

La *Doctrina de la moral* de Fichte de 1798



Christoph Asmuth*

Universidad Técnica de Berlín

Resumen

En el marco de los debates contemporáneos sobre la presunta ausencia de libre albedrío en las acciones humanas, el autor apela al Fichte de la *Doctrina de la Moral* con el fin de esclarecer el problema. El planteo fichteano es interesante en la medida en que instala la discusión de manera diáfana sobre la base de un contraste entre dos modelos: el causal-determinista y el de la libertad.

El propósito del presente trabajo consiste en analizar ambos modelos enfatizando las consecuencias que conllevan para la concepción sobre el cuerpo humano, la moralidad, la sociedad y la política. A la luz de esta empresa, será preciso examinar la figura del resorte, imagen fichteano que condensa el pensamiento mecanicista, y dilucidar las nociones conexas de *Selbsttätigkeit* y *Tathandlung*, relevantes para su modelo de la libertad.

Abstract

Within the framework of present debates about the alleged lack of free will in human actions, the author resorts to Fichte's *Sittenlehre* in order to clarify the problem. In that regard Fichte's argument is interesting for he organizes the discussion openly by contrasting two models: the causal-deterministic and the autonomous.

The purpose of this work is to analyze both models emphasizing its consequences over the conception of human body, morality, society, and politics. In the light of this undertaking, it will be necessary to examine the figure of the spring, Fichte's image for the mechanistic thinking, and to elucidate the notions of *Selbsttätigkeit* and *Tathandlung*, relevant for his model of liberty.

Palabras clave

Fichte
moral
libertad
determinismo
Estado

Key words

Fichte
moral
liberty
determinism
State

* Doctor (Promotion) en Filosofía por la Universidad del Ruhr en Bochum (1995). Habilitación docente (Habilitation) en la Facultad de Humanidades de la Universidad Técnica de Berlín (2003). Ha sido becario del *Studienstiftung des deutschen Volkes* (1993-1995) y de la *Deutschen Forschungsgemeinschaft* (1997-1998 / 2006-2008). Desde marzo de 2009 es Profesor Extraordinario (*außerplanmäßiger Professor*) de Filosofía en la Facultad de Humanidades de la Universidad Técnica de Berlín. Desde 1996 docente en diferentes posiciones (asistente, catedrático, profesor invitado) en las universidades del Ruhr, Humboldt, Ludwig-Maximilian de München, así como en Madrid (España), Basilea (Suiza) y Dubrovnik (Croacia).

1. Introducción

El fundamento de todo sistema jurídico y de la sociedad civil es la libertad de la persona. Aún cuando existan fácticamente diferentes opiniones sobre el grado de libertad en los distintos sistemas sociales, el fundamento determinante para el derecho y para las obligaciones es siempre la libertad del ciudadano individual. El concepto de libertad, contemplado con una mirada histórico-filosófica, tiene una amplitud asombrosa. No obstante, en la modernidad se cristalizaron algunos significados que pueden distinguirse de manera clara. Una importante diferenciación es la que involucra a la libertad de acción y al libre albedrío. Por libertad de acción se entiende la capacidad del hombre de poder elegir voluntariamente entre diferentes posibilidades. Esto presupone, por su parte, la capacidad de decidir racionalmente y la reflexión sobre las condiciones externas de la acción. El libre albedrío, en cambio, está previamente dado cuando se aceptan o se niegan las acciones o las circunstancias. Un esclavo que está obligado a determinadas acciones posee, sin embargo, libre albedrío en tanto él actúa frente a la coacción, pudiendo aceptarla o negarla. Por último, el concepto de *coacción* contiene ya un momento de libertad puesto que yo presupongo con él, al menos para los hombres, que quien es coaccionado *quiere* algo diferente a eso a lo que está obligado.

Recientemente, sobre todo en las neurociencias, se ha problematizado la existencia del libre albedrío y de la libertad de acción en los hombres. A fines de los años 70' los experimentos-Libet¹ mostraron que la conciencia del propósito de una determinada acción no es temporalmente anterior (como hasta entonces se había supuesto), sino posterior a la implementación motora de la acción. Las reflexiones al respecto han concluido que la activación de una acción es dirigida por procesos inconscientes del cerebro, mientras que la conciencia de una acción libre sería apenas un epifenómeno derivado. Es conocida la posición del biólogo Gerhard Roth, quien dedujo de las investigaciones de Libet y de sus experimentos posteriores que:

El yo consciente, que piensa y que tiene voluntad, no es responsable en un sentido moral de todo cuanto el cerebro hace, aún cuando este cerebro otorgue 'pérfidamente' al yo una ilusión conforme a ello.²

2. Roth (2003: 180).

Gerhard Roth no es el único que piensa de este modo. En variantes más o menos radicales, estas ideas del libre albedrío y de la libertad de acción fueron tomadas una y otra vez en los últimos años a partir del enfoque de las ciencias naturales. Sin embargo, debe hacerse la salvedad de que los verdaderos incitadores tienen que encontrarse, antes bien, en las páginas de la filosofía. El científico natural se pronuncia, como lo hace en cierto sentido Libet mismo, de forma muy reservada en lo que concierne a la interpretación filosófica o sociológica de su experimento. Las consecuencias de una posición biologicista radical sobre el libre albedrío tienden siempre a una misma dirección: el responsable no es el hombre, sino su cerebro; no es la persona la que responde por su acción, sino su biología.

3. Batthyany (2009: 235 y ss.).

Como es natural, estas concepciones no dejaron de ser objetadas.³ Los experimentos-Libet fueron atacados en todos los planos, tanto en el plano estructural de la investigación, como en el de la interpretación; esto es, desde una perspectiva biológica y desde una filosófica. Aún hoy, su significado moral es un tema altamente controversial. La sutileza de la discusión demuestra, por cierto, que hay mucho en juego. En última instancia, las consecuencias de una renuncia completa del libre albedrío serían catastróficas para nuestra sociedad. En lugar de un castigo por un delito severo, a lo sumo podría exigirse una terapia. Las elecciones democráticas, que presuponen una formación política de la voluntad, perderían su sentido. En lugar de promover un comportamiento responsable y

una capacidad autónoma de juzgar, uno debería concentrarse en optimizar su cerebro. En lugar de la persona moralmente responsable entra en escena un sistema biológico interactivo.

Lo sorprendente de este desarrollo es que no es la primera vez que se discute sobre este problema. Ya en el 1800, filósofos y médicos debatían sobre un problema presentado en términos similares. En particular, la física, que como disciplina paradigmática de este tiempo había realizado grandes progresos, fomentaba una imagen determinista del mundo, en donde todo lo que sucedía debía estar condicionado por la relación estable entre causa y efecto. Aunque esta posición sea de naturaleza muy elemental y no constituya un modelo biológico de explicación de los modos de funcionamiento del cerebro, ya en ese entonces, muchos habían concluido que no podía haber lugar para el libre albedrío y la libertad del hombre en un mundo determinista. Todo lo que sucede, incluso los actos de los hombres, tiene siempre una causa física. La libertad no tiene lugar en un mundo determinista. Sería tarea de la psicología dilucidar la física de los actos humanos y exponerlos causalmente según un carácter prefijado.

Asombrosamente, este debate se da en total contraste con los acontecimientos simultáneos de la Revolución Francesa. Mientras que con un enfoque científico se cuestiona el libre albedrío del individuo, la burguesía lucha por el derecho a participar en las decisiones políticas y persigue la independencia de un sistema monárquico y aristocrático. Contemplado desde la actualidad, es posible reconocer esta contradicción claramente. Ahora bien, si ella se ha presentado siempre así en la conciencia de los intelectuales de cada época, es algo que hoy no se puede estimar más que de manera inadecuada. Nos es lícito suponer, empero, que las preguntas sobre la libertad, tanto sobre el libre albedrío y la libertad de conciencia como sobre la libertad política, fueron discutidas en referencia las unas a las otras. Esta correlación se muestra paradigmáticamente en la obra de Johann Gottlieb Fichte y, quizás de modo inmejorable, en su *Doctrina de la moral*. En él se verifica también (y esto es de lo más sugestivo para nuestra discusión presente) la incorporación de las provocaciones de una posición causal-determinista con todas las consecuencias que ella conlleva para la moralidad, la sociedad y la política. De cualquier manera, a él se aplica el hecho de haber reconocido claramente la correlación entre la libertad del individuo como un ser vivo natural y el mundo político que en su tiempo se encontraba fuertemente conmocionado.

A continuación quisiera mencionar algunos puntos que son de gran importancia para la comprensión de la *Doctrina de la moral* de Fichte: (1) El pensamiento de Fichte se inserta en un punto temporal en Alemania en el cual la filosofía kantiana es predominante.⁴ En consecuencia, no sólo hay una determinada terminología filosófica y un horizonte problemático prefijados, sino también una determinada dirección del pensamiento llamada idealismo trascendental. Kant ya había afirmado que la investigación de la realidad física se fundamenta sobre premisas enteramente diferentes que las de nuestra representación en el campo del querer y del deber. En ambos campos rige, correspondientemente, una gramática con otros conceptos. Así es que se aplica, por ejemplo, el concepto de la existencia únicamente en el campo de la realidad física; no es posible utilizarlo para lo que uno quiere, desea o debe hacer. Eso que uno quiere o eso que debe hacerse no existe –aún– precisamente porque, primero, uno quiere o debe. De igual manera, no se puede utilizar el vocabulario del desear, del querer o del deber en la física. (2) La filosofía de Fichte es la filosofía del yo.⁵ El yo es el punto de partida y el centro de sus reflexiones. Por eso, es importante entender, por un lado, que este yo es un concepto muy abstracto en tanto se encuentra bien alejado de mí, de mi persona, de mis sentimientos, de mi cuerpo. El yo no es el yo de una persona, no refiere al yo cotidiano. Pero por otro lado, cada uno es este yo. Porque todo yo es –Fichte precisa al mismo tiempo esta idea como

4. Baumanns (1972); Wildfeuer (1999); Asmuth (2009); Metz (1991); Asmuth (2001: 167-87); Franken (1993); Ameriks (2000); Beiser (1993); Hanewald (2001); Sedgewick (2000).

5. Cramer (2003: 57-92); Goetze (2002: 137-47); Hanewald (2003: 13-25); Henrich (2004).

punto de partida concreto— ese que es conocido por todos, sin por eso ser, de hecho, ya reconocido. (3) Fichte necesita este punto de partida complejo, porque él quiere mostrar que la libertad no es algo que emerja de las cosas de nuestro mundo ni tampoco algo solamente pensado. La libertad es algo que está vinculado con esa yoidad. Sólo para un yo y a partir de un yo hay libertad. Con ello se vincula también la forma de las demostraciones y de las deducciones que Fichte ofrece para su filosofía: son demostraciones apelativas. No se encuentran separadas de mí, dependen de que alguien las reconstruya. Esto se debe a que Fichte atribuye a la reconstrucción individual una enorme fuerza demostrativa y la más alta certeza. Recién cuando se ha reconstruido verdaderamente un juicio filosófico, es que éste puede ser cierto para alguien. Por último, respecto a esta certeza, no se trata (únicamente) de las circunstancias físicas, sino, de igual manera, de las certezas de la conciencia, de los fundamentos de nuestra acción.

2. La ausencia de libertad [*Unfreiheit*] en un resorte de acero

El proyecto de una *Doctrina de la moral* es un componente integral del sistema fichteano de Jena.⁶ Surge en los años inmediatamente anteriores al pasaje del siglo XVIII al XIX y, visto en términos epocales, durante la Revolución Francesa. La *Doctrina de la moral* pertenece a la filosofía práctica e incluye el ámbito de lo que hoy llamamos comúnmente ética. Según Kant, a la *Doctrina de la moral* corresponde una fundamentación que debe elucidar la relación de la voluntad y del deber con la realidad física, y señalar la estructura particular de este ámbito. En Kant eso ocurre en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón pura*. Kant expone aquí, en un lugar central, el *imperativo categórico*, el principio fundamental de su filosofía práctica. Después debe mostrarse concretamente qué es lo que se sigue en cada caso puntual de una tal *Fundamentación de la doctrina de la moral*, qué deben hacer y dejar de hacer los hombres concretos. Esta tarea la emprende Kant en la *Metafísica de las costumbres*. El primer ámbito de estudio es el de naturaleza puramente teórica; formulado de manera contradictoria, se trata de una filosofía teórico-práctica, mientras que el segundo ámbito es tallado a la medida del campo concreto de acción del hombre.

Para Fichte la pregunta se presenta de manera similar,⁷ pues está convencido de que Kant ya ha marcado el camino correcto hacia una filosofía trascendental. Sin embargo, él cree que, del mismo modo que no podemos separar la fundamentación de la concreción, tampoco podemos separar la crítica de la metafísica. Es por eso que ensaya tratar ambas instancias en una única formulación, relacionar orgánicamente ambas formas de la ética entre sí. De este modo, interpone entre la fundamentación y la concreción una comprobación ulterior, una comprobación que debe destacar específicamente la aplicabilidad del principio encontrado en la fundamentación. Y su pretensión va más allá de la de Kant: él cree haber encontrado un camino y haber expuesto de forma incontrastable la realidad de la libertad, y cree también que puede demostrar la precedencia de la filosofía práctica sobre la puramente teórica. Esta precedencia culmina en la consideración de que el mundo real no es más que representación y quehacer de nuestra libertad.

En contraste con muchas consideraciones contemporáneas de la filosofía del espíritu, Fichte no estima que la conciencia deba ser explicada a partir de *estados mentales*. Correspondientemente, el yo tampoco equivale a un estado mental. La conciencia es, de hecho, una actividad energética, un proceso dinámico, no un estado. El Yo, en el sentido indicado anteriormente, es para Fichte actividad. En una suerte de experimento del pensamiento, Fichte encuentra que la actividad del yo es un querer.⁸ En función de ello aísla al yo de todo aquello que no es yo y que

6. Binkmann (2007); De Pascale (1995: 225-236) y (2003); Fonnesu (1999: 255-271) y (2010); Ivaldo (1999: 217-238) y (2005: 203-229).

7. De Pascale (2003: 94-101).

8. Visto de modo sistemático, el querer es una evolución de la *Tathandlung* [hecho-acción] de la *Fundamentación de la doctrina de la ciencia* (1794/5). Después de la parte teórica de esta *Fundamentación*, Fichte sustituye el concepto del anhelo en la *Wechselbestimmung* [determinación simultánea] por un impulso no elucidable. Para esta relación sistemática de las partes del sistema de Jena, Binkmann (2007: 50-67).

no pertenece al yo originariamente. Ése es un razonamiento que ha tenido enorme trascendencia en la filosofía a partir de Descartes. Este método ayuda, así, a separar en un concepto lo esencial de lo inesencial. Fichte parte, ante todo, de una auto-contemplación que cualquiera puede hacer. Según el razonamiento fichteano, siempre encontramos en nosotros el hecho de que queremos algo. Aquí no es para nada importante considerar si estamos biológicamente equipados de manera tal que tengamos que querer siempre algo. Fichte se interesa únicamente por nuestra actividad de querer y, por cierto, a partir de una perspectiva interior verificable en cada uno de nosotros. El querer está siempre dirigido a algo, es intencional. Si el querer está tan imbricado en nuestro yo, tendríamos que poder investigar también el querer mismo, independientemente de su intencionalidad. ¿Podemos imaginarnos el querer sin *algo* que querer? Fichte encuentra un ejemplo que esclarece cómo es posible pensar en un querer que no quiera *nada*: el resorte de acero. Quizás Fichte tuviera en su escritorio una pluma para escribir con resorte de acero. A fines del siglo XVIII, se trató de una innovación técnica que fue sustituyendo progresivamente al calígrafo y al copista, un logro provechoso. O quizás estuviera pensando en el resorte de un reloj. En filosofía se ha recurrido frecuentemente al ejemplo del reloj de bolsillo a causa de su significación de autómatas mecánicos. A veces, incluso, los resortes de reloj se convertían en plumas como por ejemplo en el caso de Alois Senefelder en Munich, el inventor de la litografía. De cualquier manera, en el caso de Fichte, se trata más que nada de la elasticidad del resorte de acero. Si se quiere plasmar sobre el papel un fino flujo de tinta o fijar la hora en el reloj, debe ejercerse una presión suave. “No hay duda de que hay en el resorte un esfuerzo por oponer resistencia contra aquello que lo presiona; por lo tanto, ese esfuerzo está dirigido hacia fuera” (SW IV, 26). Aquí se puede pensar fácilmente en el resorte [*Schneckenfeder*] de un reloj o de una balanza. Para Fichte, la pluma [*Feder*] es en este estado un ejemplo de un verdadero querer, del *estado* efectivo en el cual se encuentra el hombre que quiere *algo*. Su querer se dirige contra una resistencia exterior, que impide que el objeto del querer sea verdaderamente inmediato. En ese estado nos encontramos cuando nos contemplamos a nosotros mismos.

Sin duda [el fundamento de este esfuerzo es] precisamente un efecto interno del resorte sobre sí mismo, una autodeterminación. En realidad, el fundamento de la acción de oponerse no yace en el cuerpo que ejerce la presión fuera del resorte. Esta autodeterminación sería aquello que en el ser racional es el *acto* puro del querer. De ambos surgiría, si el resorte pudiera contemplarse a sí mismo, la conciencia de una voluntad de echar hacia fuera aquello que ejerce presión sobre ella (SW IV, 27).

La elasticidad del resorte, su fuerza de retorno, su energía potencial, simboliza en Fichte una determinación interna del querer, que le debe ser adjudicado al propio querer y no a un efecto exterior. Pero ahora lo importante es qué somos cuando no queremos *algo*, qué es el querer puro sin un objeto querido. Eso equivale a preguntarse qué es, para mantenernos en el marco fichteano, un resorte sobre el cual todavía no se ejerció ninguna presión. En el resorte, para decirlo de forma breve, existe únicamente la posibilidad de retroactuar. Según Fichte, la causa es:

...la propia tendencia interna del resorte de determinarse a un esfuerzo contrapuesto, entendida como el verdadero ser de la elasticidad y el fundamento último, sin explicación ulterior, de todos sus fenómenos, siempre y cuando las condiciones de su exteriorización estén dadas [es decir, cuando se ejerce presión] (SW IV, 27).

En este sentido, el querer del yo se encuentra aislado de todo lo que podría querer concretamente, comparable a una resorte que consiste en un esfuerzo, en “una tendencia a la autoacción [*Selbsttätigkeit*] por la autoacción misma” (SW IV, 29).

No obstante, nadie atribuye *libertad* a un resorte. Fichte utiliza el mismo ejemplo ahora para mostrar por qué el resorte no puede constituir un caso de libertad. No se trata de una diferencia de grados sino de base. Podría objetarse que el resorte está destinado, en función de su naturaleza, en su elasticidad y por su aleación, a retroactuar de cierta manera y está determinado por eso. Que el hombre no es un resorte quiere decir, pues, que el hombre no es un mecanismo, que su actividad no puede ser explicada en términos mecanicistas. Pero para Fichte esta afirmación no es suficiente para diferenciar positivamente a la libertad humana del resorte. Éste también puede funcionar por el puro principio de la casualidad, retroactuando unas veces, otras no. Por ende, el resorte no estaría determinado y, sin embargo, carecería de libertad. El determinismo, entonces, no puede ser la diferencia decisiva. Fichte encuentra otra diferencia: el resorte no se determina a sí mismo a retroactuar, o bien es determinado por su naturaleza o bien por la casualidad; pero en ningún caso se autodetermina. Esa es la diferencia entre la autoacción automática, algo similar a un reloj, y la autoacción autónoma, *i.e.*, la libertad. La autonomía presupone la conciencia, que es, a la vez, autoconciencia. Yo debo poder determinarme y ser consciente de mi autodeterminación. Para Fichte es un argumento a favor del ser del yo el hecho de que el yo sólo pueda ser pensado como libre, el que sólo se pueda pensar a *sí mismo* como libre y que sólo en este pensamiento sea libre.

Este razonamiento es característico de la concepción fichteana de la libertad. La libertad es el término fundamental y no significa únicamente libertad de acción, libre albedrío o libertad de elección. Para él, más bien, es el constituyente fundamental del yo, de la razón, de la racionalidad. Tiene el significado de autodeterminación, pertenece a la autoconciencia integral y a la acción llevada a cabo por sí misma, y es la expresión de la autonomía.

En resumen, no es únicamente un querer ni un saber, sino un saber-de-sí queriente, un autoquerer sapiente. Por eso, la libertad no es un objeto que el hombre pueda comprobar en el mundo como la propiedad de una cosa, sino una autodeterminación a la que uno mismo debe determinarse y que todo aquél que es libre encuentra en sí mismo. Autonomía no quiere decir solamente ser libre de toda coacción externa, sino ante todo, determinarse a sí mismo: autolegislación. La libertad no es libertad por casualidad sino libertad legaliforme en función de la autodeterminación. Por eso nos adjudicamos el que “debamos sin más determinarnos con conciencia mediante conceptos, en particular, según el concepto de autoacción absoluta: y este pensamiento es precisamente la conciencia de nuestra tendencia originaria a la autoacción absoluta” (SW IV, 49). Esta es una formulación que Fichte denomina también como imperativo categórico y expresa con ello los fundamentos de toda autolegislación moral. Es un deber incondicionado que posee la primacía frente a todo ser. El imperativo es una apelación que consiste en la exigencia: ‘¡sé libre! Determina tu libertad mediante el concepto de autonomía’.

3. El yo finito activo

La filosofía de los principios de Fichte busca dar cuenta de fundamentos y tiene un alcance amplio. En primer lugar, nos atribuimos libertad sólo en una perspectiva en cierto modo autista, por una completa abstracción de todo lo concreto, de las personas concretas, de las acciones concretas, de los deseos concretos. Esta libertad es tan abarcadora como abstracta. Ser libre, entonces, no refiere a la posibilidad de las personas de ejecutar de manera consciente y responsable las acciones, sino que es sobre todo una determinación fundamental de la concepción del mundo que está constreñida exclusivamente por sí misma y no por condicionamientos externos. La fundamentación de la *Doctrina de la moral* procede de modo enteramente intelectual.

Con el concepto de libertad allí desarrollado no son concebibles ni el Estado, ni la sociedad, ni el derecho, ni la ley. Nos recuerda, en el mejor de los casos, a un liberalismo anárquico cuya única ley, demasiado emotiva, debería resumirse en “¡sé libre!”. Naturalmente, ésta no es la última palabra de Fichte. Sería, por cierto, totalmente inadecuado para su objetivo de una “Doctrina de la moral”. De hecho, esa fundamentación no tiene otro fin que proporcionar una comprensión fundamental de la relación entre libertad y conciencia. El ejemplo del resorte ilustra bien adónde apunta la argumentación de Fichte: él intenta refutar un determinismo teórico, una concepción mecanicista, según la cual el hombre no es más que un número muy complicado, un resorte orgánico. La fundamentación de la libertad fichteana está soldada a la constitución de la conciencia. La conciencia no es un epifenómeno de una biomáquina, sino que –justamente porque la conciencia es una conciencia libre y, además, conciencia de la libertad– está presupuesta por todo lo que acontece en el mundo y lo que se le anticipa. Estas reflexiones son de naturaleza abstracta e intelectual. Así, están establecidas en un contexto que está lleno de presupuestos abstractos fundamentales. Decir que todo lo que ocurre está causalmente determinado por las leyes de la realidad física es igualmente abstracto y presupone una serie de argumentos formales. Lo mismo vale, por cierto, para las reflexiones contemporáneas de la neurofilosofía, en las cuales se introducen reflexiones teórico-científicas como, por ejemplo, el que las ciencias exactas pueden describir y elucidar plenamente ‘el mundo’ real mediante su funcionalización, operacionalización y cuantificación. En términos categoriales, es posible distinguir estas hipótesis abstractas del plano de las acciones concretas, en un mundo con opciones de acción sobre las cuales se reflexiona individualmente, y de las acciones en un ámbito de experiencias interpersonales o en la esfera de tareas y obligaciones sociales. Por eso es que Fichte tiene que hablar de las condiciones de la concreción; él quiere *deducir* estas condiciones, ése es su método enteramente característico. El punto de partida no es el hombre finito, individual, con su múltiple incorporación al Estado, a la sociedad, a la familia, al trabajo. Esta incorporación a la realidad de la vida concreta se conceptualiza en la filosofía fichteana como una re-determinación de un yo originario e indeterminado, pero infinitamente determinable, en tanto se determina en su autodeterminación. La ventaja consiste en la acentuación de la libertad: por principio, el hombre es libre y no se le puede quitar su libertad. Todas las relaciones y acciones que se susciten, se mantendrán fundamentalmente bajo el condicionamiento contextual de la libertad. Esta libertad es, al mismo tiempo, una tarea para la persona que actúa, *i.e.*, el promover su libertad y la de los otros. Eso arroja sobre la realidad una luz enteramente distinta. No sólo las otras personas, sino también la realidad no-humana, permanecen siempre bajo el signo de las acciones posibles. El mundo, en esta perspectiva, es el correlato necesario de un intelecto activo, el yo. El cambio de perspectiva está ligado a eso. No hay un mundo con individuos de existencia física como presupuesto para la praxis humana, un mundo sobre el cual se puede preguntar cómo es él posible y, sobre todo, cómo y si esos individuos físicos pueden poseer libertad. Fichte argumenta lo contrario: en estos, como en todas las preguntas y respuestas, está ya presupuesta la libertad, y la tarea filosófica consiste en especificar las condiciones bajo las cuales la libertad se realiza efectivamente; por consiguiente, acompaña a los individuos de existencia física. Para seguir utilizando la imagen de Fichte, el resorte contemplado en sí mismo es un almacenador de energía potencial. Para que el resorte pueda surtir efectos en la realidad física, deben estar dadas otras condiciones: debe estar montado en un aparato de relojería y conectado a partes fijas y móviles, sobre las cuales pueda ejercer la fuerza suficiente como para moverlas. Por último, debe ejercerse presión sobre el resorte, tiene que ser puesto en funcionamiento. De manera similar, Fichte busca deducir las condiciones bajo las cuales nos podemos determinar con conciencia según el concepto de una absoluta autodeterminación hacia el actuar concreto.

Fichte nos da una deducción reconstructiva del yo finito activo. Individualidad, naturaleza y corporalidad son parte de las condiciones bajo las cuales es posible la libertad por excelencia. Para nuestra mirada contemporánea, el programa fichteano puede parecer insólito puesto que partimos de la base de que nuestra individualidad, nuestra naturaleza y nuestra corporalidad surgieron, en su estructura y correspondencia, de un proceso evolutivo. En este sentido, son condiciones naturales. Fichte no duda de ello, a pesar de que nunca podría haber conocido la teoría de la evolución. Sin embargo, él no considera que, bajo una perspectiva filosófica, individualidad, naturaleza y corporalidad sean algo primero e inmediato. Nosotros, los hombres, no existimos en la naturaleza simplemente con estas propiedades, sino que éstas son –en un enfoque filosófico-trascendental– condiciones de posibilidad de la libertad real. Individualidad, naturaleza y corporalidad no son deducidas en términos ontológicos, sino en función de su relevancia práctica. Contrariamente a lo que se suele suponer, Fichte atribuye a la corporalidad una enorme significación práctica. La ley de la moral no es un imperativo puramente formal; el yo finito no tiene un cuerpo por casualidad, es un ser vivo organizado con miembros. Según Fichte existe una relación necesaria: para que la libertad tenga realidad, el hombre debe poder producir efectos materiales en la realidad y, para ello, es indefectiblemente necesario un cuerpo orgánico articulado.⁹

9. Kloc-Konkolowicz (2007: 389-401).

Mi deseo tiene como objeto las cosas de la naturaleza, o bien para unirme a ellos de manera inmediata (como el alimento o la bebida), o bien para que entren en una relación determinada conmigo (el aire puro, una vista amplia, un clima agradable, etc.). Ahora los objetos de la naturaleza están para mí *principalmente* en el espacio, algo que es supuesto por la filosofía teórica. En consecuencia, aquello con lo que las cosas de la naturaleza se unen o entran en una relación determinada debe, de igual modo, estar en el espacio (...). Eso que está en el espacio y lo ocupa es la materia. Yo soy, en tanto producto de la naturaleza, materia y, más precisamente, como se ha dicho más arriba, una materia organizada que constituye un todo determinado. *Mi cuerpo. Es más*, se supone que, el hecho de que las cosas de la naturaleza se unan o que entren en una relación conmigo permanece bajo el control de mi voluntad. Esta unión o relación refiere a ciertas partes de mi cuerpo organizado y, por ellas, mi cuerpo es el instrumento inmediato de mi voluntad. Por lo tanto, estas partes deben permanecer bajo el dominio de mi voluntad, y como aquí se trata de una relación en el espacio, en tanto partes, esto es, en relación a la totalidad de mi cuerpo, deben ser móviles, y mi cuerpo mismo debe ser móvil en relación a la totalidad de la naturaleza. Puesto que se supone que este movimiento depende de conceptos libremente esbozados y, en su indeterminación, modificables, debe tratarse de una movilidad múltiple. Una constitución tal del cuerpo se denomina *articulación*. Si se dice que yo soy libre, entonces mi cuerpo debe estar articulado (SW IV, pp. 127 y ss.).

10. Bisol (2007: 45-64); Stache (2010).

El modo de hablar de Fichte sobre el yo finito activo es ambivalente. Ante todo, se dirige a una reevaluación de la corporalidad.¹⁰ Éste es, seguramente, un aspecto de su doctrina de la moral que se ha evaluado positivamente y que establece un puente con las consideraciones fenomenológicas que adquirieron relevancia a comienzos del siglo XX. El cuerpo, el cuerpo humano,¹¹ no es el obstáculo que detiene continuamente nuestro cambio moral de vida y que amenaza nuestra moralidad. El cuerpo humano no es el lugar de la seducción, de la incitación al placer, al pecado y a la pereza. En Fichte, el cuerpo es una condición necesaria de la moralidad, inseparable del yo finito. El cuerpo no es lo otro del yo, sino el yo finito mismo, cuando es contemplado en la faz de su moralidad. Eso funciona para Fichte nada más, puesto que no reduce el cuerpo humano a sus componentes mecánicos, sino que reconoce como fundamento de la esencia del yo lo que para él es la propia estructura del instinto natural y su apertura para la inteligibilidad de ese yo. El yo no se da simplemente del

11. En contraposición a las corrientes filosóficas posteriores, Fichte necesita que los conceptos 'cuerpo' [*Körper*] y 'cuerpo humano' [*Leib*] sean en buena medida sinónimos.

modo en que los hombres lo encuentran, sino que siempre se integra a un plexo de fines que el hombre se autoimpone. En consecuencia, “en el momento en que alguien divisa un cuerpo humano la ley moral expide sobre él una orden referida a este cuerpo determinado” (SW IV, 277). Eso está lejos de ser algo meramente intelectual y tiene amplias consecuencias para la atribución de los derechos humanos. Si es posible hablar de una ‘animosidad contra el cuerpo’¹² de la filosofía europea, la filosofía fichteana no sigue esta tendencia. ¡Todo lo contrario! La moralidad está centrada en el cuerpo humano, como lo muestra incluso la doctrina del derecho natural de Fichte. Obviamente, la moralidad no se agota en una perspectiva de la corporalidad humana, pero sí tiene allí un punto de enlace decisivo. Eso significa, al mismo tiempo, que al cuerpo se le atribuye una función de constitución social. Mientras que el punto de partida de Fichte de un querer indeterminado del yo suena abstracto para las concepciones éticas contemporáneas, las reflexiones de Fichte sobre lo corporal muestran al yo finito como algo completamente concreto y, por el contrario, a las concepciones éticas contemporáneas, como algo intelectual.

12. Asmuth (2011) y (2006: 119-142).

Ahora bien, esta forma de deducción conduce a algunas dificultades. Posteriormente, Hegel la criticó en términos polémicos en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*:

El cuerpo orgánico [en Fichte] parece concebirse así: La conciencia necesita una esfera de actividad enteramente propia. Esta esfera es instituida mediante una actividad originaria y necesaria del yo por la cual él no se reconoce libre... y, en función de ello, es contemplada como algo extenso en el espacio. El cuerpo es puesto como materia latente, continua e incesantemente cambiante –como una acumulación de partes, en la medida en que tiene miembros. Así es que a la persona puede serle atribuido un único cuerpo en tanto ella lo instituye bajo el influjo de otra persona. Pero es igualmente necesario que yo pueda limitar ese influjo; y la materia exterior está dispuesta del mismo modo que mi influjo opuesto a ella, esto es, como una materia resistente y duradera. Estas materias resistentes deben ser separadas las unas de las otras –las distintas personas no pueden pegarse entre sí como masa. Pues mi cuerpo es mi cuerpo, no el de otro... Esto constituye un pasar puramente exterior de lo uno hacia lo otro en la forma de una mirada teleológica vulgar por la cual las plantas y los animales se hallan a disponibilidad de la alimentación de los hombres. El giro consiste en lo siguiente: el hombre debe comer, por lo tanto también debe existir algo comestible –así es que se deducen las plantas y los animales; y las plantas deben apoyarse sobre algo –así se deduce la tierra (W XX, 410-11).

No sin fundamento, Hegel critica la forma de la deducción en la concepción fichteana del cuerpo. Ahora bien, Fichte podría expresar su posición de la siguiente manera: el mundo natural, como también los cuerpos de los hombres, es el material de la obligación, es decir, no es otra cosa que el objeto de su energía creadora. En este sentido, ambos deben ser convenientemente entendidos en vistas a los fines de los hombres. Su significado se cierra únicamente a la luz del ponerse fines del hombre. Esta consideración está inficionada de una forma de pensar teleológica. Pero no parte más del supuesto de la imagen del mundo aristotélica según la cual las causas finales internas o externas subyacen a las cosas. Antes bien, desplaza estos fines por una razón instituyente de fines que, por eso mismo, se convierte en heredera del antiguo enfoque teleológico. En eso consiste el hombre para Fichte:

Su cuerpo es lo más espiritual que podría ser construido a partir de la materia circundante; en su atmósfera el aire se vuelve más suave, el clima más agradable, y la naturaleza se alegra por el anhelo de ser convertida por él en hábitat y guardiana de un ser vivo. El hombre ordena que la materia prima sea organizada según su ideal y que le proporcione el material que necesita. Lo que antes era frío y estaba

muerto, emerge para él como el grano nutritivo, como el fruto reparador, como uvas vivificantes; y ella se convertirá en otra cosa en la medida en que él lo ordene de esa manera. En torno a él, los animales se refinan, bajo sus ojos circunspectos se despojan de su brutalidad y reciben de la mano de su señor una alimentación más saludable que ellos retribuyen con una obediencia voluntaria (SW I, 414).

13. Grüneberg (2007: 93-110).

Resta destacar que Fichte rechaza cualquier concepción dualista del hombre activo.¹³ Kant había contrapuesto en el yo finito activo obligación e inclinación. También lo hace Fichte. Pero, de modo más consecuente que Kant, concibe a la obligación y a la inclinación como momentos integrales de un ser, de una entera concepción del yo finito. El hombre no se disocia en cuerpo y alma, tampoco lo hace en obligación e inclinación. El *único* impulso originario de autoactividad aparece sólo en una doble perspectiva, como tendencia del intelecto hacia la autoactividad y como impulso del ser natural que es en este sentido *un* impulso originario.¹⁴ La determinación en otro y la autodeterminación son sólo dos caras de la misma medalla:

14. Para una orientación en la doctrina fichteana del impulso [Trieb], Binkelman (2006: 5-21).

[E]n la medida en que el hombre nace del puro goce, es dependiente de algo dado, a saber, de la existencia del objeto de su impulso; por tanto, no es autosuficiente, la consecución de su fin depende también de la naturaleza.

Pero en la medida en que el hombre sólo reflexiona y, en función de ello, se vuelve sujeto de la conciencia –i. e. reflexiona necesariamente sobre el impulso natural, conforme a lo dicho más arriba– se vuelve un yo, y se expresa en él la tendencia de la razón a determinarse *por antonomasia a sí misma por sí misma como* sujeto de la conciencia, como intelecto en el sentido más elevado de la palabra (SW IV, 130).

La pregunta no es si el hombre es libre o no, sino si él se percibe a sí mismo como libre o como determinado por la naturaleza. O, mejor, a la inversa: en las acciones del hombre que solamente conoce y experimenta su impulso natural como motivo para la acción se muestra su dependencia y exodeterminación. Autodeterminación y autoactividad son expresiones de un intelecto libre que no está obligado a actuar, sino que actúa porque es libre. En un enfoque tanto teórico como práctico, Fichte socava la precedencia de lo objetivo. Las cosas no son por sí mismas lo que son, sino que lo son porque así aparecen en una perspectiva; una perspectiva que en última instancia es autorreferencial. Aquí se manifiesta el intelecto constructivo: el yo. Así, tampoco el hombre y sus posibilidades de acción o el cuerpo son objetos de investigación, sino la perspectiva por la cual el hombre se concede o no posibilidades de acción.

Esta libertad que se exterioriza como puro impulso a la autoactividad absoluta es abstracta. Es negativa y formal porque sólo quiere que el yo *no* sea dependiente ni actúe por obligación. No tiene contenido positivo alguno. Por eso tiene que demostrarse en una determinación concreta. Según Fichte, el impulso natural da el contenido por el cual la libertad se demuestra y en función del cual debe conducirse. Así es que surge un campo de tensión entre el impulso natural y sus objetos concretos, y el impulso puro que persigue la autoactividad. De ambos surge un tercero, el impulso moral:

[E]l impulso moral es un impulso mixto... Obtiene lo material, el punto hacia donde se dirige, del impulso natural; es decir, el impulso natural unido sintéticamente a él y fusionado en uno solo se dirige a la misma acción hacia la cual se dirige [el impulso moral], por lo menos en parte. La forma, empero, la obtiene el impulso moral únicamente del impulso puro. Él es absoluto como el impulso puro y simplemente exige algo, sin un fin que provenga de fuera de sí. No se agota absolutamente en goce alguno, de la forma que fuera (SW IV, 152).

4. Las obligaciones

En la ética concreta de Fichte coinciden ambos aspectos del impulso originario y se despliegan en la moralidad concreta. El razonamiento de Fichte al respecto tiene ahora significación considerable: la razón es sólo una y la ley de la moral es sólo una. La razón no es individual y el yo del cual parte la deducción fichteana no es el individuo. Las teorías contemporáneas del Estado y la sociedad, y también las posiciones éticas fundamentales se orientan sobre la base de un individualismo metódico. El elemento principal y el titular de las decisiones, sean éstos contruidos en un enfoque contractualista o metódico, es siempre el individuo. Generalmente, aquí reside el problema: cómo es que normas generales y vinculantes pueden ser generadas a partir de la voluntad del individuo contingente. La reglamentación racional de las tareas, y de conflictos sociales y morales debe emerger de manera sistemática de la multitud de los individuos. En Fichte nos encontramos con un modelo completamente diferente dado que se buscan deliberadamente los fundamentos argumentativos para una concepción ética en una racionalidad en principio indeterminada (la razón, el intelecto) que constituya una *unidad* transnumeral y común. A la inversa, se presenta la pregunta por el significado que le corresponde al individuo y por cómo hay que examinar y fundamentar su racionalidad de acción en relación con la razón universal. Por lo pronto, tenemos que destacar una vez más la introspección fundamental fichteana: la razón, el intelecto o el yo puro del que habla Fichte no se distingue de mí en términos ontológicos, sino en cuanto presupuesto trascendental, *i.e.*, como condición de posibilidad para el conocer y el actuar concretos. Es, por ende, algo abstracto de lo que yo no soy consciente en la ejecución concreta de mi vida, pero que no está realmente separado de mí. No se trata, entonces, de una razón trascendente ni de una razón divina.

Todavía no hemos deslindado claramente lo puro en el ser racional de la individualidad. La exteriorización y la representación de lo puro en él es la ley de la moral; lo individual es aquello en lo que cada individuo se distingue del otro. El elemento de unión entre lo puro y lo empírico se encuentra en el hecho de que el ser racional debe ser, por antonomasia, *un individuo*; pero no *éste o aquél individuo determinado*. El que alguien sea *éste o aquél individuo determinado* es algo contingente y, por tanto, de origen empírico. Lo empírico es la *voluntad*, el *entendimiento* (en el sentido más amplio del término, es decir, el intelecto o la facultad de representación) y el *cuerpo*. El objeto de la ley moral, esto es, aquello donde quiere ver representado su *fin*, no es algo individual, sino la razón: ... la comunidad completa de los seres racionales fuera de mí es, en realidad, la representación de la misma (SW IV, 254).

Fichte elucida esto con una disyunción: por un lado, al igual que Kant, el individuo es el propio fin, no debe tomarse como un puro medio. Esto es así a causa de la comunidad racional que es sólo *una* y que, sin embargo, es cada uno. El hombre es fin y al mismo tiempo medio para la realización de la razón, pues yo no me encuentro separado de mi razón. En este sentido cada uno es, por igual, instrumento de la ley moral en la realidad (SW IV, 256). Por otro lado, se expresa con ello la representación fichteana de la comunidad (de lo común). Para Fichte es una totalidad, a saber, la totalidad de todos los seres racionales, la cual, de hecho, es una representación de la razón. Aquí subyace implícitamente la distinción entre comunidad y sociedad. La esfera del derecho y su constitución no cumplen ninguna función inmediata para el concepto de comunidad que Fichte adjudica a la moralidad. Para él se trata, más bien, de determinar las obligaciones del individuo en relación a la totalidad de todos los individuos.

En primer lugar, se hallan todas las obligaciones que se refieren a la libertad formal de cada ser racional. Fichte trata la intangibilidad del cuerpo, que para él es el lugar

donde se aplica concretamente la moralidad y que posibilita la individualidad empírica. “Toda fuerza física debe ser subordinada a la razón” (SW IV, 275), es el *leitmotiv* de Fichte. Limitar a alguien en su capacidad de reacción física, matarlo acaso, sería impedirle el ejercicio de su libertad, en el caso del asesinato, para siempre. Podemos ver cómo se manifiesta la aplicación de la teoría de la corporalidad de Fichte:

[C]ada cuerpo humano es, para quien tiene intenciones morales, un instrumento de realización de la ley moral en el mundo sensorial. Pero eso sólo puede suceder bajo la condición de que el cuerpo sea libre, que permanezca total y puramente dependiente de la voluntad libre de la persona (SW IV, 274).

15. Baumann (2001: 136 y ss.).

Aquí se inserta la deducción fichteana de la pena de muerte y del suicidio.¹⁵ Puesto que la orden incondicionada de promover la moralidad de uno de los hombres se sigue de la ley moral, nadie debe aniquilar “el instrumento del fin de la razón” (SW IV, 279). Así, explica Fichte, el Estado podría matar a un infractor, pero no como castigo, sino únicamente en aras de la seguridad de la comunidad y sus ciudadanos. La consideración moral de la propiedad de los otros pertenece también a esta misma obligación, pues la propiedad es, según Fichte, una parte del mundo determinada, sujeta a mis fines, que en última instancia tienen como objetivo el gobierno de la razón. Para Fichte, el robo, el hurto, el daño, se justifican moralmente tan poco, como se hallan prohibidos por el derecho. La opinión fichteana sobre la caridad, por su parte, es significativa para las preguntas actuales. Hoy en día experimentamos un gran renacer de los compromisos ciudadanos. Ser caritativo es una obligación condicionada, pues surge sólo cuando el Estado falla. Es nuestra obligación conservar la vida de los conciudadanos. Pero también corresponde a la ley moral el que cada uno tenga propiedad.¹⁶ Por eso, es tarea del Estado el ocuparse de que cada uno tenga propiedad. El compromiso ciudadano, tan importante en muchos ámbitos, tan sólo compensa, según Fichte, una omisión fundamental del Estado, cuya tarea sustancial es la de cuidar de que cada uno de sus ciudadanos sea propietario. La propiedad no consiste en la acumulación de objetos o valores, sino en una esfera libre de posibilidades de acción, donde todo está orientado en función de la ley moral. En su *Doctrina del derecho natural* Fichte alcanza a dejar en claro que un ciudadano que carece de propiedad no puede pertenecer a la sociedad. Le falta la condición más importante para la cooperación en la comunidad. Por otro lado, se muestran allí también las limitaciones de la posición fichteana: así como todo hombre debe ser propietario, todo objeto del mundo debe ser la propiedad de algún hombre (*Cfr.* SW IV, 299). Aparte de que constituye una exigencia de por sí inalcanzable, si tomamos en cuenta la extensión ilimitada del espacio mundial, ello es signo de una visión antropocéntrica del mundo, que no sólo considera todas las cosas según la medida del hombre, sino que desea que todo sea humanizado, desea hacer todo racional, desea subordinar todo al fin último de la razón.

16. Kloc-Konkolowicz (2009: 127-143).

Junto a las obligaciones universales de solidaridad Fichte reconoce otras obligaciones que surgen cuando entra en juego un conflicto entre el ejercicio de la libertad de los individuos en particular. La lucha por la vida y la muerte, y los litigios ante el tribunal son conflictos sin culpables: para Fichte todo gira en torno a que también los combatientes sean reconocidos como instrumentos posibles de la ley moral. El objetivo siempre es un consenso posible sustentado por la mirada optimista de Fichte sobre el mundo según la cual es la razón misma la que forma el objetivo de todas las acciones morales.

Mientras el fin universal de todas las acciones sea la realización de la razón, a cada individuo le cae en suerte sólo una tarea particular. Y es obligación de cada individuo hacerse cargo de esas tareas particulares. La división del trabajo se convierte, bajo una mirada moral, en obligación.

Una organización tal puede surgir únicamente del acuerdo, de la unión de varios en aras del fin de una distribución [de responsabilidades] de esas características. Es obligación de cada uno que entienda esto el producir una unión como la antes descrita. Una organización tal supone la instauración de *diversos estamentos*. Debe haber diversos estamentos y es obligación de cada uno el trabajar por su generación o, si ya existieran, elegir los suyos propios. Todo aquél que elige un estamento, escoge una consideración particular por la cual asumirá sobre sí la promoción de la autonomía de la razón (SW IV, 258).

En primer lugar, Fichte piensa en el estamento del matrimonio. Las reflexiones fichteanas sobre el matrimonio, la familia y la sexualidad cargan con la impronta de la época. Fichte censura la sexualidad autodeterminada, sobre todo la de la mujer, como la peor aberración moral. Eso muestra que las costumbres se modifican y que Fichte, con esta idea, es hijo de su tiempo. No obstante, hay que agregar que el romanticismo temprano ya presentaba otra posición en relación a las concepciones sobre la vida y el amor. La doctrina moral de Fichte se erige sobre el punto de vista de la razón, bajo cuya luz también el matrimonio debe ser razonable. De aquí en más se exhibe en su completa asimetría lo que para Fichte es la relación entre sexos. El sentido de la unión entre dos seres humanos de distinto sexo es la reproducción. “La relación de los esposos se fundamenta...en la presentación de la naturaleza en dos distintos géneros para la reproducción de la especie” (SW IV, 328). A causa de esto se reduce el significado moral del acto sexual al fin de la reproducción. El placer es desechado como motivo, así como cualquier idea que se pudiera tener sobre el refinamiento de la sexualidad. Uno de los problemas más importantes que Fichte quiere resolver aquí es el de la fundamentación moral de la institución matrimonial. Pues para él es incontestable el hecho de que un acto único por el cual dos personas acuerdan entre sí a primera vista no puede ser reprobado moralmente. En el matrimonio, empero, eso debe ser diferente, puesto que la relación entre ambas personas patentiza una dependencia. Eso vale también para el acto sexual:

[L]a organización particular de la naturaleza es ésta: que en el conjunto de los sexos, en referencia a la reproducción de la especie, sólo uno se comporte como activo y el otro como pasivo (SW IV, 329).

Esta ‘natural’ asimetría condena a la mujer a la pasividad que, sin embargo, no debería darse si seguimos la ley moral. Pues:

[S]iendo cierto que la razón habita en la mujer y que tuvo influencia en la formación de su carácter, el impulso sexual no puede manifestarse como el impulso a un puro padecer, sino que debe transformarse, de igual modo, en un impulso a la actividad. Sin perjuicio de la organización de la naturaleza que debe subsistir junto a dicho impulso, éste puede consistir únicamente en un impulso por contentar a un hombre, y no por contentarse a sí misma; un impulso de entregarse en pos de otro y no de sí misma. Este impulso se llama *amor*. El amor es la naturaleza y la razón en su unión originaria (SW IV, 329).

La mujer ama, el hombre se preocupa. Ambos constituyen, en función del acto sexual, un matrimonio indisoluble que está orientado a la procreación. La relación del hombre con los hijos es racional y mediata, la de la mujer es natural e inmediata. El niño debe ser educado en la moralidad; el medio para ello es la obediencia voluntaria.

A su vez, Fichte habla de los estamentos profesionales. Es curioso, e implica un contraste interesante, el hecho de que el pensador de la dinámica y de la *Tathandlung* [hecho-acción] construya una comunidad estructurada estamentalmente. La idea de un ordenamiento estamental no era considerada como algo anacrónico en el contexto

17. La representación de Fichte no debe ser modificada por reflexiones posteriores, como las de Othmar Spann quien, en su obra publicada por primera vez en 1921, *El Estado verdadero. Lecciones sobre el derrumbe y la reconstrucción de la sociedad*, reivindicaba un Estado estamental prefascista con una decidida línea antimoderna.

18. Asmuth (2006).

contemporáneo a la filosofía fichteana. Se trataría menos de una recuperación del principio del orden premoderno¹⁷ que de la formación de grupos sociales especiales en la forma de estamentos profesionales, algo así como el modelo de la polis platónica. Para Fichte es decisiva la jerarquización manifiesta de los estamentos así como también la propia inflexibilidad social de todas las organizaciones estamentales, de por sí problemática para un pensador del absoluto dinamismo. El objetivo de Fichte es notorio: que la estabilidad del orden tenga primacía sobre la movilidad individual o socialmente motivada y que, en esa medida, sea racional. También desarrolla representaciones similares, con iguales reminiscencias platónicas,¹⁸ en su escrito *El Estado comercial cerrado*, del año 1800. La línea fichteana es más que nada anti-feudal. Los estamentos profesionales no son asignados por origen o por medio social, sino por las capacidades del individuo. Por eso, no cuentan ni las preferencias personales ni la posibilidad de desarrollarse individualmente; se trata únicamente de las aptitudes que cada individuo puede –y debe– aportar para el beneficio de la totalidad. Pues la doctrina de la moral entiende la organización y, sobre todo, el ingreso a un estamento como una obligación para el individuo dictada por la ley moral. Bajo este enfoque, la propuesta de Fichte de una organización estamental según criterios racionales y no heredados constituye un análisis crítico de la incipiente estatalidad alemana y de la estructura de poder feudal.

Fichte reconoce varias de estas obligaciones asociadas a la profesión y al estamento correspondiente, para los que cada individuo, en función de sus capacidades, muestra vocación. Esas son las del sabio, las del educador, las del artista estético, las del funcionario estatal y las de las clases populares. Eso corresponde a una distribución en ciencia, religión, arte, gobierno y trabajadores y campesinos. Para terminar, sólo un campo de estas obligaciones profesionales particulares debe ser representado, a saber, el de las obligaciones de los funcionarios estatales: el funcionario estatal no es, según Fichte, más que el servidor y el instrumento de la voluntad general que se ha instituido mediante un contrato aceptado explícita o implícitamente. El interés principal de Fichte en el gobierno es descrito de la siguiente manera:

[L]o que el derecho absoluto, el derecho natural, exige, es que [el funcionario] lo haga valer plenamente sin atenuantes ni gracia. El derecho positivo escrito, en cambio, exige únicamente que lo haga valer en la medida en que lo considere el resultado perdurable de la voluntad de los interesados (SW IV, 358).

La obligación del funcionario estatal no está, en este respecto, separada de la obligación del resto de los ciudadanos: también consiste en ayudar a la razón a progresar. Para el funcionario estatal eso significa que debe expresar y ejecutar la voluntad general. Debe gobernar, pero no en el sentido de la dominación, sino en el de la voluntad determinada de la comunidad. Fichte piensa la ordenación estamental como una representación de la voluntad del individuo. Por eso, él no tiene en mente una democracia directa en la cual la voluntad general debe ser constituida mediante la manifestación de la voluntad de todos los individuos. La estructura estatal y su constitución interna ya existen, bajo una perspectiva moral, en función del contrato estatal que es formado por los estamentos.

No es difícil percibir que los desarrollos fichteanos sobre el funcionario estatal en la *Doctrina de la moral* tienen un cariz político. En los estamentos no figura la nobleza, ésta no forma ningún estamento en la comunidad moral de Fichte. Los privilegios heredados no pueden ser defendidos en términos racionales. La medida de todas las cosas en la comunidad política es el ciudadano.

Por ejemplo, allí donde la nobleza goza de modo excluyente de los más altos cargos estatales y de la propiedad de la tierra..., esto es así en virtud de un acuerdo, la mayoría de las veces implícito, con el estamento de los ciudadanos (SW IV, 358).

La posición de la nobleza, como también la del monarca, está atada a la aprobación de los estamentos civiles. Sólo estos estamentos tienen la capacidad y la tarea de legitimar la desigualdad en la comunidad. Fichte elimina la historia y la tradición en aras de una racionalidad radical y actual del gobierno estatal. Por eso puede reclamar que el monarca y la nobleza sean responsables ante el pueblo. Pues recién después se convierten en funcionarios del Estado que gobiernan con el asenso de la voluntad general. Fichte concibe una comunidad de ciudadanos en la cual también el gobernante es un ciudadano. Como en sus escritos sobre la revolución francesa, el lector contemporáneo se percató también en la *Doctrina de la moral* de que Fichte descarta el impulso anárquico de las relaciones revolucionarias, aunque comparte sus objetivos intelectuales. En función de ello es que piensa en una reforma de la comunidad desde arriba, que se conduzca totalmente según la razón. La razón no es, entonces, una racionalidad fría o un mero cálculo de poder. Se obtiene de la voluntad del individuo que en sí mismo reconoce la comunidad, la siente, y con la cual está comprometido en su conciencia. Se obtiene a partir de un optimismo revolucionario: que el mundo moral se orienta según la razón, que el individuo es la expresión última de la razón y tiene en la mira objetivos racionales. Esta racionalidad apuesta por la modificación del presente:

[T]oda constitución estatal que no impide el progreso hacia lo mejor para la comunidad ni para el individuo es legítima y uno puede servirla sin cargo de conciencia. La que es enteramente ilegítima es aquella que tiene el fin de conservar todo como se encuentra en el presente (SW IV, 361).

Bibliografía

- » Ameriks, K. (2000). *Kant and the fate of autonomy. Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*. Cambridge.
- » Asmuth, C. (2006). *Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*. Göttingen.
- » Asmuth, C. (2001). „Von der Kritik zur Metaphysik. Der transzendentalphilosophische Wendepunkt Kants und dessen Wende bei Fichte“. En Kahnert, K./ Mojsisch, B. (Eds.). *Umbrüche. Historische Wendepunkte der Philosophie von der Antike bis zur Neuzeit. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 70. Geburtstag* (pp. 167-187). Amsterdam/Philadelphia.
- » Asmuth, C. (2006). „Authentizität und Konstruktion. Körperbegriffe zwischen historischer Relativität und unmittelbarer Gegenwärtigkeit“. En Stache, A. (Ed.). *Das Harte und das Weiche. Körper – Erfahrung – Konstruktion* (pp. 119-142).
- » Asmuth, C. (2009). „Von der Urteilstheorie zur Bewusstseinstheorie. Die Entgrenzung der Transzendentalphilosophie“. En Asmuth, C. (Ed.). *Kant und Fichte – Fichte und Kant (Fichte-Studien; 33)*. Amsterdam/New York.
- » Asmuth, C. (2011). „Selbsthabe und Selbstsein. Possessivität und Performanz des Körperlichen“. En Balsemão Pires, E. /Nonnenmacher, B. (Eds.): *Bezüge des Selbst*. Coimbra.
- » Battyany, A. (2009). „Mental Causation and Free Will after Libet and Soon: Reclaiming Conscious Agency“. En Batthyany, A. /Elitzur, A. (Eds.). *Irreducibly Conscious. Selected Papers on Consciousness* (pp. 135 ss). Heidelberg.
- » Baumann, U. (2001). *Vom Recht auf den eigenen Tod. Die Geschichte des Suizids vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*. Weimar.
- » Baumanns, P. (1972). *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- » Beiser, F.C. (1993). *The fate of reason. German philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Mass./London.
- » Binkelman, C. (2007). *Theorie der praktischen Freiheit. Fichte – Hegel*. Berlin/ New York.
- » Binkelman, C. (2006). „Phänomenologie der Freiheit. Die Trieblehre Fichtes im ‚System der Sittenehre‘ von 1798“. *Fichte-Studien*, 27, 5-21.
- » Bisol, B. (2007). „Der Leib ist ein Bild des Ich. Transzendentalphilosophische Grundlagen der Leiblichkeit bei J. G. Fichte“. En Asmuth, C. (Ed.): *Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung* (pp. 45-64). Bielefeld.
- » Cramer, K. (2003). „Kants ‚Ich denke‘ und Fichtes ‚Ich bin‘“. *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/ International Yearbook of German Idealism* 1, 57-92.
- » De Pascale, C. (2003). *‚Die Vernunft ist praktisch‘. Fichtes Ethik und Rechtslehre im System*. Berlin.
- » De Pascale, C. (1995). „Das System der Sittenlehre (1812): appunti di lettura“. En

- Masullo, A./Ivaldo, M. (Eds.). *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte* (pp. 225-236). Milán.
- » Fonnesu, L. (2010). *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*. Bologna.
 - » Fonnesu, L. (1999). „Metamorphosen der Freiheit in Fichtes Sittenlehre“. *Fichte-Studien* 16, 255-271.
 - » Franken, M. (1993). „Transzendente Theorie der Einheit und systematische Universalontologie. Studien zur Kategorienlehre Kants und Fichtes“. *Fichte-Studien*. Supplementa, 2. Amsterdam/Atlanta.
 - » Goetze, M. (2002). „Das praktische Ich in der ‚Wissenschaftslehre‘ und in der frühromantischen Philosophie des Lebens“. *Fichte-Studien* 19, 137-147.
 - » Grüneberg, P. (2007). „Die transzendentalphilosophische Methode Johann Gottlieb Fichtes und die Leib-Seele/Körper-Geist-Dichotomie“. En Asmuth, C. (Ed.). *Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung* (pp. 93-110). Bielefeld.
 - » Gurwitsch, G. (1924). *Fichtes System der konkreten Ethik*. Tübingen.
 - » Hanewald, C. (2001). *Apperzeption und Einbildungskraft. Die Auseinandersetzung mit der theoretischen Philosophie Kants in Fichtes früher Wissenschaftslehre*. Berlin/New York.
 - » Hanewald, C. (2003). „Absolutes Sein und Existenzgewißheit des Ich“. *Fichte-Studien* 20, 13-25.
 - » Henrich, D. (2004). *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus*. Tübingen – Jena (1790–1794). Frankfurt a.M.
 - » Ivaldo, M. (1999). „Die systematische Position in der Ethik nach der Wissenschaftslehre nova methodo‘ und der ‚Sittenlehre‘ nach 1798“. *Fichte-Studien* 16, 237-271.
 - » Kloc-Konkolowicz, J. (2007). „Pflanze, Tier, Mensch. Konstruktionen des Personseins bei Fichte und Hegel“. En Asmuth, C. (Ed.): *Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung* (pp. 389-401). Bielefeld.
 - » Kloc-Konkolowicz, J. (2009). „*Beati possidentes?* Eigentum und Freiheit bei Kant und Fichte“. *Fichte-Studien* 33, 127-143.
 - » Libet, B.; Wright, E.W.; Gleason, C.A. (1983). „Readiness potentials preceding unrestricted spontaneous pre-planned voluntary acts“. *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*, 54, 322–325.
 - » Metz, W. (1991). „Kategorienduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes“. *Spekulation und Erfahrung*; II, 21. Stuttgart-Bad Cannstatt.
 - » Metz, W. (1997). „Der oberste Deduktionsgrund der Sittlichkeit. Fichtes Sittenlehre von 1798 in ihrem Verhältnis zur Wissenschaftslehre“. *Fichte-Studien* 11, 147-159.
 - » Metz, W. (2006). „Freiheit und Reflexion in Fichte Sittenlehre von 1798“. *Fichte-Studien* 27, 23-35.
 - » Roth, G. (2003). *Aus Sicht des Gehirns*. Frankfurt a.M.
 - » Sedgwick, S. (ed.), (2000). *The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling and Hegel*. Cambridge.

- » Stache, A. (2010). *Der Körper als Mitte. Zur Dynamisierung des Körperbegriffs unter praktischem Anspruch*. Würzburg.
- » Wildfeuer, A.G. (1999). *Praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kant-Rezeption Johann Gottlieb Fichtes*. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- » Zöller, G. (1998). *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge.
- » Zöller, G. (2005). „Konkrete Ethik. Universalität und Partikularität in Fichtes System der Sittenlehre“. En Engelhard, K. /Heidemann, D. H. (Eds.): *Ethikbegründungen zwischen Universalismus und Relativismus* (pp. 203-229). Berlin / New York.
- » Zöller, G. (2009). „Die Sittlichkeit des Geistes und der Geist der Sittlichkeit. Fichtes systematischer Beitrag“. En Düsing, E. /Düsing, K. /Klein, H.-D. (Eds.). *Geist und Sittlichkeit. Ethik-Modelle von Platon bis Levinas* (pp. 217-238).

[Traducción: Jerónimo Rilla.]