

## **CHTHONOS Y DIKE: LA VERTEBRACIÓN FICHTEANA EN TORNO A LA LIBERTAD TRASCENDENTAL KANTIANA**

*CHTHONOS AND DIKE: THE FICHTEAN EDIFICE BUILT ON  
THE KANTIAN TRASCENDENTAL FREEDOM*

**Ana Carrasco Conde\***

Universidad Autónoma de Madrid  
Madrid-España

*Recibido 10 de septiembre 2007/Received september 10, 2007  
Aceptado 20 de abril 2008/Accepted april 20, 2008*

### **RESUMEN**

La dualidad Naturaleza / Libertad, que Fichte heredará de Kant, había sido tratada específicamente por el de Königsberg al hilo de la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura* (KrV), dejando la puerta abierta al *mundus intelligibilis*: lo inteligible sería algo manifiesto en el fenómeno y condición necesaria para pensar el mundo fenoménico en cuanto tal. La *libertad trascendental* en este sentido iniciaba un movimiento impulsado por la continua aspiración a alcanzar la completa realización del mundo inteligible en el sensible. La *Sittenlehre* (*Ética o El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*) parte precisamente de este punto, mostrando de ese modo los elementos que en ella convergen y se entretajan: Kant y la propia *Doctrina de la Ciencia* fichteana. No se tomarán las costumbres o *Sitten* en su sentido común y empírico de lo que se *acostumbra a hacer*, sino en el sentido

---

\* Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Filosofía, despacho 306. Universidad Autónoma de Madrid. Ciudad Universitaria de Cantoblanco, Avda. Fco. Tomás y Valiente 1. C.P. 28049 Madrid. España. E-mail: ana.carrasco@uam.es

filosófico y apriorístico de lo que *se debe hacer*, de lo que: “todos, *como si fueran uno solo, como si tuvieran una única voluntad y una única fuerza, deben hacer*” (*Gesamtausgabe* (=GA) II/7, 379).

**Palabras Clave:** Libertad, Deber-Ser, Acción, Yo, Ética.

### ABSTRACT

*The duality Nature/Freedom, which Fichte inherited from Kant, was dealt with by the philosopher from Königsberg in the third antinomy of the Critique of Pure Reason, leaving the door open for the mundus intelligibilis: the intelligible is something revealed in phenomena and it is a necessary condition in order to think about the phenomenic world as such. This transcendental freedom initiated a movement driven by the ongoing aim of achieving the total realisation of the intelligible world in the sensible reality. The Sittenlehre (Ethics or The System of the Doctrine of Morals in accordance with the Principles of the Doctrine of Science) starts out precisely at this point, showing those elements that converge and interweave in such freedom: Kant and the Fichtean Doctrine of Science. The customs o Sitten are not taken in their common, empirical sense of what is normally done, but in the philosophical, aprioristic sense of **what ought to be done**, of what: “all, as if they were only one, as if they had a single will and a single strength, **should do**” (GA II/7, 379).*

**Key Words:** Freedom, Being, What-Ought-To-Be, Action, I, Ethic.

“  
νόμους παρείρων χθονὸς θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν ὑψίπολις·  
ἄπολις” (Respetando las leyes de la tierra y la justicia de los dioses,  
es elevado [ὑψίπολις] a la cumbre de la ciudad desterrado).<sup>1</sup> El  
hombre es (une-y-separa como tensión) entre Dios y el Mundo,  
esto es, su ser es una grieta: ser-entre el ser de la naturaleza y el

<sup>1</sup> En Sófocles. (1965). Antífona. En *Tragedias, II*. Barcelona: Alma Mater. Barcelona. Edición bilingüe. Traducción nuestra. 1<sup>er</sup> Coro, 2<sup>a</sup> Antístrofa (pp. 365 y ss).

deber-ser de la libertad.<sup>2</sup> Por tanto, Dios y mundo, o lo que es lo mismo, libertad (ley moral) y naturaleza (ley natural), convierten al hombre en ciudadano de dos mundos,<sup>3</sup> en un ser situado entre la soledad de las bestias y la soledad del Dios. Cómo conciliar ambas, naturaleza y libertad, será la tarea que emprenda Kant, aceptando –de nuevo, leyendo kantianamente *Antífona*– el desafío de explicar al hombre como tensión entre *chthónos*, la tierra, y una justicia superior, la ley moral. Grieta y tensión, el hombre es *vínculo* de dos *mundos*, sujeto nouménico de la libertad y, al mismo tiempo, habitante de un mundo regido por leyes de causalidad natural:

La unión de la causalidad como libertad con la causalidad como mecanismo natural, afirmándose aquella por medio de la ley moral y ésta por medio de la ley natural, en uno y el mismo sujeto, el hombre, es imposible sin representar a éste como ser en sí mismo en relación a la primera y como fenómeno con relación a la segunda, en el primer caso, en la conciencia *pura* y, en el segundo, en la conciencia *empírica*. Sin esto es inevitable la contradicción de la razón consigo misma (Kant, 1902-1983, p. 6).<sup>4</sup>

Será precisamente esta relación, la de libertad y necesidad, el problema kantiano por excelencia que Fichte retomará a su vez, vertebrándose en torno a su noción de *Tathandlung* (y con ella de los tres principios de la *Wissenschaftslehre*) dando primacía al orden práctico e invirtiendo la deducción efectuada en la parte

---

<sup>2</sup> Los escritos de Kant están citados por la edición de la Academia de las Ciencias de Berlín (Kant, I. (1902-1983), citada como Ak, seguido por el tomo en números romanos y por la paginación en números arábigos. Cuando haya traducción al español, ésta se indicará tras la referencia en alemán y, tras punto y coma, con numeración arábica. La *Crítica de la razón pura* (KrV) será citada por la paginación de la primera edición de 1781 (A) y de la segunda de 1787 (B). Del mismo modo quedará indicado si el texto pertenece a la *Crítica de la razón práctica* con las convenidas siglas *KpV*. En este caso: KrV A 547 / B 575; Ak. III, 355. Por lo demás las citas corresponderán siempre a la consensuada forma de citar académicamente.

<sup>3</sup> El hombre se caracteriza por la razón y ésta es *ratio*, relación, por eso el hombre es cópula, mediación.

<sup>4</sup> KpV; Ak.V, 6.

teórica.<sup>5</sup> “Lo que preocupa a todo el pensamiento filosófico de Fichte –afirma Cassirer– es la antítesis entre la naturaleza y la libertad, en vista del giro decisivo que Kant le imprimió” (p. 243).<sup>6</sup> El hombre, “perteneciente a ambos mundos”, no *puede* negar ninguno de ellos, pero en cambio *debe* subordinar el mundo sensible al inteligible, como campo de *actuación* de éste<sup>7</sup> para poder, al igual que en el verso sofocleo, *elevarse*: “la libertad debe realizarse como tarea en el mundo empírico” (p. 384).<sup>8</sup> Algo parecido afirmará Fichte:

El concepto del actuar, que sólo se hace posible por medio de esta intuición intelectual del yo espontáneo, es el único que une los dos mundos, el sensible y el inteligible. Lo que se opone a mi actuar –y algo tengo necesariamente que oponerle, puesto que soy un ser finito– es el mundo sensible. Lo que debe surgir por medio de mis actos, es el mundo inteligible (Fichte, 1797, p. 467).<sup>9</sup>

Claro que no se trata de una *huida* hacia no se sabe muy bien qué esferas, ni de un *rechazo* hacia la naturaleza, sino de una

<sup>5</sup> De esta manera, a la sensación le corresponderá el *sentimiento*; a la causalidad por la que se nos impone un determinado objeto intuido, la *tendencia* (*Streben*) con la que se propone hacer algo con él; a la imagen, que alude al *cierre* perfecto de sujeto y objeto, el *anhelo* (*Sehnen*); y al concepto, un impulso (*Trieb*) de la voluntad. Éstos serán los conceptos clave de la libertad en Fichte.

<sup>6</sup> Cassirer, E. (1974): *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna. III*. México: Fondo de Cultura Económica.

<sup>7</sup> Cf. KpV. Ak.V, p. 132. Esta separación entre “ser” y “deber-ser” encuentra su primera expresión sistemática ya en 1770 con *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (Cf. Cassirer, E. (1985). *Kant, vida y doctrina*. Trad. Wenceslao Roces. p. 279 y ss. México: Fondo de Cultura Económica).

<sup>8</sup> Cf. KrV A p. 569 / B p. 597; Ak. III, p. 384.

<sup>9</sup> Fichte será citado siguiendo la Fichte, J.G. (1971). *Fichtes Werke*. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 11 vols. Se indicará la referencia a la obra completa con las siglas FW, seguido del volumen en números romanos y de la página en numeración arábiga. Cuando haya traducción al español ésta se señalará tras la referencia en alemán. Se indicará asimismo entre paréntesis el nombre de la obra citada para facilitar su identificación. En este caso: Fichte, J. G. (1797). *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*; FW. I. p. 467; trad. al castellano de Gaos, J. (1934). *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, pp. 86-87. Madrid: Revista de Occidente.

subordinación de esta última a la libertad, esto es, la naturaleza humana tiene indeleblemente implantada en sí la *exigencia* de la libertad: no existen hombres libres propiamente hablando, sino hombres que se esfuerzan trabajosamente por llegar a serlo, por adecuar su existencia a una exigencia *esencial*, por *llegar a ser lo que se es*.<sup>10</sup> De ahí que Fichte, siguiendo este camino, afirme que “nuestra existencia en el mundo inteligible es la ley moral, nuestra existencia en el mundo sensible, la acción real; el punto de unión de ambas, la libertad en cuanto facultad absoluta de determinar la última por la primera” (p. 91).<sup>11</sup>

De ahí que, sustituido el *verbo* por la *acción* como bien reformula Goethe en el *Fausto*, el método fichteano destaca la libertad del yo desde un principio como un ponerse a sí mismo fines. Esta reformulación contiene una nueva forma de entender el mundo: la acción implica que la historia es un proceso de construcción donde la “naturaleza” es puesta al servicio del hombre; donde ésta *debe ser* troquelada por nosotros, por nuestra propia *acción* en algo determinado por la “*libertad*”.

### LA TERCERA ANTINOMIA Y LA LIBERTAD TRASCENDENTAL

La dualidad Naturaleza / Libertad, que Fichte heredará de Kant, había sido tratada específicamente por el de Königsberg al hilo de la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura* (KrV), dejando la puerta abierta al *mundo inteligible*: lo inteligible sería algo manifiesto en el fenómeno y condición necesaria para pensar el mundo fenoménico en cuanto tal. En este sentido, la *libertad trascendental* iniciaba un movimiento impulsado por la continua aspiración a alcanzar la completa realización del mundo inteligible en el sensible. La *Sittenlehre* (*Ética* o *El sistema de la doctrina de*

---

<sup>10</sup> Cf. *Sittenlehre*; FW. IV. p. 54.

<sup>11</sup> Fichte, 1797, p. 91. (FW. IV. 91 (*Sittenlehre*)).

*las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia)* parte precisamente de este punto, mostrando de ese modo los elementos que en ella convergen y se entretajan: Kant y la propia *Doctrina de la Ciencia* fichteana. Es en la Tercera Antinomia de la *Crítica de la razón pura*<sup>12</sup> donde Kant analiza explícitamente la oposición naturaleza (causalidad natural) / libertad (causalidad por libertad) con el propósito de mediar entre dos posturas: la escéptica y la dogmática (al escéptico le correspondería defender la existencia de la libertad –tesis–, mientras que al dogmático le correspondería la posición *determinista* –antítesis– y es en ésta donde aparece explícitamente tratada la *libertad trascendental*. La distinción hilvanada por Kant es sutil: tanto para Kant como después para Fichte, la libertad es un tipo de causalidad, no una causa: “causalidad” (*Kausalität*) y “causa” (*Ursache*) se refieren a cosas distintas: mientras que la primera ha de ser entendida como ley relacional, la segunda tiene como referente un fenómeno cognoscible. Esto quiere decir que, aunque en el mundo sólo se dan *causas* fenoménicas, puede haber sin embargo dos *causalidades*: la natural y por libertad. Podemos conocer una causa dada en la experiencia, a la que siguen necesariamente efectos igualmente empíricos, pero cuya causalidad puede pensarse como propia de una acción originaria, *inteligible*.<sup>13</sup> A partir de esta acción originaria comienza *dinámicamente* una serie en el tiempo, pero no se inicia, el tiempo de la serie. De esta forma –sostiene Kant– “libertad y naturaleza coexistirían en los mismos actos sin contradecirse, cada una en su significación completa, según se confrontara esos actos con su causa inteligible o con su causa sensible” (p. 368)<sup>14</sup> y, por tanto, “el único resultado al que podíamos llegar y lo único que queríamos conseguir era dejar claro, al menos, que esa antinomia reposa sobre una mera ilusión,

<sup>12</sup> KrV A 444 / B 472 – A 451 / B 479 y Ak. III, pp. 308-313.

<sup>13</sup> KrV A 538 / B 566; Ak. V, 305.

<sup>14</sup> KrV A 541 / B 569; Ak. V, 368.

que naturaleza y causalidad por libertad *no son incompatibles*” (p. 377):<sup>15</sup>

Que ambas posturas sean conciliables mediante un *concedo, sed distingo* (tanto la una como la otra son verdaderas en su respecto) introduce un dualismo en el sistema kantiano del que ya hemos dado cuenta (naturaleza / libertad), dejando de esta forma abierta la puerta al *mundo inteligible*. La *libertad trascendental* queda presentada como un:

[...] tipo específico de causalidad conforme a la cual pueden producirse los acontecimientos del mundo, es decir, una facultad capaz de iniciar absolutamente un estado [de cosas] y, por consiguiente, también una serie de consecuencias del mismo. En este caso, no sólo comenzará, en términos absolutos, una serie en virtud de esa espontaneidad, sino la determinación de ésta para producirla. En otras palabras, comenzará absolutamente [...] de forma que no habrá nada previo que permita determinar mediante leyes constantes el acto que se está produciendo” (Kant, 1902-1983, p. 309).<sup>16</sup>

O, lo que es lo mismo, no hay nada anterior que condicione esa acción. La libertad trascendental por tanto inicia, da sentido y ordena un conjunto de acontecimientos en una serie encadenada de actos en el tiempo y, aunque sus efectos se den en el mundo sensible (“sus efectos, en cambio, se encuentran en la serie de condiciones empíricas”) (p. 365),<sup>17</sup> se inicia fuera de la serie.<sup>18</sup> La antinomia no se presenta porque haya una experiencia de la libertad, sino porque, como *sujetos de deberes*, los hombres no podemos evitar pensarnos libres. Y esta libertad, necesariamente supuesta en las exigencias de acción que muestran los *imperativos*, es la que reclama un poder causal absoluto de iniciar acciones. El interés práctico de la tesis, a favor de la existencia de la libertad, prevalece sobre lo teórico de la antítesis determinista, esto es, cuando actuamos, lo hacemos partiendo de que somos libres.

<sup>15</sup> KrV A 558 / B 586; Ak. V 377.

<sup>16</sup> KrV A 445 / B 473; Ak.V, 309.

<sup>17</sup> KrV A 537 / B 565; Ak. V 365.

<sup>18</sup> Cf. KrV A 537 / B 565; Ak.V 365.

El territorio de la razón de este modo no es la naturaleza, sino el campo *práctico* de la libertad.<sup>19</sup> El orden natural no es a su vez propio de la naturaleza (que es algo así como un gigantesco mecanismo), sino el campo del quehacer técnico y práctico del hombre, el cual vive *en* el mundo sin pertenecer como ser racional *a* él. Surge la tarea: “la libertad debe realizarse como tarea en el mundo empírico” (p. 385).<sup>20</sup> Libertad quiere decir elección, decisión, esto es, futuro.

#### LA SITTENLEHRE Y LA REFORMULACIÓN DE LA DUALIDAD

Fichte retomará el camino abierto por Kant, no abandonando jamás el punto de vista de la “filosofía trascendental” y con ella de la *libertad trascendental*, de manera que habría tenido razón en sus protestas de que él no hacía sino entresacar los principios que Kant había dejado ocultos:

He dicho desde siempre, y lo repito aquí, que mi sistema no es otro que el kantiano. Esto quiere decir que contiene el mismo modo de ver el asunto, pero que en su proceder es absolutamente independiente de la exposición kantiana (Fichte, 1971, p. 420).<sup>21</sup>

Fichte reformula la dualidad naturaleza/libertad y cierra el hiato entre el mundo inteligible y el sensible abierto por Kant, vertebrándose en torno a los tres principios de la Doctrina de la Ciencia, dando una eminente primacía a lo práctico y desarrollando la *Sittenlehre* [Ética] de 1798, si bien es cierto que es en *El destino del hombre* de 1789 (y publicado en 1800) donde Fichte analiza profundamente la tercera antinomia, pero –y éste es el punto central– es en la *Ética* y en la *Doctrina de la ciencia*

<sup>19</sup> KrV B 425; Ak. V, 277.

<sup>20</sup> Cf. KrV A 569 / B 597; Ak. V, 385.

<sup>21</sup> FW.I. 420.



*nova methodo* donde se desarrollarán los principios que estaban *in nuce* en Kant llevándolos a sus últimas consecuencias. No se tomarán las costumbres o *Sitten* en su sentido común y empírico de lo que se *acostumbra a hacer*, sino en el sentido filosófico y apriorístico de lo que *se debe hacer*, de lo que “todos, *como si* fueran uno solo, *como si* tuvieran una única voluntad y una única fuerza, *deben hacer*” (p. 379).<sup>22</sup>

Kant había mostrado que la razón en sus problemas metafísicos extremos es antinómica, es decir, conduce a contradicciones que nacen de su propia esencia. Detrás de la antinomia kantiana de causalidad y de libertad se encontraba la de la razón teórica y práctica y detrás de ésta, a su vez, la de legalidad del no-yo y la del yo. Y el *yo es el punto de partida de la dialéctica de Fichte* en el que la libertad de éste como inclinación, tendencia y voluntad pura constituye el principio fundamental que domina su deducción. Resulta interesante que Fichte comience su *Doctrina de la ciencia nova methodo* (1796-1799) señalando –como hizo Kant– dos “bandos combatientes” en el “frente” de la libertad: el dogmático, por un lado, y el idealista, por el otro. Mientras que el dogmático se aferra a un determinismo que en última instancia ha de conducirle al fatalismo, el idealista ha de mostrar la existencia de la libertad lidiando con los problemas derivados de la causalidad natural. Sólo hay dos fundamentos posibles: el “ser” y el “obrar”; por el primero se remite la causa de las representaciones a una cosa en sí, incognoscible, otra forma de decir que estaríamos absolutamente determinados: por eso el dogmatismo conduce inevitablemente al fatalismo;<sup>23</sup> por el segundo, se deducen las representaciones (no se producen o se crean, sino que se fundamentan) a partir de la actividad originaria del Yo, de modo que esa determinación se torna autodeterminación y autonomía.

---

<sup>22</sup> GA II/7, 379 (Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften).

<sup>23</sup> Cf. Fichte, J. G. (1987). *Nova Methodo=WL*; trad. Villacañas, J. L. & Ramos, M. (1987). *Doctrina de la ciencia nova método*, p. 5. Valencia: Natán.

Fichte parece librarse así del yugo del determinismo del que parecía preso y dirá “cuando se afirma que la voluntad es libre, se afirma que es un primer miembro iniciador de la serie, por tanto, que no es determinado por ningún otro, la naturaleza no puede ser su fundamento de determinación” (p. 160).<sup>24</sup> Comparemos ahora esta última cita con la definición que Kant da de la libertad trascendental: ¿Qué es lo que nos dice Fichte?: encontramos 1) un *miembro iniciador de la serie*, 2) que *no está determinado* y 3) que *la naturaleza no es fundamento de determinación*. Y Kant nos decía que la libertad trascendental era un tipo específico de causalidad que inicia, da sentido y ordena un conjunto de acontecimientos en una serie encadenada de actos en el tiempo y, aunque sus efectos se dan en el mundo sensible, se inicia fuera de la serie. Por tanto, este primer miembro “*iniciador de la serie*”, mentado por Fichte, obra mediante la libertad trascendental. De ahí que la senda seguida por Fichte sea la abierta por Kant con su *libertad trascendental* y que le llevará en última instancia a una ética de corte kantiano (sin llegar a la afirmación de Fr. Schlegel de que “en su conjunto es idéntica a la de Kant”). Así en la *Sittenlehre* enseñará “cómo los seres racionales han de hacer el mundo” (p. 65).<sup>25</sup>

#### EL SISTEMA DE LA LIBERTAD

Siguiendo esta libertad *trascendental*, podemos deducir los tres principios de la Doctrina de la Ciencia *a partir* de la Tercera Antinomia. Fichte afirmará que: “[...] el actuar primero, incondicionado, absolutamente libre del idealismo es el ponerse a sí mismo. En este ponerse tiene lugar la libertad” (p. 8)<sup>26</sup> y continuará: “El Yo se pone a actuar aquí absolutamente, es un acto de

---

<sup>24</sup> FW. IV. 160 (*Sittenlehre*).

<sup>25</sup> FW. IV. 65.

<sup>26</sup> WL Nova Methodo; Villacañas & Ramos, 1987, p. 8.

la libertad fundado en sí mismo, es un comenzar ABSOLUTO, UN PRODUCIR UN NUEVO ACTO, UN CREAR desde nada” (p. 29).<sup>27</sup> Por tanto, es el Yo en su actuar el que obra *en* el mundo sin ser *del* mundo: pero no el yo, como sujeto de la individualidad empírica de cada uno, sino lo que todos y cada uno de los individuos son en cuanto acción originaria y trascendental: el Yo absoluto. Se enlaza así la libertad *trascendental* deducida en la tesis de la tercera antinomia con el primer principio de la *Doctrina de la ciencia*: “cuando se afirma que la voluntad es libre, se afirma que es un primer miembro iniciador de la serie, por tanto, que no es determinado por ningún otro, la naturaleza no puede ser su fundamento de determinación” (p. 160).<sup>28</sup> Nada puede obligar a actuar al Yo: actúa porque actúa.

Por otro lado, la puerta abierta al idealismo fichteano la encontramos en la *Crítica a la Razón Pura*<sup>29</sup> (p. 423): “No sé qué es lo que soy, pero cuando actúo sé, en el acto que yo existo”, de esa forma Fichte comenzará a pensar, no en términos de “ser”, sino como *acción pura*:

(...) Actividad absoluta es el único predicado que me corresponde absoluta e inmediatamente; causalidad por medio del concepto es la presentación de la misma, una presentación que se ha hecho necesaria por la ley de la conciencia y es la única posible. Bajo esta última figura *se denomina también libertad a la absoluta actividad*. Libertad es la representación sensible de la actividad espontánea [*Selbstätigkeit*, autoactividad, una actividad que parte de sí misma], y surge por el contraste con la sujeción del objeto y de nosotros mismos como inteligencias, en la medida en que relacionamos ese objeto con nosotros (Fichte, 1971, p. 9).<sup>30</sup>

Con Hartmann podemos afirmar que el primer principio de la Doctrina de la ciencia y su método apunta no a un ser, sino

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>28</sup> FW. IV. 160.

<sup>29</sup> KrV. B. 423.

<sup>30</sup> *Sittenlehre*; FW. IV. 9.

a un obrar. Bajo la forma Yo = Yo, el primer principio da cuenta de un Yo que es movimiento, pura actividad, y no sustrato cósmico o *res*:

El carácter esencial del Yo, en virtud del cual se diferencia de todo lo que está fuera de él, consiste en una tendencia a la actividad espontánea por la actividad espontánea; y es esa tendencia lo que se piensa cuando se piensa el Yo en y para sí, sin ninguna relación con algo fuera de él (Fichte, 1971, p. 29).<sup>31</sup>

Al igual que en Kant, el concepto de autonomía, entendida como aquella vinculación de la razón teórica y de la razón moral en que ésta tiene la conciencia de vincularse a sí misma, es fundamental: el yo debe ponerse como libre y autónomo. El Yo no es efecto de ninguna otra cosa exterior a él, sino que: “pone originariamente su propio ser” (p. 98),<sup>32</sup> o sea, es acción libre, ética, que sabe de sí; de ahí procede el impulso propio que se muestra en el anhelo, y la responsabilidad que aparece en la conciencia moral. Esa *libertad* del yo al inicio se *intuye*: es una conciencia inmediata del pensar. Pero a la vez se encuentra limitado, como lo muestra el que la conciencia moral de la propia libertad aparezca como tarea, y no como algo realizado; por tanto, el fundamento real de esa limitación tendrá que hallarse fuera de él: “Al Yo se le opone sin más un No-Yo” (p. 104),<sup>33</sup> una antítesis, que es el segundo principio. Para Fichte un “Yo” absolutamente libre no existe ni existirá jamás, sino que es un *ideal* o “postulado” de la razón teórico-práctica. El Yo y el No-Yo se contraponen y amenazan con anularse: el Yo quiere ser toda su realidad y encuentra ésta, sin embargo, determinada por un No-Yo. En consecuencia, se debe poder limitar la limitación del Yo; ambos, el Yo y el No-Yo, deben ser puestos por el Yo como

---

<sup>31</sup> *Sittenlehre*; FW . IV, 29.

<sup>32</sup> Cf. FW. I. 98.

<sup>33</sup> FW. I. p. 104.

no enteramente limitados, sino sólo de algún modo cada uno de ellos limitado por el otro (síntesis).

Si el mundo de la experiencia y de la lógica estuvieran ya de antemano de acuerdo en *ser* lo que ellos *deben ser* (Yo = Yo), la acción práctica sobraría y no habría nada que hacer, pero hemos dicho que la libertad es una tarea, un hacer: “Lo que a mi hacer se contrapone –y algo tengo que contraponer a ese hacer, pues yo soy finito– es el mundo sensible, lo que por medio de mi hacer debe surgir, es el mundo inteligible” (p. 134).<sup>34</sup> El Yo se encuentra limitado: para que el Yo pueda ponerse a sí mismo es necesario que se le oponga algo que no es él: “yo me pongo y pongo al mismo tiempo y de un golpe un mundo” (p. 11).<sup>35</sup> Fichte postula un “choque” o “impulso” (*Anstoss*): aquello que despierta nuestra iniciativa y no puede proceder del Yo. Este No-Yo es la Naturaleza entendida como limitación externa, cósmica. “Esta segunda actividad opuesta no es, por tanto, un producto de la libertad, sino de la necesidad (...) Su carácter es un ser, no un devenir” (p. 20).<sup>36</sup> Kant en la antítesis de la tercera antinomia afirmaba que: “No hay libertad: todo cuanto sucede obedece a leyes de la naturaleza”. En un comienzo la tesis comenzaba concediendo por su parte la determinación (como causalidad *eficiente*) de una causa para comenzar de por sí una serie, pero acaba mostrando, mediante lo que Kant denomina Principio de la “fisocracia trascendental”, que si bien todo inicio de acción presupone un estado anterior (la causa) –como afirmaba la tesis–, un absoluto inicio *dinámico* de acción presupone una causa no vinculada a ese estado, una cosa originaria (*Ur-sache*) que no sería afectado por él y que irrumpiría “desde fuera” en la cadena natural: un mero ente razón, nada. Por tanto: no hay en el mundo más que “naturaleza”, entendida como interdependencia de los

---

<sup>34</sup> FW. I; Gaos, 1934, p. 134.

<sup>35</sup> WL Nova Methodo; Villacañas & Ramos, 1987, p. 11.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 20.

fenómenos. Fichte mentará esta misma naturaleza entendida como mecanismo sujeto a sus propias leyes:

En la naturaleza también tiene lugar un transitar desde un estado a otro opuesto; por ejemplo, un árbol en invierno y en primavera. Sólo que esto es necesario, está fundado en las leyes naturales; resulta sin conciencia, no con libertad. En la conciencia reside, por lo tanto, el fundamento de que la libertad pueda pensarse (Fichte, 1987, p. 33).

El No-Yo o Naturaleza (ser) representa el límite puesto a la libertad: es el material sobre el que se realiza empírica y progresivamente la idea de la libertad (deber-ser): “El ser racional no se puede atribuir ninguna facultad sin pensar a la vez algo fuera de sí hacia lo cual ella se dirige” (p. 75);<sup>37</sup> y donde el No-Yo como ser: “es un concepto negativo (...) Ser es el carácter del No-Yo” (p. 24).<sup>38</sup> A esto, añadirá Fichte que al: “No-Yo referido al Yo, le corresponde el carácter de SER”.

El mundo es el sentido materializado de nuestro deber, lo que conlleva que para Fichte la Naturaleza es simplemente el material sobre el que se realiza empírica y progresivamente la idea de la libertad. Y dado que el hombre es sujeto nouménico de la libertad y, al mismo tiempo, está sujeto al mundo sensible y a sus leyes, tiene un cuerpo para poder producir efectos materiales a partir de su causalidad por libertad:

Todo nuestro actuar, en efecto, sucede en la naturaleza, es posible en ella, y es en ella donde llega a ser real para nosotros; pero toda la naturaleza fuera de nosotros sólo existe para nosotros a consecuencia del impulso natural. El impulso natural se dirige a mí únicamente por medio de mi cuerpo, y se realiza en el mundo exterior a mí exclusivamente mediante la causalidad de mi cuerpo (Fichte, 1971, p. 215).<sup>39</sup>

<sup>37</sup> FW. IV, 75.

<sup>38</sup> WL Nova Methodo; Villacañas & Ramos, 1987, p. 24.

<sup>39</sup> FW. IV, 215.

El Yo es finito, no crea la materia, sólo la transforma y, en consecuencia, la presupone. Por consiguiente, nuestra libertad está condicionada por la realidad de los objetos, sobre los que ejercemos efectos a través de nuestra propia corporalidad. El yo al ser limitado, no es una causalidad infinita, sino un esfuerzo o tendencia (*Streben*) ilimitado hacia la realización de sí. Fichte hablará de: “una tendencia a determinarse absolutamente a sí mismo sin ningún estímulo exterior” (p. 29),<sup>40</sup> por tanto:

El carácter esencial del Yo, en virtud del cual se diferencia de todo lo que está fuera de él, consiste en una tendencia a la actividad espontánea por la actividad espontánea; y es esa tendencia lo que se piensa cuando se piensa el Yo en y para sí, sin ninguna relación con algo fuera de él (Fichte, 1971, p. 29).<sup>41</sup>

La cosa está clara: para Fichte la subjetividad trascendental es mera actividad y no sustancia, agilidad y no sustrato cósmico o *res*, pero cuando objetivamos al Yo (el sentido interno de Kant), entonces procedemos con él necesariamente como con cualquier objeto o fenómeno: le colocamos con el pensamiento (con la imaginación) y debajo de todas sus manifestaciones y cambios, un sustrato fijo o sustancia, de donde: “aquí vemos cómo surge una facultad en general, ella es un concepto sensible, engendrada por una sensibilización u objetivación del Yo en cuanto individuo” (p. 135).<sup>42</sup> Parece que en la acción las cosas existentes son medios para una finalidad, donde el “fin” existirá en el futuro, si la acción se logra. En las acciones, por tanto, hablamos de lo que *debe ser*, no de lo que es. Las normas de acción no pueden considerarse leyes de la naturaleza, más bien al contrario, puesto que cambian el estado de un mundo que, *ex hypothesi*, sigue su propio curso, aunque se dan en el mundo.

---

<sup>40</sup> FW. IV, 29.

<sup>41</sup> *Ídem*.

<sup>42</sup> WL Nova Methodo; Villacañas & Ramos, 1987, p. 135.

Hemos visto que la *solución* de la antinomia kantiana concluía afirmando que la causalidad de la naturaleza y de la libertad eran “cada una verdadera en su respecto”, así que si leemos los principios de la Doctrina de la ciencia bajo este prisma, de la unión de los dos primeros principios ha de surgir una especie de “punto de encuentro”. Que el Yo se ponga a sí mismo y, al mismo tiempo, al No-Yo, supone que el Yo y el No-Yo se anulan recíprocamente. Resolver esta contradicción sólo es posible mediante la recíproca delimitación de ambas posiciones, es decir, mediante la mutua eliminación parcial: “En el Yo contrapongo al yo divisible un no-yo divisible”. La esfera de la conciencia se divide en sujeto y objeto, pero la división es, al mismo tiempo, la síntesis de ambos: sujeto y objeto no existen el uno sin el otro, están contenidos en la autoconciencia como oposición original, y toda conciencia, sea práctica o teórica, supone ya la referencia polarizada de ambos. De esta limitación recíproca del tercer principio, resultan dos cosas: 1) la delimitación del no-yo por el yo; 2) la delimitación del yo por el no-yo; y dado que toda delimitación tiene el sentido de una delimitación positiva, resultan dos proposiciones positivas como reversos del principio: 1º) “El Yo se pone a sí mismo como limitado por el No-Yo” (p. 126),<sup>43</sup> esto es, el yo elabora desde sí idealmente su limitación, se entera de ella y la objetiva creando la representación del mundo, lo conoce (explicar cómo sucede esto es tarea de la *Doctrina de la ciencia* como lo fue de la *Crítica de la razón pura*); y 2º) A la inversa: “El Yo pone al No-Yo como limitado por el Yo” (p. 125):<sup>44</sup> lo que nos lleva a la primacía de lo práctico y a la tarea práctica y moral. De nuevo: libertad *trascendental*. El Yo es impulsado a actuar, a configurar al No-Yo según sus exigencias, a transformar el mundo conforme a la razón (el cómo hacerlo será la tarea emprendida por la *Sittenlehre*).

---

<sup>43</sup> FW. I, 126.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 125.



Al primer procedimiento del yo lo llamamos “conocimiento”; al último “acción”: y es éste el principio que abre el ámbito de lo práctico, el que se escucha en el imperativo categórico. *Deber*: puente tendido entre el Yo puro y la finitud. “Yo me encuentro actuando efectivamente en el mundo sensible” (p. 3)<sup>45</sup> quiere decir que éste [el yo] forma parte del mundo natural, de ahí que: “el carácter del Yo es éste, *que un ser actuante y un ser sobre el que se actúa es uno y el mismo*” (p. 22).<sup>46</sup> El sujeto volente es ideal y real a la vez, quedando las acciones sujetas a las leyes naturales: de ahí que la causalidad por libertad *tan sólo* confiera *sentido*, ordena un conjunto de acontecimientos en el mundo en una serie encadenada de actos en el tiempo, con un principio y un final: mi decisión y el fin cumplido. Esta *causalidad por libertad*, que para Kant en el fondo era una *causalidad teleológica* porque hay un *télos* que cumplir, es la misma que vertebró el sistema fichteano, por eso podemos concluir que *la libertad trascendental da lugar a un sistema filosófico basado en una concepción de la libertad entendida como tarea*: el mundo natural (ser) se convierte en materia para el obrar del yo en su libertad (deber ser). El Yo absoluto aparece en el tercer principio como sustrato de opuestos (conciliación de los extremos kantianos en pugna: libertad y necesidad natural) autolimitándose a sí mismo, haciéndose implícita la idea de que este proceso de construcción racional, de obrar y transformar el ser en lo que debe-ser, es *infinito*: nunca podremos llegar a esa conciliación, pero *debemos tender a ella*. De esta manera, “*Del Yo = Yo*” se pasa al “*Tú debes, sin más*”. Para ir concluyendo, sustituido el *verbo* por la *acción* –de ahí el título de la presente comunicación–, el método fichteano destaca la libertad del yo desde un principio como un ponerse a sí mismo fines. Esta reformulación contiene una nueva forma de entender el mundo: la acción implica que la historia es un proceso de construcción donde la naturaleza es puesta al servicio

---

<sup>45</sup> FW. IV, 3 (*Sittenlehre*).

<sup>46</sup> FW. IV, 22.

del hombre; la naturaleza *debe ser* troquelada por nosotros, por nuestra propia acción –tanto teórica como prácticamente– en algo determinado por la “libertad”. La materia está muerta –nos dice Fichte–: por su pasividad ella sólo puede considerarse como medio, como material para la realización de los fines del hombre. Desde esta idea es como ha de ser entendida la noción clave de la filosofía fichteana de *Tathandlung*, “acción de hecho” o “acción originaria”. El *factum* de la libertad aludía al “hecho” de que la ley nos “impone” ser libres, esto es, *somos sujetos* de la ley, pero *no estamos sujetos* a nada mundano. Tras un hecho (*Tat*), debe haber una acción (*Handlung*) que la produzca y, a su vez, esa acción conlleva la tentación de preguntar por quién la ejecuta. Si la libertad es circular lo positivamente “hecho” en cada acción, entonces ese “hecho” se “hace a sí mismo” a través de la voluntad de seres racionales. Fichte hablará, yendo más allá de Kant y mentando este movimiento circular, de *Tathandlung*, “acción de hecho”, en la que se entretrejerán la *unidad sintética de apercepción* y el *imperativo categórico*, dado que esa “acción” a la que se remonta el hecho no puede ser pensada ni concebida, y sin embargo: “es posible una intuición del Yo que actúa sobre sí. Tal intuición es intelectual” (p. 16).<sup>47</sup> El “Yo pienso” y el “Yo debo” convergen, como focos originarios y autónomos, en una misma *acción originaria* abriéndose así la puerta hacia el orden de los *fines* y la acción *moral*: lo característico es la acción productora. Es el punto en que ambos mundos, el sensible y el intelectual, se anudan y distinguen. El “hecho” (el “yo” de cada uno de nosotros) *debe ser* retroducido a la “acción” (el “Yo”) como siendo lo Mismo: aunque todavía no lo es, ni llegará a serlo, sino que está en *camino*. Este *estar en camino* marcará una dirección a seguir, un fin al que aspirar, es decir, una teleología:

Mi yo, como el sujeto de mi capacidad práctica, tiene siempre que esbozar previamente (como autoformador, iniciador, activo

<sup>47</sup> WL Nova Methodo; Villacañas & Ramos, 1987, p. 16.

con conciencia) el concepto de un FIN; tiene que tener, por así decirlo, un modelo cuya realización es la meta de la actividad real (Villacañas & Ramos, 1987, p. 33).<sup>48</sup>

Fichte afirmará, por tanto, la *Autoposición* de la razón-libertad como Yo absoluto. El yo de cada uno de nosotros ha de tratar de aproximarse al Yo absoluto entendido como “Alguien” que “representaría la idea de la humanidad perfecta” (pp. 367-368).<sup>49</sup> “un hombre –como sostiene Kant– que existe sólo en el pensamiento [el hombre *interior*], pero que corresponde plenamente a la idea de sabiduría” (p. 384).<sup>50</sup> Y si, como afirma Fichte: “la libertad es, según Kant, la capacidad de comenzar absolutamente un estado (un ser y un subsistir)” (p. 37),<sup>51</sup> de lo que se tratará es de sacar las consecuencias de esa capacidad:

Se afirma que en el ánimo del hombre se manifiesta una obligación de hacer algo enteramente independiente de fines externos y exclusivamente para que suceda, y de abstenerse de algo, asimismo de manera enteramente independiente de fines exteriores a ello, única y exclusivamente para que no tenga lugar (Fichte, 1971, p. 13).<sup>52</sup>

Unas líneas más abajo, Fichte continuará afirmando que: “A esa disposición del hombre, en la medida en que semejante obligación ha de manifestarse necesariamente en él, de modo tan seguro como que es un hombre, se le denomina en general *su naturaleza moral o ética*” (p. 13).<sup>53</sup> La conciencia moral es conciencia de la libertad, conciencia de un destino elevado; es así como tiene que entenderse la reformulación fichteana del imperativo categórico de Kant: “Obra de acuerdo con la conciencia moral”.

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>49</sup> Cf. KrV A 568 / B 596; Ak. V.

<sup>50</sup> KrV A 569 / B 597; Ak.V, 384.

<sup>51</sup> FW. IV, 37 (*Sittenlehre*).

<sup>52</sup> *Ibidem*, 13.

<sup>53</sup> *Ídem*.

A la pregunta de cuál es el fin de la acción del hombre exigida por la conciencia moral habrá que responder que su tarea no es otra que el mejoramiento del mundo: todas las imperfecciones del mundo natural nos imponen una serie de deberes encaminados a disciplinarlo, a desarrollar una civilización, a hacer reinar la paz entre los hombres en cada sociedad, en cada nación y entre todas las naciones. De ahí que: “El concepto de la moralidad, siguiendo su deducción, no se relaciona en absoluto con algo que existe, sino con algo que debe existir” (p. 65).<sup>54</sup> Cómo actuar para llevar a cabo ese deber será el programa que siga la *Sittenlehre*, donde el fin supremo será la realización del mundo suprasensible mediante la transformación de la naturaleza sensible. Detrás de la acción no habrá dos fines, uno situado en el mundo sensible y otro en el inteligible, sino tan sólo uno. La conciencia moral, que proporciona a la voluntad el principio de una acción continua orientada hacia un solo fin, condiciona esta transformación: sólo la acción realizada por deber puede realizar el fin que la conciencia nos revela en el concepto formal. En el *nuevo método* seguido por Fichte, la libertad del Yo se caracteriza como un ponerse a sí mismo fines, un “ponerse” que ha de unir teoría y práctica: el concepto de fin presenta algo (respecto teórico) como algo que hay que realizar (respecto práctico).

¿Qué es lo que se dice finalmente en la Ética? Que yo debo actuar libremente para ser libre en la realidad, pero siempre conforme al deber: “enseña cómo los seres racionales han de hacer el mundo, y su resultado es ideal en la medida en que lo ideal puede ser resultado”, de ahí que encontremos dos significados de la libertad: como actuar y como estado objetivo alcanzado. Materialmente la acción se encuentra en una serie que llevaría al Yo, en un horizonte infinito, a ser absolutamente independiente. La forma de la acción nos diría: “cumple en cada caso la acción que te corresponda en esa serie, y hazlo con conciencia de tu absoluta autodeterminación, por el concepto de tu autonomía y

---

<sup>54</sup> FW. IV, 65 (*Sittenlehre*).

no por impulso ciego ni contra tu convicción: sé libre”, esto es, por el imperativo categórico. Todos los hombres saben lo que *deben* hacer: al igual de Kant, Fichte distinguirá entre máximas y leyes con el mismo sentido. Toda acción tiene un motivo de fondo que la incita a obrar. En base a su libertad el hombre puede actuar no sólo por la ley moral, sino también por amor propio, por lo que si el hombre obra según principios subjetivos de la voluntad, actuará conforme a una máxima –que puede ser buena o *mala*– y si, en cambio, depone sus intereses particulares en vista de un bien general, actuará siguiendo una ley. En los imperativos hipotéticos, la máxima queda sometida a la ley; en los categóricos lo particular se torna universal, la máxima se convierte en ley, siendo entonces la acción digna.

Partiendo de la distinción sujeto/objeto y de su identidad absoluta, de la conciencia como escisión y de la resistencia ante el choque que supone lo otro, Fichte, tras presentar las condiciones transcendentales de posibilidad en el Yo puro entendido como actividad, se ocupa de las condiciones materiales para la realización efectiva de la libertad o moralidad y, finalmente, partiendo de esos principios, analiza elementos más específicos de la moralidad, hasta llegar al estudio de los diversos deberes: los diversos estadios de la conciencia moral y el mal radical, la individualidad como condición material de la moralidad, las consecuencias que se siguen del cuerpo, de la inteligencia propia y de su relación con otros individuos o “yoes”, el Estado y la Iglesia, concluyendo con la división y compendio de los distintos deberes.

La libertad trascendental, por tanto, contendría la idea de que desde, por y para ésta es propuesto todo fin moral y es ésta la que nos mueve a actuar por deber, de manera que el tiempo de la libertad moral está en sí dividido entre el futuro que *da origen* (que motiva, “causa”) al presente del obrar.

## REFERENCIAS

- Cassirer, E. (1974). *El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia modernas. III*. Trad. al castellano por Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1985). *Kant, vida y doctrina*. Trad. al castellano por Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica
- Fichte, J. G. (1797). *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. Trad. al castellano por Gaos, J. (1934). *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*. Madrid: Revista de Occidente.
- Fichte, J. G. (1971). *Fichtes Werke*. (11 vols)=FW. Berlín: Walter de Gruyter & Co.
- Fichte (1987). *WL Nova Methodo*. Trad. al castellano de José Luis Villacañas y Manuel Ramos. *Doctrina de la ciencia nova methodo*. Valencia: Natán.
- Fichte, J. G. (1962). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* =GA. Ed. Lauth, R., Jacob, H. & Gliwitzky, H. Stuttgart: Frommann.
- Gueroult, M. (1974). *Études sur Fichte*. Hildesheim: Olms.
- Kant, I. (1902-1983). *Kants gesammelte Schriften* (= Ak), herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften (29 vols). Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- López-Domínguez, V. (1995). *Fichte: acción y libertad*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.
- Pareyson, L. (1976). *Fichte. Il sistema della libertà*. Milano: Mursia.
- Philonenko, A. (1966). *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Paris: Vrin.
- Sófocles (1965). Antífona. En *Tragedias II*. Barcelona: Alma Mater. (Edición bilingüe. Traducción nuestra. 1<sup>er</sup> Coro, 2<sup>a</sup> Antístrofa (pp. 365 y ss.)).