

## INTRASCENDENCIA DEL DERECHO

Fichte *ad* Kant

*Max Maureira\**

**Resumen:** Que el derecho se deduce de la moral, entendida ella en sentido amplio, es evidente en Kant, pero no en Fichte. En efecto, según este último el derecho es, más bien, una condición del despliegue de la libertad. Aquello que se realiza libremente, y que, según Fichte, en esta medida constituye la realidad, se autodispone. Por lo tanto, reclama para sí la exigencia de su concreción. Ella es, por eso, un momento de lo mismo: la génesis de la propia libertad. Con el derecho no se apela aquí, pues, a ninguna trascendencia sin más. A mostrar esta genética comprensión fichteana del derecho se consagra este trabajo.

**Palabras clave:** Fichte, yo, derecho natural, moral

**Abstract:** That the right be deduced of the morality, understood she in wide sense, is evident in Kant, but not in Fichte. In effect, according to the latter the right is, rather, a condition of the deployment of the freedom. That one that is realized freely, and that, according to Fichte, in this measure constitutes the reality, is autodisposed. Therefore, this one requires for self the exigency of a concretion. It is, consequently, a moment of the same thing: the genesis of the own freedom. With the right does not be appealed here to any simpliciter transcendence. This work be dedicated to showing this genetic fichtean comprehension of the right.

**Key words:** Fichte, me, natural right, morality

Cuando Kant publica su *Metafísica de las Costumbres* (1797), un libro que se constituye pronto en referencia, ya había aparecido no sólo la *Doctrina de la Ciencia* (1794), sino también la primera parte de los *Fundamentos*

---

\* Doctor Europeo en Derecho y en Filosofía (Universidad de Valencia, España - Universidad de Braunschweig, Alemania). Postdoctorado en Filosofía por la Universidad de Heidelberg (Alemania). Investigador del Centro de Filosofía Clásica Alemana (Argentina), docente de la Universidad Diego Portales (Chile). Miembro de la Sociedad Alemana de Filosofía y de la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social. Dirección electrónica: maxmaureira@yahoo.com

de *Derecho natural*, ambos de Fichte (1796)<sup>1</sup>, además, por supuesto, de varias otras obras que versaban sobre el mismo asunto que el mencionado texto kantiano, a saber: la relación entre el derecho y la moral<sup>2</sup>. Sin embargo, probablemente ningún trabajo tuvo tanta influencia como el kantiano, ni siquiera el ya referido de Fichte, acaso porque a él mismo le gustaba confesar su admiración por Kant<sup>3</sup>.

Con todo, pese a las familiaridades y similitudes respecto a la kantiana, la concepción fichteana se distingue de ella, aunque ciertamente también de la de otros autores que escriben sobre el mentado tópico, sencillamente porque sus supuestos no son los mismos. Con esto se sugiere aquí, respecto al asunto objeto de aquellos trabajos, y a la referida influencia kantiana, justamente la revisión, en primer lugar, de los supuestos de Kant (I), así como, en la medida de su no menor influencia sobre Fichte, la de aquellos desarrollos que cuestionan tales supuestos (II). A la luz de esto, ha de quedar en evidencia la contraposición entre Kant y Fichte (III), pudiendo apreciarse después el modo singular en el que se relacionan el derecho y la moral sobre todo en este último, *v. gr.* genéticamente, y ya se

---

<sup>1</sup> Sin perjuicio de esto, aquí no debe olvidarse que la segunda parte de los *Fundamentos de derecho natural* apareció en 1798.

<sup>2</sup> Así, por ejemplo, Christian Hoffbauer publica en 1795 sus *Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände des Naturrechts*, en igual fecha por tanto que Carl Christian Schmid sus *Grundriss des Naturrechts*, y en la que también Gottlieb Hufeland publica sus *Lehrsätze des Naturrechts*. Schelling, por su parte, pone en prensa en 1796 su *Neue Deduktion des Naturrechts*. A estos trabajos se agregan los de Salomon Maimon, *Über die ersten Gründe des Naturrechts*, y de Johann Benjamin Erhard, *Apologie des Teufels*, más un escrito originalmente anónimo, que al final se sabría de Anselm Feuerbach, aparecidos todos en 1795.

<sup>3</sup> Que Fichte llegase a llamar incluso a su hijo Immanuel, en honor a Kant, es bien conocido. Asimismo, las expresiones de admiración por la obra de este último fueron reiteradas y explícitas. Cfr. por ejemplo, Fichte, Johann, *Gesamtausgabe* (ed. Academia bávara de las Ciencias), Stuttgart, Fromann-Holzboog, 1964-2009, II, 1, p. 167. Cito en adelante las obras de Fichte conforme a esta edición de la academia bávara, refiriéndola con la abreviación *GA*, el volumen y número de página correspondiente.

advertirá, finalmente, en qué sentido esto sugiere una intrascendencia del derecho (IV).

## I

Al plantear la relación entre el derecho y la moral, Kant, y con él la tradición que inmediatamente lo precede, no sugiere ninguna separación, sino nada más una distinción entre ambas esferas. Pese a que cada una de ellas goza de autonomía, el supuesto de Kant es el de una comunión. A ella se refiere cuando considera la *moralidad* en un sentido amplio<sup>4</sup>. Según esto, frente a las leyes de la naturaleza, hay otras –las de la libertad– a las que se llama también morales (*moralisch*), como él mismo indica en las primeras páginas de la *Metafísica de las costumbres*. Ahora bien, tratándose de éstas se han de distinguir, por una parte, las que se refieren a las acciones externas, que Kant llama jurídicas, de las, por otra, en las que se exige que los fundamentos que las determinan sean, además, estas mismas leyes morales. En este último caso se trata de leyes éticas (*ethisch*)<sup>5</sup>. Con esto, y dicho de otra forma, las esferas distinguidas son, por un lado, la legalidad (*Legalität*), en caso de tratarse de lo primero y, por otro, la moralidad (*Moralität*), en caso de lo segundo. Con esta formulación Kant relaciona, pues, de un modo que hará espurio seguir hablando de derecho natural, al menos en los términos que se hacía hasta entonces, la libertad, la ley, la acción, el derecho y la moral. Bien: ¿en qué consiste esta formulación?

A diferencia de las leyes de la naturaleza, las de la libertad, o sea, las morales en un sentido amplio, no disponen cómo ha de ocurrir esto o lo otro, puntualmente, sino cómo se ha de actuar en general, y ello de manera que respecto a este actuar general, si las acciones consideradas en relación con uno son externas, las referidas son leyes jurídicas; mientras, si son

---

<sup>4</sup> Con detalle, cfr. Lisser, Kurt, *Der Begriff des Rechts bei Kant*, Berlín, Reuther & Reichard, 1922, pp. 4-7.

<sup>5</sup> Cf. Kant, Immanuel, *Werke* (ed. Academia prusiana de Ciencias), Berlín, De Gruyter, 1968, VI, p. 214. Cito en adelante las obras de Kant conforme a la edición de la academia prusiana, abreviándola con *AA*, el volumen y número de página del caso.

internas, las aludidas son morales en un sentido estricto. Aquí lo importante es, entonces, que unas y otras se presentan remitidas a las leyes morales, a la ley moral en un sentido amplio, universal, siendo, sin embargo, distintos los términos en que lo hacen.

Pues bien, aquello que mienta la ley moral entendida en un sentido amplio es la libertad. Ahora, qué sea ella exactamente, en qué consista lo esencial de la misma, lo aclara el propio Kant del modo siguiente: la libertad es “un concepto puro de la razón que, precisamente por esto, es trascendente”, vale decir, es un concepto, según aclara él mismo, respecto al que “no se puede dar ningún ejemplo adecuado en cualquier experiencia posible, por lo tanto, no constituye objeto alguno para el conocimiento teórico”<sup>6</sup>. Con trascendente, entonces, Kant mienta aquí lo que queda más allá de la experiencia y que, en términos prácticos, no configura un principio constitutivo sino, como él anota, uno regulativo de la razón. En consecuencia, como las leyes morales y las jurídicas se encuentran remitidas a una ley común, a saber, a la ley moral en un sentido amplio o, en una palabra, a la libertad, entiéndase ahora, un concepto puro más allá de la experiencia, entonces de lo que se trata en cada una de estas leyes es siempre de deberes generales, trascendentales, y en cualquier caso regulativos, los cuales, en cada caso, serán jurídicos o morales según si la legislación de referencia es la jurídica o la moral. Aquello que asimila a las leyes jurídicas con las morales es, dicho resumidamente ahora, siempre un referente común: la ley moral en un sentido amplio; aquello que las distingue es, en cambio, el modo en que ambas leyes obligan, la manera en que instituyen deberes, *v. gr.* no en general, sino por cierto respecto a mí, el sujeto<sup>7</sup>. Que Kant esté convencido, como es el caso, que los deberes internos han de coincidir con los externos, se debe entonces a que, en definitiva, ambos convergen con los morales en un sentido amplio.

---

<sup>6</sup> Cf. Kant, Immanuel, *AA*, VI, p. 221.

<sup>7</sup> Sobre esto, destacando la contraposición con la antigüedad, especialmente con Aristóteles, cfr. Maureira, Max, “El desasosiego del deber. Asumir a Kant”, *Pensamiento*, vol. 65, N° 243, 2009, en particular, pp. 8-11.

A partir de estas premisas, la relación del derecho natural con el positivo se ha de entender ahora desde la aprioricidad que mienta el concepto libertad, ¿y qué quiere decir esto? Pues que dicha relación se traba en el propio despliegue del concepto libertad. Con base en esta distancia, entre el concepto puro y su realización empírica, o sea, entre la autorrelación de la misma libertad respecto a sus momentos, es que Kant transforma definitivamente la comprensión del derecho natural vigente hasta entonces. Ahora la libertad es puesta en el centro<sup>8</sup>. Pregunta: ¿en qué términos?

Mientras en la moralidad a secas, esto es, en el derecho natural, se trata, dice Kant, de “principios invariables” (puros), en el derecho positivo lo referido es la voluntad del legislador en un caso concreto, ciertamente, a partir de tales principios<sup>9</sup>. Aquello en que consiste la vida del derecho es, a resultas de ello, justamente esta tensión intrínseca y permanente entre el derecho natural y el positivo. O, dicho de otro modo, el derecho gravita entre la libertad, en cuanto concepto puro, y su propia realización<sup>10</sup>. Siendo, a su vez, que esta realización general está en correlación con la mía, esto es, con la de cada uno, y que, mediante ella, me pongo externamente en relación con los demás, Kant llega a la famosa fórmula según la cual el derecho corresponde al “conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro según una ley universal”<sup>11</sup>. Conforme a esta fórmula, lo que se tiene en cuenta tratándose del arbitrio no es la materia o su contenido, es decir, cómo se ejercite la propia libertad, cuál sea el fin con que se la lleva a cabo, sino sólo su forma, vale decir, lo

---

<sup>8</sup> Al menos hasta Leibniz, el derecho natural conservó una comprensión que venía desde Roma, modificada de manera importante por el cristianismo. Cfr. Maureira, Max, “La tripartición romana del derecho y su influencia en el pensamiento jurídico de la época moderna”, *Revista de estudios histórico-jurídicos*, vol. XXVIII, 2006, pp. 269-288.

<sup>9</sup> Cfr. Hoffmann, Thomas Sören, “Kant und das Naturrechtsdenken. Systematische Aspekte edr Neubegründung und Realisierung der Rechtsidee in der kritischen Philosophie”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 87/ 4, 2001, p. 458.

<sup>10</sup> Cf. Hoffmann, Thomas Sören, ob. cit., pp. 458-459.

<sup>11</sup> Kant, Immanuel, *AA*, VI, p. 230.

importante aquí es la libertad del arbitrio realizada de un modo u otro, llamada a conciliarse en virtud de una ley universal de la misma libertad. Con lo cual, lo que se está diciendo con esta fórmula es que mi libertad, en sentido estricto, es decir, su realización concreta, singular, se ha de conciliar con la libertad en general, en cuanto principio puro, invariable.

Ahora bien, a esta autonomía y reconciliación de las esferas moral y jurídica no se opone Fichte, tampoco a la comprensión kantiana de la libertad, pero sí a los términos de tal reconciliación, esto es, a la manera en que se deduce la ley jurídica de la moral. A los antecedentes de esta armónica disonancia, dado su posterior desarrollo, es preciso referirse entonces a continuación.

## II

Ya se ha indicado que a la *Metafísica de las Costumbres* no sólo le precedieron los *Fundamentos de derecho natural*, de Fichte, sino varias otras obras que abordan, igualmente, la relación del derecho con la moral<sup>12</sup>. Común a las mismas es poner la deducción de la ley jurídica en relación con la moral, entendida esta última, claro está, en un sentido general. Así ocurre, por ejemplo, en los trabajos de J. C. Hoffbauer, *Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände des Naturrechts*, de 1795, que coincide en esto con el de Schmid, *Grundriss des Naturrechts*, aparecido el mismo año. A estos trabajos se suman otros ya mencionados que, si bien se centran en el mismo asunto, lo hacen poniendo en cuestión, o al menos discutiendo, justamente este supuesto: la deducción de la moral por parte del derecho. Así, por ejemplo, el de Salomon Maimon, *Über die ersten Gründe des Naturrechts*, aparecido en 1795; el de Johann Benjamin Erhard, publicado también en 1795, *Apologie des Teufels*; y el de Paul Anselm Feuerbach, *Versuch über den Begriff des Rechts*, publicado anónimamente el mismo año. A ellos habría que agregar uno de Schelling, *Neue Deduktion des Naturrechts*, que se publicó en 1796. La aparición de todas estas obras en tan breve margen de tiempo, 1795-1797,

---

<sup>12</sup> Una revisión general de estas obras, en el contexto de la época, se puede ver en Xavier, Léon, *Fichte et son temps*, París, Colin, 1922, I, pp. 472-489.

no es casualidad, sino que se explica por el asunto mismo, el despliegue del concepto puro, la disposición de la libertad, a la que Kant dedica no sólo una obra posterior a las referidas, su *Metafísica de las Costumbres*, sino, antes que ésta, su *Crítica de la razón práctica*, publicada en 1788, y que tanta influencia tendría sobre Fichte, al punto de, tras su lectura, considerar que vivía en un nuevo mundo<sup>13</sup>.

A diferencia del primer grupo de trabajos, y de los de Kant, los últimos mencionados no sugieren, según se acaba de indicar, una deducción estricta de la ley moral en un sentido general, ni, con ello, una suerte de dependencia respecto a ésta, sino una distinción que apunta a la autonomía absoluta de una esfera respecto a la otra. Y como Fichte, a poco de acabar la primera versión de la *Doctrina de la Ciencia*, en 1794, conoció buena parte de estos textos, sobre todo debido a que la mayoría de ellos aparecieron en la misma revista que él codirigía con Niethammer, y en la que, asimismo, se publicarían sus *Fundamentos*, el *Philosophisches Journal*, no debe sorprender el eco que ellos tendrían en sus propios trabajos. No es, por consiguiente, al denominado más tarde positivismo jurídico al que corresponde haber llevado a cabo por primera vez tal empresa, si bien los términos de la misma son, sin duda, distintos.

A la luz de lo anterior se advierte que común a ambos, Kant y Fichte, es la preocupación, antes que por las normas puestas, dadas, por lo que explica justamente el que se den, o sea, el que haya normas positivas. Y ello, o por qué las hay, no se aclara naturalmente a partir de las mismas, es decir, no cabe a la experiencia la respuesta a esta cuestión, sino que ha de buscarse en un ámbito que la trasciende. Con ello, bien visto, ni uno ni otro está sugiriendo un fundamento inaccesible. Aquello que les preocupa es sencillamente en qué consiste una ley positiva, cuál es su *quid inris* o *quiditas*, es decir, lo que determina que se trate de tal ley y no de otra.

---

<sup>13</sup> Concretamente escribe a Friedrich August Weißhuhn que “desde que leí la *Crítica de la razón práctica* vivo en un nuevo mundo. Frases que creí inderrribables, se me han derribado; cosas que creí que no se me podían demostrar, me han sido demostradas, por ejemplo, el concepto de una libertad absoluta, del deber, etc., y por eso me siento tanto más contento”. Cfr. Fichte, Johann, *GA II*, 1, p. 167.

Al abordar este asunto, la respuesta hasta Kant, como se ha indicado, siempre asumía que la ley moral en un sentido amplio es, parafraseando a Schmid, la “única ley práctica universal y necesaria”<sup>14</sup>, por lo tanto, el derecho corresponde a lo que se permite moralmente, por cuanto se lo deduce del deber moral. Al menos hasta 1792-1793, que es cuando Fichte publica anónimamente sus *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*, así como *Zurückforderung der Denkfreiheit*, todo esto resuena, pero no así en sus *Fundamentos de derecho natural*. No es ninguna conjetura sugerir que en esto tuvo influencia la lectura de buena parte de las obras referidas aquí<sup>15</sup>. No obstante, lo que Fichte haya escrito en 1793, o luego en 1797, interesa sólo en la medida en que con esto se va configurando el despliegue de lo que, en cuanto concepción fichteana, se viene refiriendo en estas líneas. A tales efectos, y según indica el propio Fichte, las obras de Erhard y Maimon, publicadas precisamente en ese lapso de tiempo, fueron de especial influencia y, en este sentido, determinantes para su posterior concepción del derecho, que coronan sus *Fundamentos de derecho natural*<sup>16</sup>.

Maimon, que es, dicho sea de paso, un autor cuya influencia alcanzó no sólo a Fichte, anota respecto a la moral que ella tiene por objeto la voluntad de un ser racional sensible, finito. A la moral le es propio, conforme con esto, ocuparse de lo racional, esto es, de lo común a todos

---

<sup>14</sup> Schmid, Carl Christian, *Grundriss des Naturrechts*, Bruselas, Culture et civilisation, 1973 (1795), p. 8.

<sup>15</sup> Cf. Ferry, Luc, “Sur la distinction du droit et de l'éthique dans la première philosophie de Fichte”, *Archives de philosophie du droit*, vol. 26, 1981, pp. 287-301; asimismo Renault, Alain, “Fichte: le droit sans la moral?”, *Archives de Philosophie*, vol. 55, N° 2, 1992, pp. 221-242. Renault compara en este trabajo tres momentos de desarrollo: 1793, 1796 y 1807. Igualmente, y contrastando en buena medida la concepción fichteana con la hegeliana, cfr. James, David, “The relation of right to morality in Fichte’s Jena theory of state and society”, *History of european ideas*, vol. 35, 2009, pp. 337-348.

<sup>16</sup> Además de a Kant, en particular su *Para la paz perpetua*, Fichte menciona expresamente respecto a ella a Maimon y a Erhard, los únicos autores capaces de, puestos frente a Kant, producir desconfianza. Cf. Fichte, Johann, *GA*, I, 3, p. 323.

los hombres en cuanto, precisamente, seres finitos. Al derecho natural, en cambio, y por su lado, le incumbe hacerse cargo de lo individual sensible de esta voluntad, que, en cualquier caso, se subsume bajo su ley, a saber, dado que es la condición de la posible presentación de aquella voluntad presupuesta<sup>17</sup>. Aquí el derecho natural realiza entonces una sola voluntad, asumida como condición de posibilidad de la voluntad individual sensible. Ahora bien, y por otra parte, el objetivo de la sociedad civil en el espacio común en el que comparecen todos los hombres es la conservación de los derechos, en el entendido que con ello, y de modo mediato, se realizan los deberes dispuestos por la moral sin más. Por lo tanto, la sociedad civil es la condición necesaria no sólo de la efectividad del derecho, sino también, mediatamente, de la moral<sup>18</sup>.

Así pues, el derecho no es según él el modo externo en el que meramente se realiza la moral en general, sino, por parte de cada uno, la condición de su realización. Con el derecho, dicho de otro modo, lo mentado son las condiciones de realización sensible de la moral, y no que esta última sea el fundamento de las leyes jurídicas. Ciertamente, Maimon no plantea con esto una separación entre derecho y moral, sino una relación en términos distintos. Pues, en efecto, el derecho no depende pura y simplemente de la moral, sino que, tratándose de su realización, es más bien la condición de la misma.

A Erhard, por su parte, también le resulta obvia la relación entre las leyes morales y las jurídicas, pero no tanto en un sentido kantiano, sino en uno más cercano a Maimon. A un hombre que actúa moralmente de modo consecuente, sugiere Erhard, no puede interesarle el demonio, y si acaso sólo a efectos de negarlo<sup>19</sup>. Según su parecer, el problema es que, incluso actuando moralmente, el mal es inevitable. ¿Qué quiere decir él aquí con

---

<sup>17</sup> Cf. Maimon, Salomon, *Über die ersten Gründe des Naturrechts*, en: *Gesammelte Werke* (ed. Valerio Verra), Hildesheim, Zürich, New York, Olms, 2000, vol. 6, p. 333.

<sup>18</sup> Cf. *Ibid.*, p. 356.

<sup>19</sup> Cf. Erhard, Johann Benjamin, *Apologie des Teufels*, en *Über das Recht des Volkes zu einer Revolution und andere Schriften* (ed. Hellmut Haasis), München, Hanser, 1970<sup>2</sup>, p. 130.

mal? Su respuesta es ésta: las colisiones morales entre los hombres también morales. Luego, y en general, el derecho constituye una exigencia vinculada a la moral en términos de una dependencia de aquél respecto a ésta, pero entonces, precisamente por esto: un derecho *sin más* corresponde a lo que es posible moralmente. En cambio, advierte el mismo Erhard, *un* derecho, uno cualquiera, mienta la capacidad de actuar conforme a máximas materiales, sin que, con argumentos de cualquier tipo, se le pueda impedir, con violencia, a otro hacer lo propio, esto es, actuar moralmente<sup>20</sup>. En consecuencia, concluye él, tener un derecho no quiere decir en modo alguno que la acción sea, a partir de mi derecho, moral; para serlo, tal acción precisa poder ser considerada en tales términos, cuestión que escapa al derecho.

Por eso, y en definitiva, que el derecho –siguiendo la distinción sugerida por Kant– sea la esfera exterior en la que se realiza la interior, esto es, que sea la esfera donde la moral se efectúa exteriormente, y que, ya en la esfera jurídica, tales acciones dependan de la reciprocidad, no impide, según Erhard, que, moralmente, “no pueda haber nada [en tal acción] que contenga en sí la manera de actuar propia de la maldad”. Siendo esto así, no “puede ser un derecho lo que no puede ser recíproco”. A resultas de lo cual –concluye– “la deducción del derecho tampoco tiene lugar a partir de la moral, sino a partir de la posibilidad de la contractualidad recíproca de los impulsos egoístas en los hombres”<sup>21</sup>. Así pues, el objetivo de la legislación, es decir, la razón por la que los hombres han de someterse a ella, es que impide “la exteriorización de la maldad de la conciencia en las acciones”<sup>22</sup>. Por ende, incluso el demonio puede y, es más, debe actuar conforme al derecho<sup>23</sup>, pero no porque éste represente la realización de la moral, sino más bien porque posibilita su realización. De modo, entonces, que el derecho representa la condición de realización de la moral. Con esto Erhard

---

<sup>20</sup> Cf. Erhard, Johann Benjamin, ob. cit., p. 131.

<sup>21</sup> Ibid., p. 131.

<sup>22</sup> Ibid., p. 132.

<sup>23</sup> Cuestión en sintonía con el *dictum* kantiano, según el cual hasta en un pueblo de demonios se daría un Estado y sus leyes. Cf. Kant, Immanuel, *AA*, VIII, p. 366.

se acerca no sólo a una concepción distinta de lo que supone el derecho según Kant, la condición de la posible realización de la moral, sino, además, a una distinción de ambas esferas. Fichte consumará esta tarea.

Conforme a él, los sujetos comparecen en la esfera jurídica sin ninguna relación necesaria con la moral, por cuanto el derecho, aclara de entrada, no se deduce de la moral. Pero si no es así, ¿de dónde entonces?, ¿y si el derecho ya no se esencia en la moral, qué hace que sea *derecho*, cuál es su *quiditas*? A esto se refiere Fichte de modo inequívoco: aquello en lo que consista el derecho, ha de ponerse en relación con lo que, sobre todo en sus primeros escritos, *v. gr.* en la *Doctrina de la Ciencia* de 1794, él llama *yo*. Con esta palabra, Fichte mienta unas exigencias genéticas bien precisas, sin las cuales es imposible transitar conceptualmente a sus *Fundamentos de derecho natural*. Así pues, y en primer lugar, ¿qué exigencias son éstas?

### III

Cuando se publican sus referidos *Fundamentos*, el concepto *yo* sigue ocupando un lugar central en la obra de Fichte. Se trata de un concepto que en su tiempo fue objeto de numerosos malos entendidos y que, tal vez a resultas de ello, el mismo Fichte en obras posteriores, muchas de las cuales vieron la luz recién después de su muerte, bastando mencionar aquí de manera ejemplar la *Doctrina de la Ciencia* de 1804, decidió cambiar la terminología dominante para referir lo mismo con voces como, por ejemplo, luz o razón. Con esto no se sugiere ninguna repetición, sino una reelaboración de los conceptos. Si se aclara a qué aluden todos estos términos, se puede advertir después por qué la concepción jurídica de Fichte no sólo es tan distinta de la kantiana sino también en qué sentido influyen en ella obras como las de Maimon o Erhard.

Con Kant, para volver a él, Fichte asume que nuestro actuar, que nuestras acciones, dependen de leyes morales, lo cual quiere decir, de leyes de la libertad. Ellas se vinculan entonces a un concepto puro, ajeno a la experiencia, por tanto trascendental, *v. gr.* el de libertad. Aquello que constituye cada acción, esto es, su *quiditas*, es, dicho de otra manera, su libertad, cuestión que, quedando más allá de la experiencia, Kant refiere

como a priori. Consecuente con esto, una síntesis empírica de las acciones también ha de quedar más allá de aquélla<sup>24</sup>.

Pues bien, lo que a partir de aquí distingue de modo decisivo a Fichte de Kant, es que en el primero lo que es a priori es la realidad o, más preciso, lo constitutivo de la realidad es la libertad. O dicho aun de otro modo, lo real es lo libre, que se despliega, precisamente, realizándose: “por la libertad hay todo y sin ella no hay nada”<sup>25</sup>. Consecuente con esto, Fichte no exige ninguna síntesis empírica, sino una que él llama espiritual, en la medida en que, al margen de toda experiencia empírica, lo constitutivo de la libertad es su ser para sí. Pero, ¿cómo se explica esta realización? Es a este respecto que Fichte utiliza el término de *marras*, término que, cuando escribe sus *Fundamentos de derecho natural*, está aun en el trasfondo: *yo*. Bueno, ¿qué quiere decir entonces *yo*?

Cuando uno actúa, lo que tiene lugar por medio de una acción es un hecho, pero no uno cualquiera, sino uno que, en cuanto está referido a la misma acción, autoacontece. En este hecho (en alemán, *Tat*) no hay ninguna referencia ajena a sí mismo, puesto que el actuar (en alemán, *handeln*), en cuanto cesa o acaba, deviene justamente hecho, quedando, pues, a la vez, referido a sí mismo, ya que la acción (en alemán, *Handlung*), en relación con el hecho devenido, supone también una referencia a sí misma, sólo que en un momento previo al hecho. A efectos de mentar este autoacontecer en ambos momentos, Fichte inventa en su lengua esta palabra: *Tatbandlung*. Al aclarar más tarde esta palabra, reemplazándola por otra, él explica que con este término lo referido es una génesis<sup>26</sup>, ¿cuál? la

---

<sup>24</sup> Sobre esto Kant ya había llamado la atención en su *Crítica de la razón pura*. Cfr. Kant, Immanuel, *AA*, III, p. 118. A diferencia de Kant, Fichte no se refiere, por su parte, a ninguna unidad sintética, sino, como él mismo anota, analítica. Por lo tanto, la unidad no es un producto genético de una síntesis de lo múltiple, sino lo múltiple se muestra como un análisis de lo que aparece como uno. Cfr. Fichte, Johann, *GA*, II, 14, p. 244.

<sup>25</sup> Cfr. Fichte, Johann, *GA*, IV, p. 45.

<sup>26</sup> Así lo indica en la *Doctrina de la Ciencia* de 1804, cfr. Fichte, Johann, *GA*, II, 8, p. 202.

propia del autoacontecer en que consiste lo real. Luego, como esto, lo que tiene lugar, es según él lo real, y como lo real, es lo libre, la cuestión que se debe aclarar es el *qué* de este autoacontecer, de esta constitutiva relación suya. O sea, el término *yo* se refiere a esta autorreflectante relación.

Con el *yo*, lo referido no es, pues, en modo alguno, el mero sujeto, el sujeto empírico, ni tampoco la subjetividad, como acusa Hegel<sup>27</sup>. Con *yo*, Fichte tampoco alude, como se suele afirmar, a la autoconciencia. Aquello que mienta el *yo* es, más preciso, y como se ha revisado, la referida autorrelación, el autoacontecer en que consiste la libertad, de modo que con el sujeto, no con el *yo*, lo mentado no puede ser sino un momento del despliegue de la misma relación. Ergo: al *yo* le es propio ser, a la vez, sujeto y objeto, pero no como sugiere Hegel, porque sean idénticos, sino porque lo constitutivo de esta identidad está determinado por el despliegue de la misma relación en distintos momentos. Cada sujeto, compareciendo con los demás, *v. gr.* actuando, configura el despliegue de esta relación original. Así como se configura en uno, en la conciencia, la disyunción de la unidad original, en términos tales que lo constitutivo de la realización de tal unidad es, precisamente, la propia disyunción a que se ve abocado su despliegue, así ocurre que a tal despliegue le es propio este darse en relación con otro, pues nadie “se aclara desde sí mismo”<sup>28</sup>. Con otro no se mienta aquí, por cierto, cualquier tercero, sino uno racional, o sea uno que es parte de la unidad original y que, justamente por esto, está en condiciones de reconstruirla. Así sugiere Fichte entonces lo que desarrollará un poco más

---

<sup>27</sup> A esto llega leyendo la *Doctrina de la Ciencia* de 1794. Según Hegel, el fundamento del sistema fichteano es “la intuición intelectual de sí mismo de un pensamiento puro, de una autoconciencia pura  $yo=yo$ ”. Cfr. Hegel, G.W.F., *Werke* (ed. Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel), Frankfurt/M, Suhrkamp, 1970, vol. II, p. 52. Para una detallada crítica a esta lectura hegeliana, cfr. Philonenko, Alexis, “Die intellektuelle Anschauung bei Fichte”, en: Hammacher, Klaus (ed.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburgo, Meiner, 1981, vol. I, pp. 91-106.

<sup>28</sup> Cfr. Fichte, Johann, *GA* IV, 2, p. 178. Además, y con más detalle, cfr. Radrizzani, Ives, “Fondement de la communauté humaine chez Fichte”, *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 119, 1987/2, pp. 195-216.

tarde, especialmente a partir de 1798, en su *Doctrina de la Ciencia nova método*: la cuestión del otro, de los otros, el que el sujeto sólo se conciba en relación con otro que, como yo, es libre.

Así pues, cuando Fichte se refiere al sujeto, a la persona, al individuo o a la conciencia, a lo que se refiere es a un momento del despliegue del *yo*. Luego, si en lugar de *yo*, uno utiliza la palabra *génesis*, que Fichte reemplaza expresamente como sinónimo, entonces quizás resulte más claro lo que él sugiere con la voz *yo*. Sujeto, persona o conciencia no aluden, por tanto, más que a un momento del despliegue de la génesis, es decir, a un momento de esta autorrelación en la que consiste la libertad y, con ella, la realidad sin más. Ahora, de lo que se trata de acuerdo con Fichte es de reconstruir genéticamente este despliegue, reconstrucción que ha de llevar a una síntesis que no puede ser empírica, sino, como él mismo advierte, espiritual o analítica. ¿Por qué exactamente?, ¿por qué no una empírica, como en Kant?

Que la realidad corresponda al despliegue de la libertad y que, por lo tanto, no esté referida en modo alguno a la experiencia, no quiere decir que, precisamente al realizarse, ella no se ponga, como esto o lo otro. A la libertad, al contrario, le es intrínseca su autorrelación. Con lo cual, mentar una unidad original, constitutiva de la vida de la razón, es, en definitiva, una tarea ulterior de la misma, por cuanto precisa darse, esto es, su realización libre. Sólo que, dada ella, no hay ya tal unidad sino una disyunción. Aquí se trata, por lo tanto, de llevar lo múltiple, propio de su manifestación vital, a una unidad que, necesariamente, sólo se mienta una vez que ya no es tal. De este modo el ver (pensar) se convierte en el ver mismo (intuición). Una reconstrucción de la libertad tiene lugar, entonces, a partir de determinaciones concretas suyas, es decir, de hechos que consuman una acción libre. No es, entonces, que la conciencia produzca una disyunción o que disponga deliberadamente una unidad original, sino que esta multiplicidad devenida es constitutiva de la misma unidad. A la conciencia le es propio este ser conciente, precisamente, *de* esto o lo otro, por lo tanto, ella esencia, a saber, realizando, la disyunción. Ahora, si hay disyunción, es porque hay unión, unidad original. Si esto es así, el problema sobre el que vuelve Fichte es éste: ¿cómo se puede acceder a tal unidad mediante

determinaciones, por mucho que ellas sean de sí misma? O, antes incluso, ¿cómo se puede sostener que existe un vínculo original si justamente la instancia en que ello se puede mentar, la conciencia, está caracterizada, constitutivamente incluso, por la disyunción?

Aquel vínculo original que asoma en la conciencia como conciencia *de* sí misma, es decir, e inevitablemente, en cuanto disyunción, es el que, precisamente, le preocupa a Fichte reconstruir genéticamente. A tal síntesis corresponde el centro de la libertad. Con esta reconstrucción se da por sentado, desde luego, que la disyunción se ha exteriorizado, que se ha puesto, o que se debe poner, que la libertad ha de aparecer como fenómeno, que es empírica, ya en mi conciencia, ya en la del resto. Así pues, se llega a lo que sigue: el vínculo original ha de reconstruirse subjetiva e intersubjetivamente, puesto que es en tales términos en los que se presenta el reflejo de la unidad original.

Con esto se llega a lo que pone en relación a Fichte con Erhard o Maimon, antes que con Kant. Que la libertad se despliegue, que la realidad se configure en virtud de ello, materialmente incluso, y que la razón dé cuenta de esto, precisa condiciones, las cuales no pueden quedar referidas a nada ajeno al actuar libre, sino que han de ser parte constitutiva del mismo. Por consiguiente, ellas han de ser necesaria exigencia racional de su propio despliegue. Así se dispone entonces aquello que representa las condiciones para que se actúe libremente, para que se realice materialmente la libertad: el derecho. No es, sin embargo, que éste posibilite cualquier actuación. Pues así como las morales, las normas jurídicas están orientadas igualmente a la realización de lo mismo. Ahora puede concretarse lo que se sugería al inicio de estas líneas, a saber, ¿en qué sentido el derecho como la moral son un momento de la misma génesis? Y, asimismo, ¿qué quiere decir esto de la intrascendencia?

**IV** Al anotar Fichte en 1812 que, hasta él, la moral se ha confundido con la doctrina del derecho<sup>29</sup>, no hace más que constatar lo que ha quedado

---

<sup>29</sup> Cf. Fichte, Johann, *GA*, II, 13, p. 199.

de manifiesto tras la revisión expuesta aquí, que a la doctrina del derecho le es propia, sobre todo bajo la influencia kantiana, ser una deducción de la ley moral. Cuando Fichte formula en sus *Fundamentos de derecho natural* su concepción del derecho, resulta que ella, además de, ya en su formulación, ser previa a la kantiana, no sólo se distancia de la misma, sino inaugura una comprensión distinta de la que se conoce hasta entonces como derecho natural. Pues ahora, como él escribe, derecho es, en primer lugar, nada más que un derecho humano, es decir, no hay en el derecho ninguna relación que vaya más allá del quehacer propio de los hombres, por lo tanto, el único derecho es el convenido por ellos. Nada, entonces, ajeno a este mismo quehacer. Pero no sólo esto. Precisamente debido a que el único derecho es el de los hombres “no hay derecho natural, sino sólo un derecho estatal”<sup>30</sup>. Ahora bien, en relación a la ley moral, el derecho se deduce en estos términos: como su condición<sup>31</sup>.

Si a raíz de esta comprensión, el derecho no subordina a la moral, es decir, si de acuerdo al mismo Fichte ella no es lo vinculante, la cuestión entonces es ésta: ¿qué lo es? A ello responde él, distanciándose de Kant: “en modo alguno la ley moral, sino la ley del pensamiento”<sup>32</sup>. A la ley del pensamiento se remite, pues, la ley jurídica, y esto quiere decir, “en absoluto [a una] natural mecánica, sino [a] una ley para la libertad”<sup>33</sup>. A partir de aquí se sigue algo más, a saber, que el derecho no sólo condiciona sino también prepara la realización exterior de la ley moral<sup>34</sup>. Ambas, ley moral y ley jurídica, constituyen de este modo momentos de la ley del pensamiento. Con lo cual, una, la ley moral, realiza este último interiormente, mientras la otra, la jurídica, de manera exterior. Con ley del pensamiento ya se advierte, entonces, lo referido: una ley para la libertad. Así, cada uno, actuando a

---

<sup>30</sup> Fichte, Johann, *GA*, II, 13, p. 213.

<sup>31</sup> Ya antes, en una carta a Jacobi de 1795, Fichte lo había considerado de este modo: “las condiciones de la individualidad se llaman derechos”. Cfr. Fichte, Johann, *GA*, II, 2, p. 392.

<sup>32</sup> Fichte, Johann, *GA* I, 3, p. 356.

<sup>33</sup> Fichte, Johann, *GA*, I, 3, p. 388.

<sup>34</sup> Sobre esto él incide en varias ocasiones, por ejemplo, cfr. Fichte, Johann, *GA*, II, 13, pp. 202, 216.

partir de su interioridad, converge exteriormente en la libertad, y esto de modo que en esta convergencia, en la que se exterioriza la interioridad, vaya asomando la unidad originaria, que ha de reconstruirse genéticamente, en la medida en que la disyunción, constitutiva de esta convergencia, la presupone.

Siendo la libertad, pues, aquello que, intrínsecamente, constituye cada una de nuestras acciones, como ya advertía Kant, cuestión en la que conviene Fichte, y siendo ella incluso, según este último, lo constitutivo de la realidad, no puede sino haber, con todo lo distintas que sean, una relación entre la ley moral y la jurídica. Y, en efecto, así es. Sobre esto volverá Fichte tanto en sus *Fundamentos de derecho natural* como en su *Doctrina de la ética*. Aquí basta con perfilar lo que queda en el núcleo de estas obras.

Con el despliegue de la libertad, con el desarrollo de las leyes que la concretan, se está aludiendo entonces siempre a lo mismo. Cada acción que, a la vez, es en acto y deviene un hecho, esto es, y para usar el término fichteano, *Tathandlung*, concreta la manifestación de la libertad, esa autorrelación originaria en cuyo despliegue nada escapa a ella. No puede escapar nada a la misma, pues, en caso contrario, no se trataría de una autorrelación, y ya se ha visto que para Fichte ella es lo decisivo. Si esto es así, entonces con el despliegue de la misma lo mentado no pueden ser sino sus momentos. Con la moral y el derecho ocurre, en suma, que, en efecto, ellos son momentos de la génesis, momentos que, por mor de ella misma, son necesarios. Es decir, en estas esferas no se sugiere ninguna necesidad ajena, sino una propia, interior, configuradora de sí misma, una necesidad, en definitiva, de la misma libertad.

Resumo: aquello que la ley moral consagra es el momento de la interioridad, mientras el derecho certifica el de la exterioridad, que, en la comprensión de Fichte, es condición, como en Maimon y Erhard, y preparación para el primero. Con las exteriorizaciones de la libertad, posibilitada por el derecho, lo que se presenta es una convergencia, apunta Fichte, que ha de reconstruirse genéticamente en su unidad. Que ella se relacione con la razón o, como él también la llama, con el pensamiento, se

debe a que con estas realizaciones él alude a la misma génesis<sup>35</sup>. Pero entonces, la ley universal del pensamiento no es nada trascendente, sino que es la misma génesis en su necesidad de referencia, a saber, convergencia de sus momentos respecto a su unidad original. O, dicho de otro modo, la trascendencia tiene lugar en la intrascendencia.

Ahora bien, este despliegue no sólo acontece en la conciencia, quedando más allá de la experiencia, trascendencia que Fichte vincula con el mundo inteligible, sino también en ella, una vez concretado materialmente, esto es, vinculado con el mundo sensible<sup>36</sup>, que es donde aparece lo puesto por el querer, es decir, la actividad del *yo*. Cada quehacer del *yo* presupone este su querer, es decir, el *yo* actúa queriendo, se presenta queriendo: “me encuentro a mí mismo, en cuanto mí mismo, sólo queriendo”<sup>37</sup>. ¿Qué quiere decir Fichte con esto exactamente?

Cuando uno actúa, cuando hace esto o lo otro, pone lo hecho, es decir, concreta, determina una posibilidad, aniquilando, como consecuencia, la posibilidad pura mentada en la unidad original, pues ahora comparece la singular con otras realizaciones igualmente singulares. Cada una de ellas, ya por ponerse o concretarse, por cierto no está fija, sino en permanente movimiento, convergiendo unas respecto a otras, de manera que se va configurando un entramado, constitutivo de la realización de la libertad<sup>38</sup>.

Lo mediado en cada una de estas realizaciones, lo que se exterioriza, es el *yo*, la luz, la razón, y precisamente por esto la *Doctrina de la Ciencia* no es ninguna disposición o concreción vacía (*pace* Schopenhauer). Con todo, y de nuevo, ¿por qué se exterioriza? A esto responde Fichte: debido al querer, dado que éste, siendo puro, refiere también un “puro autodeterminar de sí

---

<sup>35</sup> Cf. Fichte, Johann, *GA* II, 8, p. 398.

<sup>36</sup> Cf. Binkelman, Christoph, *Theorie der praktischen Freiheit. Fichte-Hegel*, Berlín-Nueva York, De Gruyter, 2007, pp. 113-114.

<sup>37</sup> Fichte, Johann, *GA* I, 5, p. 37.

<sup>38</sup> Al respecto remito a Kersting, Wolfgang, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlín-Nueva York, De Gruyter, 1984, pp. 55-57; así como Maureira, Max, “Das rechtliche Geflecht. Zur Intersubjektivität bei Fichte”, en prensa, 2011.

mismo”<sup>39</sup>, que, continúa Fichte, se objetiva o exterioriza en cada uno. Pero, ¿cómo se exterioriza en uno? Como un deber, presentado como la objetividad de la subjetividad<sup>40</sup>. De modo, en definitiva, que el deber no es más que un postulado de la génesis, que se concreta, a instancias del mismo querer, primero en norma, en ley, y luego en acción, objetivándose en la conciencia, ámbito en el que manifiesta en forma de ley. Puesto que esta concreción del *yo*, la luz o la razón, trabada en la conciencia, *v. gr.* en el mundo inteligible, ha de, exteriormente, materializarse como norma moral, precisa en el mundo sensible, en cuanto posibilidad de sí mismo, del derecho.

Ambas, moral y derecho, configuran de este modo un querer moral en cuya representación alumbra, subjetiva e intersubjetivamente, la génesis, que puede ser reconstruida desde ambas esferas, en la medida en que ambas se corresponden con un querer que representa un momento de la misma génesis, o, en los términos de las primeras versiones de la *Doctrina de la Ciencia*, del *yo*, cuya trascendencia se revela entonces en su propia intrascendencia. Cuando Fichte escribe sus *Fundamentos de derecho natural* y su *Doctrina de la ética* todos estos supuestos, con y frente, o *ad Kant*, si bien no se explicitan, ya han madurado lo suficiente, y tales trabajos no son sino expresión de ello.

*Recibido 03/2011; aceptado 06/2011.*

---

<sup>39</sup> Fichte, Johann, *GA I*, 5, p. 40.

<sup>40</sup> Así lo formula Merz, Wilhelm, “Der oberste Deduktionsgrund der Sittlichkeit. Fichtes Sittenlehre von 1798 in ihrem Verhältnis zur Wissenschaftslehre“, *Fichte-Studien*, vol. 11, 1997, p. 152.