ellos, siempre se tiene la posibilidad de dejar de pensar en él.

Fichte observa que este resultado, la conciencia de la absolutez del querer cuya razón de ser es el pensamiento, es el producto de la reflexión abstractiva artificialmente emprendida por el filósofo. Es él quien sabe de su realidad, no la conciencia real sometida a examen. El principio del Yo como saber de sí mismo exige que el propio sujeto o Yo real se haga un concepto de su autosuficiencia en el querer y en este contexto práctico, tal concepto es el concepto de un fin. Esto significa que el pensamiento debe poner espontáneamente la autoactividad como el fin propio del querer de un ser racional. De este modo, el querer es una tendencia hacia el fin último de la autoactividad, una “tendencia a la actividad espontánea por la actividad espontánea” (GA I/5, 45; FW IV, 29). El Yo real debe saber de esta tendencia, se la debe atribuir como suya. Por lo tanto, en el querer no sólo se encuentra al Yo entendido como autodeterminación real (*‘yo me encuentro a mí mismo’*), sino que además se atribuye esa su naturaleza a sí mismo en la forma del saber, es decir, se hace un concepto de sí mismo (*‘como mí mismo’*). La forma práctica que toma este saber es el concepto de un fin ideal para el querer de la conciencia real.

A pesar de su finitud, al hacerse un concepto de su autoactividad como fin, el Yo real toma conciencia de que es esencialmente libre y que su esencia no le viene dada, sino que es su propio producto. La conciencia a examen aparece, así, como libre y producto de sí misma: “Lo libre, en cuanto

inteligencia, precede con el concepto de su ser real al ser real, y en lo primero se halla el fundamento de lo segundo” (GA I/5, 51; FW IV, 36). Así queda clarificada la esencia humana en su dualidad unitaria de voluntad y pensamiento. Este concepto liberador mueve a la acción a la conciencia real y la consecuencia es que el ser racional es proyecto, lo que queda claro en el siguiente texto donde se hace explícito que su esencia consiste en hacerse real, o en terminología del *Fundamento*, en ponerse a sí mismo simplemente, posición que es la base de toda afirmación de realidad.

El ser racional, *considerado en cuanto tal*, es absoluto, autónomo, totalmente el fundamento de sí mismo. Originariamente, es decir, sin su intervención, no es absolutamente nada: lo que debe *llegar a ser* se lo ha de hacer él mismo mediante su propia acción (GA I/5, 62; FW IV, 50).

El poner espontáneo por parte del pensamiento del fin que exige en cada momento la autoactividad, con independencia de toda condición empírica de la situación, aparece en la conciencia categóricamente y con la certeza del principio del Yo. La forma que toma esta conciencia de la libertad propia de un ser finito es así la de un imperativo categórico, la de una ley (GA I/5, 65; FW IV, 54).

Cuando se dan las condiciones externas, el impulso hacia la autoactividad no se encuentra sólo en el Yo considerado objetivamente, como en el ejemplo del resorte.⁹ Como hemos visto, se lo hace suyo conscientemente: afecta al Yo en su totalidad, objetiva y subjetivamente. Objetivamente, el Yo aparece en el querer como tendencia a la autoactividad absoluta; subjetivamente, el Yo afirma una facultad absoluta, si bien indeterminada, para la actividad libre.¹⁰

⁹ En este contexto, resulta inevitable el símil entre el resorte y el cerebro humano. En un momento en el que la neurociencia aspira a capturar el yo o conciencia en una red neuronal como su trofeo más preciado, la reflexión fichteana que vincula necesariamente esta autoconciencia con la libertad abre el interrogante sobre cómo pueda pensarse el cerebro de un ser libre. Es legítimo preguntarse hasta qué punto puede la ciencia resolver este sublime enigma: ¿queda la cuestión de la libertad fuera del alcance de la ciencia, tal como afirma la filosofía trascendental? ¿O puede la materia realmente guardar la clave de esta cuestión en un misterioso mecanismo autorreferencial no determinista?

¹⁰ El sentido de esta indeterminación se aclara más adelante, cuando sobre el resultado de esta unidad subjetivo-objetiva Fichte explica que “[u]n querer es un paso absolutamente libre de la indeterminación a la determinación, con la conciencia de este paso” (GA I/5, 147; FW IV, 158). Y un poco más adelante añade: “la voluntad es siempre la facultad de escoger” (GA I/5, 149; FW IV, 159).

La tendencia, el perseverar en la realización del fin, es el elemento permanente en la conciencia que sirve de referencia para cualquier toma de decisión. La necesidad de la ley viene dada por la existencia de este elemento permanente e idéntico: el actuar categóricamente orientado en todo momento a la realización completa del ser por la actividad espontánea. La libertad viene dada por la afirmación de la facultad de decidirse por la autoactividad como fin ideal.

De esta manera, el concepto de fin en la ley es una llamada a la propia libertad como el único mandamiento coherente con el concepto de un ser que es finito y a la vez racional, y que se debe tener por libre, es decir, que se debe reconocer como Yo. Por otro lado, la tendencia esencial a realizar este fin último de la libertad da unidad a todos los actos y decisiones particulares de la voluntad de forma continua y coherente a lo largo de toda su existencia, lo que justifica su necesidad y permite superar el subjetivismo. En este concepto de necesidad práctica tenemos por tanto conciliadas la libertad con la necesidad, tal y como exige la Doctrina de la Ciencia.

El Yo práctico, a pesar de su finitud, se sabe Yo. Como hemos visto, para llegar a este autoconocimiento o autoconciencia práctica hay que decidirse conscientemente por la libertad y en esto consiste realizar el imperativo con total convicción. Pues es posible decidir no ser libre, es decir, decidir que se cede ante la ley natural (heteronomía), con lo cual se concede la primacía a la naturaleza (el No-Yo), y entonces la conciencia desconoce su propia racionalidad, o sea, qué significa ser un Yo, su autonomía [*Selbstständigkeit*]. Si bien está en todo momento ligada a la finitud, este saber la libera idealmente de lo finito, pues el fin de su querer no es nada material, sino la actividad completamente libre a la que tiende *ad infinitum*. La ley moral se expresa, así, como una exigencia de autonomía en la decisión. Podemos decir técnicamente que el filósofo no debe pensar la conciencia a examen únicamente como autodeterminación *en sí*, como en el caso del resorte, sino además *por y para sí*, producción ideal de su esencia real. La conciencia se ve así traspasada por un impulso [*Trieb*] hacia la identidad de querer y pensar. Esa identidad no es otra que la autoactividad que caracteriza el Yo y en ella radica su certeza.

Finalmente, se ha encontrado la forma en la que debe aparecer en la conciencia real el saber que es tendencia originaria hacia la autoactividad

absoluta: como un deber de autodeterminarse según el concepto de esta actividad espontánea.

Estamos obligados a pensar que debemos determinarnos con conciencia simplemente mediante conceptos, y, en concreto, conforme al concepto de la actividad espontánea absoluta; y este pensar es justamente la conciencia buscada, la de nuestra tendencia originaria a la actividad espontánea absoluta (GA I/5, 61; FW IV, 49).

Este deber expresa para la conciencia finita el concepto del Yo al que tiende en el ámbito moral. El Yo finito debe relacionarse con el No-Yo durante toda su existencia, pero a la vez debe esforzarse por mantenerse fiel a su esencia. Como destaca Jacinto Rivera de Rosales: “Desde ahí, la ley moral aparece como forma del acto de ser del Yo, de su acto de querer ser” (2005, p. 111).

Así se ha completado la deducción filosófica de la conciencia real inmediata de la obligación de hacer algo. Esto se ha conseguido, tal como se exigía, al vincular esta conciencia con el principio sistemático del Yo. Con este resultado se completa la deducción del deber moral en el sistema de la Doctrina de la Ciencia y queda explicada su validez:

En rigor, nuestra deducción está concluida. La verdadera finalidad última de la misma, como se sabía, era propiamente la de deducir como necesario, a partir del sistema de la razón en general, el pensamiento de que debemos actuar de una cierta manera (GA I/5, 61–62; FW IV, 50).

7. Reflexiones finales

El artículo ha expuesto la diferencia entre Kant y Fichte respecto al concepto de fundamentación trascendental del *a priori* en la moral. Para Fichte, la posición que se conforma con la descripción adecuada del hecho *a priori* de la ley moral resulta explicativamente insuficiente. La fundamentación debe tomar la forma de una deducción desde un principio superior, el Yo, y se completará cuando la conciencia del deber o imperativo categórico encuentre su lugar en el sistema de la Doctrina de la Ciencia, es decir, cuando la deducción consiga conciliar libertad y necesidad en este ámbito.

La teoría ética de Fichte presenta en la cuestión de la validez aún otra singularidad diferencial respecto al planteamiento de Kant.¹¹ La *Ética* de Fichte establece claramente el carácter necesario de la obligación moral en el sujeto, pero no encontramos una referencia explícita a su universalidad, es decir, a los otros seres racionales. En Kant, por ejemplo, la universalización de las máximas juega un papel destacado como criterio de su moralidad. Sin embargo, este criterio está ausente en los apartados primero y segundo de la *Ética* dedicados a la fundamentación de la validez moral, que son la base textual con la que hemos trabajado en nuestro artículo. Ausencia que también se extiende al apartado tercero dedicado a su aplicación.

En él aparece la primera concreción del imperativo categórico en vista a su aplicación. Esta es: “Actúa absolutamente conforme a tu convicción de tu deber” (GA I/5, 152; FW IV, 163). Su carácter categórico claramente indica que solo es posible lo mandado, no hay una alternativa moral válida. Fichte, más que referirse a la universalidad para todos los seres racionales, se refiere al dominio de situaciones análogas a una en particular en la que encontraría aplicación, sin una referencia a los otros seres racionales. Es válida en toda situación posible y por tanto goza de necesidad.

Como hemos visto, una vez deducida la ley moral en el sistema, se ha demostrado que tiene la evidencia del principio del Yo. Esto se manifiesta también en su aplicación: el sujeto debe considerarla evidente, válida sin excepciones, pues expresa la unidad subjetivo-objetiva que constituye la naturaleza del Yo.

Una convicción semejante [nos] pone en armonía con el Yo originario, y éste está por encima de todo tiempo y de toda modificación en el tiempo; por eso, en esta unificación, el yo empírico se eleva de igual modo por encima de todo cambio temporal, y se pone como absolutamente inmutable. De ahí la imperturbabilidad de la firme convicción (GA I/5, 158; FW IV, 169).

Así pues, la firmeza de la convicción es el criterio de moralidad de la máxima a considerar, una convicción que tiene su base en la ‘elevación del yo empírico’ al punto de vista atemporal del Yo originario. Ésta parece ser la

¹¹ Mi agradecimiento a los profesores Salvi Turró y Óscar Cubo por señalarme la problemática que expongo a continuación.

alternativa de Fichte al proceso de universalización de la máxima en Kant. De hecho, la única referencia a Kant que encontramos en este apartado no trata precisamente sobre la universalización de las máximas, sino que se refiere a un segundo criterio, el criterio de la apuesta,¹² cuyo papel se limita a facilitar la aplicación del primero mediante una prueba interior de la “firmeza de la convicción”:

Quien esté enteramente seguro de una cosa, ha de arriesgarse a la condenación eterna por esta certeza sobre apostar la vida futura al acierto en la decisión como prueba de convicción auténtica, y si él no fuera capaz de eso, delata con ello su incertidumbre (GA I/5, 157; FW IV, 168)

A partir de las consideraciones precedentes, es plausible concluir que en la exposición fichteana falta el aspecto de la universalización de las máximas. Se podría concluir que tal universalización ha quedado sustituida por la evidencia del Yo originario como criterio de validez. Otra hipótesis no descartable y complementaria: que Fichte creyera innecesaria la referencia a los otros seres racionales porque la habría considerado ya integrada en la teoría de la relación intersubjetiva que presenta en su filosofía del derecho natural, desarrollada antes de la *Ética*. En la ya mencionada carta a Reinhold, Fichte manifiesta su insatisfacción también sobre la falta de fundamentación del proceso de universalización de las máximas: “¿Por qué tendría que adoptar las máximas de una determinada esfera con la condición de que se puedan considerar universalmente válidas? A esto Kant no responde nada” (GA III/2, 385) y afirma que su justificación depende de la deducción de un concepto de intersubjetividad que implique su relación necesaria con la propia conciencia del agente, y una vez lograda tal justificación “resulta fácil la aplicación de estas proposiciones a la elaboración de un derecho natural” (GA III/2, 387). En cualesquiera de estos casos, parece claro que, en la cuestión sobre la validez en la moral, el desplazamiento desde la universalidad en Kant a la necesidad en Fichte abre un nuevo campo de investigación.

¹² Una referencia que ya encontramos en la propia *Crítica de la razón pura* (*KrV*, A824–825/B852–853; Ak III, 534). En el texto, Fichte se refiere explícitamente al desarrollo de este criterio en el último apartado (“Del hilo conductor de la conciencia moral en asuntos de fe”) de la obra de Kant “La religión dentro de los límites de la mera razón” (1793).

Referencias

Fuentes primarias

Fichte, J. G. (1964–2012). *Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Frommann-Holzboog.

Fichte, J. G. (1971). *Fichtes Werke*. Walter de Gruyter.

Fichte, J. G. (2005). *Ética*. Akal.

Kant, I. (1900–). *Kants Gesammelte Schriften Hrsg.* Vol. 1–22 Academia prusiana de las ciencias de Berlín, vol. 23 Academia alemana de las ciencias de Berlín, a partir del vol. 24, Academia alemana de las ciencias de Gotinga. Walter de Gruyter.

Kant, I. (1974). *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In *Werkausgabe*, vol. VII. Suhrkamp.

Fuentes secundarias

Allison, H. E. (2020). *Kant's Conception of Freedom: A Developmental and Critical Analysis*. Cambridge University Press.

Beiser, F. (2002). *German Idealism: The Struggle against Subjectivism 1781 – 1801*. Harvard University Press.

Frank, M. (1997). *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Suhrkamp.

Henrich, D. (1967). *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Klosterman.

Henrich, D. (1973). Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. En *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln* (pp. 223–254). Kiepenheuer & Witsch.

Henrich, D. (1982) Ethik der Autonomie. En *Selbstverhältnisse* (pp. 6–56). Reclam.

Lauth, R. (1965). *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*. Pustet Verlag.

Lauth, R. (1971). Genèse du *Fondement de toute la Doctrine de la Science* de Fichte. *Archives de Philosophie*, 34(1), 51–79.

Navarro, B. (1975) *El desarrollo fichteano del idealismo transcendental de Kant*. FCE.

- Schönecker, D. (2013). Das gefühlte Faktum der Vernunft. Skizze einer Interpretation und Verteidigung. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 61, 91–107.
- Siemek, M. J. (1984). *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*. Meiner.
- Stolzenberg, J. (1986). *Fichtes Begriff der intellektuelle Anschauung: die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*. Klett/Cotta.
- Turró, S. (2019). *Fichte. De la conciencia al absoluto*. Aula de Humanidades/Unisalle.
- Ware, O. (2014). Rethinking Kant's Fact of Reason. *Philosophers' Imprint*, 14(32), 1–21.
- Wolff, M. (2009). Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist. Auflösung einiger Verständnisschwierigkeiten in Kants Grundlegung der Moral. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 57(4), 511–549.

Recibido: 26/02/2023

Aceptado: 19/05/2024