

LOS DOS CONCEPTOS DEL MAL MORAL. DE *LA RELIGIÓN* (1793) DE KANT A LA *ÉTICA* (1798) DE FICHTE*

JACINTO RIVERA DE ROSALES**

Resumen: Con motivo de la traducción de la *Ética* fichteana (1798) al inglés y al español (diciembre de 2005), se procede en este artículo a una presentación de esa obra y de su método filosófico, centrandó después la atención en la explicación del mal moral (§ 16), como un lugar privilegiado para captar la clave. Apoyado asimismo en la obra kantiana, sobre todo en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), descubrimos en Kant y en el Fichte de Jena dos conceptos del mal moral: uno como debilidad o no-ser de la libertad y otro como acto de la misma. A la postre ambas visiones se complementan, y nos revelan dos momentos de la libertad o realidad originaria, uno más cercano a la Ilustración y el otro al Romanticismo.

PALABRAS CLAVE: MAL MORAL, LIBERTAD, FICHTE, KANT, ÉTICA

Abstract: *In light of translation of the fichtean Ethics into English and Spanish (December 2005), I proceed in this paper to present this work and its philosophical method, focusing my attention afterwards in the explanation of moral evil (§ 16), as privileged lows that give us the key. Based on Kant's work, especially in Religion*

* Este artículo es la reelaboración de una conferencia impartida en la Universidad de Valencia (España) el 11 de mayo de 2006, en el marco de un Curso de Doctorado de Calidad, invitado por la profesora Mercedes Torrevejano.

** Profesor de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), jrivera@fsf.uned.es

within the Limits of Reason Alone (1973), we find in Kant and Fichtes Jena period, two concepts of moral evil; one as weakness or the no-being of liberty, and the other as an act or itself. In the end, both visions complement each other, and reveal two moments of liberty or originating reality, one more closely related to the Illustration and the other to Romanticism.

KEY WORDS: MORAL EVIL, LIBERTY, FICHTE, KANT, ETHICS

LA ÉTICA DE 1798

En 1798, Gottlieb Johann Fichte publicó una *Ética* como texto de apoyo para sus clases, la cual fue traducida por primera vez al inglés de la mano de Daniel Breazeale y Günter Zöllner (diciembre, 2005), y al español por mí (diciembre, 2005).¹ Su título completo es: *El sistema de la ética según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. Aquí *ética* traduce el término de *Sittenlehre* que tradicionalmente en el ámbito kantiano se vierte por *doctrina de las costumbres*. Así, por ejemplo, se habla de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, aludiendo a la obra de Immanuel Kant de 1785. Pero fuera de ahí, lo que se usa es el término de *ética* para referirse a esos asuntos. La palabra alemana *Sitten* y la griega *éthos*, de donde procede *ética*, significan lo mismo en este contexto.

Con la otra parte del título, *según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, Fichte hace alusión a sus propios fundamentos filosóficos o metafísicos, a partir de los cuales se procede sistemáticamente a la deducción de los demás elementos. En relación con ellos, podemos hablar *grosso modo* de dos etapas en la evolución de su pensamiento. En la primera, que va desde 1794 hasta 1800, Fichte se sitúa en el ámbito de la filosofía trascendental, inaugurada por Kant, a la que intenta completar y perfeccionar mediante un modo genético de proceder (para un análisis más detallado véase Rivera, 2007: 79-100). Veremos aquí una muestra del mismo. En la segunda, que transcurre desde 1801 hasta 1814, año de su muerte,

¹ Ya existían otras dos traducciones, una al francés de Paul Naulin (1986) y otra al italiano de Carla De Pascale (1994).

ocurrida en Berlín, la yoidad o saber se ve desplazado hacia un segundo término y se entiende como imagen del Ser absoluto. Fichte se coloca en el punto de vista del *hen kai pan* (algo real es uno y todo); podemos decir que compite en ese mismo horizonte con las versiones que del Absoluto están ofreciendo Friedrich W. Schelling, y poco después Georg W. F. Hegel. Lo que fractura en dos esta evolución es la llamada disputa en torno al ateísmo, por la que Fichte dejó la Universidad de Jena y que contribuyó al giro religioso que experimentaron muchos de ellos.²

La *Ética* aquí traducida corresponde a su primera etapa, normalmente llamada la de Jena.³ Allí, él estaba ocupando la cátedra de filosofía trascendental que dejó vacante Karl Leonhard Reinhold, el hombre que, desde 1786-1787 hasta la aparición de Fichte en la escena filosófica, era considerado el mejor intérprete de la nueva filosofía kantiana. Si queremos ser más precisos, en ese mismo periodo podemos distinguir dos momentos o formulaciones de su *Doctrina de la Ciencia*. Primero, la de su *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia* de 1794-1795, cuya influencia en los pensadores y jóvenes de su época, en los románticos e idealistas, es difícil de exagerar, y segundo, la de lo que se ha dado en llamar *Doctrina de la ciencia nova methodo*, la versión más personal y menos dependiente de la forma kantiana, que Fichte explica en los semestres de invierno desde 1796, hasta 1799. La *Ética* de la que aquí se habla pertenece a esta segunda fase, a un momento maduro del primer Fichte.

Digamos brevemente que ese primer Fichte parte de la subjetividad trascendental kantiana comprendida, en primer lugar, como acción originaria que, tal y como se ve, en la Apercepción trascendental o “Yo pienso” de la *Crítica de la razón pura* y, sobre todo, en la conciencia moral o imperativo categórico. Es una acción originaria subjetiva, un *ordo ordinans*, no una mera forma, desde la que se deduce tanto el individuo

² Esta articulación de la filosofía de Fichte está siendo discutida por algunos especialistas actuales. Parte de ellos pretenden interpretar el Fichte de Jena a la manera del *hen kai pan* (por ejemplo, Helmut Girndt o Wilhelm Metz), mientras que otros van en la dirección inversa y explican el Fichte de Berlín desde un marco trascendental, introduciendo el Ser absoluto como un elemento del Saber absoluto (por ejemplo, Jürgen Stolzenberg o Christoph Asmuth), lo cual lo acerca propiamente a la propuesta de Hegel.

³ Fichte redacta otra *Ética* en 1812 enclavada, por tanto, en su segunda etapa.

como la comunidad. No es cierto, como muchas veces se dice, comenzando por Schelling y Hegel, que el Yo, colocado por Fichte en el lugar del primer principio, es el individuo. Si así fuera, no sería transcendental sino empírico y sería imposible construir desde él una verdad, un derecho y una moral. No ocurre así ni en Kant ni en Fichte.

En segundo lugar, se trata de una subjetividad ciertamente originaria pero finita y, por tanto, de ella no surge *materialiter* el mundo, como puede ocurrir con la Substancia en Baruch Spinoza o la Idea en Hegel. El Yo fichteano no es un principio óntico del mundo, sino que sólo le da sentido o lo transforma, al igual que la libertad kantiana. No es causalidad infinita, sino esfuerzo (*Streben*), impulso (*Trieb*) del que tomamos conciencia primeramente mediante el sentimiento del anhelo (*Sehnen*) de una realidad plena que no tenemos; con ese sentimiento sabemos que queremos, pero no qué queremos, pues no hay un objeto adecuado que lo colme (es como el anverso de la angustia heideggeriana). En un segundo momento, nos hacemos conscientes de esa acción originaria por medio de la creación artística en tanto acto creativo del sujeto. En tercer lugar, mediante el derecho y sobre todo la conciencia moral, como ámbitos de real reconocimiento de la libertad. En cuarto y último lugar, en la filosofía idealista de Kant y Fichte.

Ya en la articulación del texto, encontramos en él tres grandes bloques. El primero, que corresponde al capítulo 1, §§ 1-3, está dedicado a la deducción del imperativo categórico según el método genético. En él se procede a deducir todo desde la acción del Yo, incluso lo que en Kant había quedado como un *factum* de la razón. Se deduce la ley moral como conciencia racional y plena del carácter libre de la subjetividad, de su originariedad real e ideal, o sea, de la acción espontánea que sabe de sí. Ese saber de sí o inteligencia es lo que debe guiar la acción real o libertad y ha de hacerlo justamente según el modo de ser de la libertad, es decir, conforme al concepto de autonomía. Si Kant había partido del *factum* de la razón moral, Fichte lo hace surgir de la acción ideal y real del Yo, en cuanto conciencia de su modo de ser, de su tendencia a la actividad libre.

Aquí se deja ver también claramente, según me parece, cómo la razón puede ser *práctica* y cómo esta razón práctica no es para nada esa cosa tan asombrosa e incomprensible como a veces se la considera, que no es en absoluto algo así

como una segunda razón, sino la misma, la que todos nosotros reconocemos muy bien como razón teórica. (Fichte, GA I/5: 67)⁴

El segundo bloque lo constituye el capítulo 2 y las dos primeras secciones del 3, lo comprendido en los §§ 4-18, donde Fichte expone las condiciones formales y materiales que hacen posible la realización del principio o ley moral. Aquí me voy a detener, pues en él encontramos las reflexiones fichteanas en torno al mal moral. El tercer bloque, es decir, la 3ª sección del capítulo 3, §§ 19-33, ofrece un compendio de deberes morales, distinguiendo los deberes consigo mismo y respecto a los otros, y en ambos, aquellos que son universales, válidos para todos los hombres, de los que son particulares y específicos de una profesión o de una posición en la familia. Aquí se refleja el *pathos* o ideal moral de la época. Es una parte que fue bien recibida, en la que sus contemporáneos se vieron identificados y, por tanto, tiene también un valor de retrato (ideal) social. También por eso se percibe la pátina del tiempo, por ejemplo, cuando determina el papel de la mujer en la familia.

LAS CONDICIONES FORMALES Y MATERIALES. LA GÉNESIS DE LA SUBJETIVIDAD

En el capítulo 1, la reflexión filosófica se alza hasta la libertad y su conciencia. Allí se ha visto que a la subjetividad se le plantea, como problema, su modo de ser originario, la tarea de realizar un mundo de libertad. Es decir, el ser de la libertad se manifiesta a sí mismo en la forma de deber ser, de voluntad o querer.

La siguiente cuestión versa acerca de las condiciones materiales y formales que hacen posible dicha realización. Con esto se quiere ir también más allá de Kant, aunque éste había planteado algunas de esas cuestiones, relativas al tránsito de la libertad a la naturaleza, en su tercera *Crítica*, pero de una forma algo diferente, como mostraré. El camino que Fichte emprende en esta investigación es el de una reelaboración del método transcendental, a saber, el preguntarse por las condiciones de posibilidad

⁴ Esta paginación de la Edición de la Academia está indicada en el texto de la traducción de Akal con la letra "A".

de esa conciencia de libertad; pero esta vez se incluyen también las condiciones materiales, deducidas en cuanto necesidades para la realización de la libertad. Esas condiciones no han de ser pensadas, ciertamente, como fundamentos de la acción del Yo, pues caeríamos en “un materialismo trascendental”,⁵ pero sí son condiciones necesarias de la misma, y partiendo de esa necesidad son deducidas para el Yo, pues lo son desde su saber de sí. En el capítulo primero se mostró que el fundamento de la realización de la libertad es ella misma, en cuanto acción ideal y real originaria; pero eso no basta para que se lleve a cabo, se precisan además otros elementos, algunos de los cuales son explicitados en este bloque de la *Ética*. Analizar cada uno nos llevaría a presentar el sistema entero, pero la *Ética* sólo pretende ser una parte del mismo, aunque después de la fundamentación metafísica sea la más importante para un idealismo ético como el de Fichte:

Nuestra ética es, por tanto, sumamente importante para todo nuestro sistema, por cuanto que en ella se muestra genéticamente el surgimiento del Yo empírico a partir del puro y finalmente el Yo puro es puesto enteramente fuera de la persona. Desde este punto de vista, la presentación del Yo puro es la totalidad de los seres racionales, la comunidad de los santos. (Fichte, GA I/5: 229/230)

Aquí, el principio de deducción de los elementos materiales necesarios para la conciencia y la realización de la libertad es el de la necesidad de una contraposición para que haya conciencia: yo sólo soy consciente de algo si lo distingo y contrapongo a otra cosa. Ése será, en definitiva, un principio básico del Idealismo alemán y de su método dialéctico: en el corazón de la identidad del sujeto o del espíritu, del para sí (el otro principio), está la diferencia, la distinción, más aún, la oposición o incluso la contradicción, lo que Hegel denominaba el trabajo negativo del

⁵ La proposición “el Yo puro es un producto del No-Yo [...] expresaría un materialismo trascendental que es enteramente contrario a la razón. Pero es ciertamente verdad, y será rigurosamente probado en su momento, que el Yo nunca se hará ni podrá hacerse consciente de sí mismo sino en sus determinaciones empíricas y que esas determinaciones empíricas presuponen necesariamente algo fuera del Yo” (Fichte, GA I/3: 28).

concepto.⁶ Al examinar la deducción que Fichte emprende en lo que he denominado el segundo bloque de la *Ética* se puede distinguir siete pasos, y ofrecer en su breve exposición un ejemplo de la elaboración genética que lleva a cabo del método trascendental.

El primer paso (§ 4 de la *Ética*) consiste en mostrar que la libertad o el Yo, para ser consciente de sí, ha de verse limitado por algo distinto de él, o sea, se le ha de oponer algo contrario al Yo, un No-Yo o mundo.⁷ El Yo sabe de sí, si se distingue a la vez de algo no libre, cósmico, no subjetivo o No-Yo. Éste ha de existir y ponerle límites reales al Yo y mostrar así su realidad; no hay Yo sin mundo, o dicho de una manera muy fichteana, no hay intuición intelectual, gracias a la cual el Yo sabe originariamente de sí, sin intuición empírica o saber del mundo.⁸ El Yo, en su actividad, se topa por tanto con el No-Yo,⁹ que le pone límites, con los que el Yo adquiere una primera conciencia mediante el sentimiento, de limitación y de anhelo. Este sentir básico es el que se transforma después en sensaciones en el ámbito de lo teórico. Sólo de ese modo, el Yo sabe de sí y del mundo como siendo reales. El Yo no es algo cerrado, sino una acción de abertura a lo otro, una acción sintética, decía Kant.¹⁰ Aquí se abre a un mundo en gene-

⁶ Véase, por ejemplo, el brillante desarrollo que Hegel lleva a cabo en su *Ciencia de la lógica*, y en concreto en la “Doctrina de la esencia”, desde la identidad a la contradicción (W, 6: 38-80; o bien en W, 8: §§ 115-120).

⁷ Esa exigencia trascendental de que se dé la otra realidad limitante es lo que Kant elabora sobre todo mediante las categorías de realidad (*Realität*: debe darse una sensación), de substancia (debe darse con permanencia) y de realidad efectiva (*Wirklichkeit*, en su diferencia con la posibilidad).

⁸ “La intuición intelectual también está ligada siempre con una empírica” (Fichte, GA I/4: § 5, 217; todo ese § 5 más el § 6 son una buena explicación de lo que Fichte entiende por *intuición intelectual*).

⁹ “El No-Yo no se topa con el Yo, sino el Yo con el No-Yo en su expansión [...] El No-Yo no comienza, él es sólo el que obstaculiza, el que detiene. El Yo no puede llegar a la conciencia si no está limitado; el fundamento de la limitación se halla fuera de él, pero el fundamento de la actividad se halla en él” (Fichte, 1994: 74).

¹⁰ Este tema lo he explicado más ampliamente en el artículo “Sujeto y realidad. Del Yo analítico sustantivo al Yo sintético trascendental” (Rivera, 1994).

ral, a una especie de *materia trascendental* como diría Kant (KrV A 143, B 182).

Segundo paso. Para tener conciencia de libertad, de deber, de posibilidad de hacer otra cosa, o de hacer lo mismo pero de otra manera, he de contraponerla con la conciencia de un acto real de querer (§ 5). Es decir, para tener conciencia de que podría haber actuado de otra manera, tengo que estar actuando ya de una determinada manera, he de estar haciendo algo en concreto sobre la base y con la conciencia de que lo he querido así. Sólo teniendo como trasfondo ese querer real puedo adquirir conciencia de mi libertad, en cuanto ámbito de posibilidades y de obligaciones morales que pueden ser incumplidas. Si antes se decía que el principio de esta cadena de deducciones es el de la necesaria contraposición para la conciencia, lo que aquí se está contraponiendo es la realidad y la posibilidad del querer o la libertad. Sigamos ahora indagando qué implica este acto real de querer.

Tercer paso. Sólo puedo tener conciencia de un querer real, en cuanto es diferente de una conciencia de la libertad como capacidad de haber podido o debido hacer otra cosa, si la conciencia de esta apertura a lo posible no está transformando la realidad, como sí lo hace mi acto real de querer (de modo semejante a como en Sigmund Freud se distingue la fantasía de la realidad). Es decir, sólo tengo conciencia de mi querer real si me atribuyo una causalidad capaz de ir venciendo la resistencia del No-Yo o mundo real progresivamente, en un tiempo (duración) y en un espacio, esto es, si me atribuyo una causalidad sensible, sentida, capaz de ir realizando mi querer o concepto de fin, lo que me propongo (§ 6). El espacio y el tiempo, elementos de la “Estética trascendental” de la *Crítica de la razón pura* están aquí deducidos desde el punto de vista práctico, como elementos necesarios de la conciencia de la libertad.

Pues bien, cuarto paso (§ 7), esa resistencia (también sentida y no sólo pensada) del No-Yo o mundo, para que sea real y no mera fantasía, ha de tener leyes propias, distintas de la libertad, no determinadas por ella. Ésas son las leyes de la naturaleza. Luego la conciencia de la libertad exige trascendentalmente que haya una naturaleza con un orden temporal y espacial propios, es decir, con una causalidad propia. La configuración de esta objetividad, Kant la abordó en la “Analítica trascendental” de su *Crítica de la razón pura*, pero también en la segunda parte de su tercera *Crítica*, la “Crítica del Juicio teleológico”. Fichte la funda desde el punto

de vista de la libertad, dando cumplimiento de ese modo a la primacía de lo práctico sobre lo teórico que Kant ya había señalado. Su relación sería como la que hay entre los fines y los medios. El mundo se revela a la libertad como el orden propio de los medios al que ella ha de atenerse, con el que ha de contar. Pasamos entonces de un mundo en general, al que nos abríamos en el primer paso, a un mundo concreto organizado según sus propias leyes.

Quinto paso (§§ 7 final y 8). Si la libertad ha de tener causalidad sensible es necesario que se identifique con un objeto igualmente sensible, que será su cuerpo, la corporalidad del sujeto (*Leib*). Ésta funciona como puente. Desde ese punto espacio-temporal concreto del orden del mundo que es su cuerpo, la libertad comienza a actuar. La dualidad o contraposición entre Yo y mundo se instala ahora en el mismo sujeto. En efecto, ese cuerpo es, por una parte, un objeto articulado que sirve de instrumento de la libertad, pero por otra, ha de ser un producto de la naturaleza, un objeto más del mundo, capaz de causalidad y de mantenerse a sí mismo, es decir, un cuerpo orgánico según las leyes químicas de la naturaleza, dependiente de ella, con un impulso a la conservación tanto individual como de la especie. Este impulso natural, cuando llegue a la conciencia, jugará un papel similar al de las inclinaciones en Kant, señalando nuestra finitud.

Pero además, sexto paso (§§ 9 y 18, 1), ese cuerpo es el del sujeto, con el que la libertad se identifica, el que ella siente como suyo, el sistema de su sensibilidad. De ese modo llega a la conciencia; el impulso natural del cuerpo tendente a su conservación es, por así decir, la primera tarea que el Yo siente como suya.¹¹ Comenzamos aquí un movimiento, esta vez subjetivo o de toma de conciencia, un movimiento de subida o retorno desde el cuerpo a la conciencia moral de la libertad. Al alcanzar este nivel, el de la conciencia, trasparamos la frontera entre la necesidad natural y la libertad, porque el Yo, al ser consciente y establecer con ello una distancia ideal, podría consentir o no a la satisfacción del impulso natural. Hay pues

¹¹ Dos años antes, en los §§ 5 y 6 de su libro *Fundamento del derecho natural*, Fichte había realizado una deducción similar genético-trascendental de la corporalidad del sujeto, la cual puede considerarse como una de sus aportaciones más originales. Respecto a ese tema, véase Rivera, 2002.

elección, libre albedrío, una elección que, con el desarrollo de la reflexión, se convierte en elección de medios, en multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*). Gracias a esta nueva contraposición entre subjetividad y objetividad, mi fuerza natural se convierte en *mi* fuerza o fuerza del Yo, y mi impulso natural en mi *deseo*.

Ahora bien, esa libertad es todavía una *libertad formal* (§ 10), o como dirá Hegel después, la subjetividad está todavía en la etapa del Espíritu subjetivo, que no tiene aún por objeto realizar la libertad en cuanto tal, sino sólo poseer y consumir objetos, es decir, la felicidad. La libertad es aún meramente formal porque, si bien la conciencia es por entero un producto de la espontaneidad del Yo, el objeto del deseo, sin embargo, no es otro que el del impulso natural, es decir, objetos sensibles. Es a lo que Kant llama la facultad inferior de desear. Ése es todo el horizonte (vital) del sujeto en este momento. El Yo ve aún su naturaleza como lo substancial, mientras que contempla a su reflexión o libertad como lo accidental, como el medio más sofisticado para la realización de sus deseos, al igual que lo piensa, por ejemplo, David Hume. Por eso el sujeto no es todavía del todo libre para sí. La máxima seguida en sus acciones es la de la felicidad.

El séptimo y último paso en esta génesis de la subjetividad que aquí nos interesa (§§ 10 y 11) es la reflexión del Yo sobre su libertad en cuanto acción originaria, es decir, como fuerza o querer y como contenido distinto del impulso natural (distinción necesaria para la conciencia). Esa reflexión es el impulso puro, que tiende a la realización de la libertad por la libertad, no para tener más o conseguir más cosas, sino para ser o no ser en su propio modo de ser. Es la facultad superior de desear, la libertad que Fichte denomina material (real). Hegel la concebirá como Espíritu objetivo.

No hay libertad sin objeto, ni Yo sin mundo. Luego el impulso moral ha de hacer la síntesis de los dos impulsos señalados: el natural y el puro, es decir, ha de hacer objetiva la libertad en un proceso por tanto ilimitado, pues ninguna situación será adecuada a una libertad plena. Entre ambos impulsos queda determinado en cada momento de ese proceso (por la situación, el tiempo, la profesión, etcétera) en qué consiste el deber concreto de cada individuo inserto en un mundo intersubjetivo (el reino de fines en Kant): “En cada momento hay algo adecuado a nuestro destino moral” (Fichte, GA I/5: 142 y ss.).

EL PRIMER CONCEPTO DE MAL MORAL

¿Cuándo y cómo surge el mal moral en esta historia, en esta génesis? El texto clave al respecto es el § 16, titulado: “Sobre las causas del mal moral en los seres racionales finitos”.¹² El tema del mal moral nos permitirá a su vez comprender de qué libertad y de qué ser originario estamos hablando.

Hemos visto dos estadios de la libertad: la formal y la material. (1º) En el estadio de la libertad formal, cuando todo el contenido del deseo es el impulso natural, entonces la máxima que dirige la acción del Yo es únicamente la de la felicidad, “lo que promete el placer mayor en extensión y en intensidad [...] El hombre es en este nivel un animal con entendimiento” (Fichte, GA I/5: 167; véase también 165), no ha llegado a ser persona, sino que propiamente se comporta como un gran simio. El hombre no tiene aquí más horizonte que la posesión de cosas, o el dominio de las personas como si fueran en el fondo cosas, meros instrumentos de sus necesidades. Sólo se preocupa por su finitud y no comprende que ésta es un modo secundario del ser.

Si el hombre permanece en este nivel de reflexión, no puede actuar de otro modo, pero depende de su libertad que permanezca en ese nivel de reflexión, pues puede salir de él en virtud de la ilimitación de su reflexión o actividad ideal y de la espontaneidad de su ser originario. Él debería y podría elevarse a un nivel superior por medio de un acto de libertad. Es responsabilidad del sujeto no hacerlo y quedarse en aquella máxima, no pudiéndose disculpar alegando incapacidad. Es, como decía Kant, una “culpable minoría de edad” (Kant, Ak, VIII: 35).

Por el contrario, si pensamos que el deseo está determinado enteramente por el objeto, que estamos pegados al paisaje, entonces no sería posible la libertad, pero tampoco la conciencia, ninguna subjetividad y ninguna espontaneidad en la forma de un *para sí*. Pues si el impulso natu-

¹² Como complemento a ese texto puede consultarse lo que se dice en el § 13, que lleva el mismo título, de *Collegium über die Moral SS 1796* (GA IV/1: 88-100). Son los apuntes de clase de un alumno de Fichte, Otto von Mirnach, que asistió a sus clases de ética en el semestre de invierno de 1796.

ral no fuera elaborado desde una idealización subjetiva en forma de deseo, aquél no llegaría a la conciencia, no sería el deseo de *alguien*, su deseo, sino mera fuerza objetiva y ciega. Todo lo que pudiera serle dado al Yo desde fuera, todo lo que pudiéramos pensar que le es dado al sujeto, él lo ha de elaborar *idealiter* desde sí, si ha de ser algo real para él, pues sólo así se entera; en ese sentido “es absolutamente contradictorio que al Yo le sea algo dado desde fuera” (Fichte, GA I/5: 166), “pues eso no puede llegar a la conciencia” (Fichte, GA IV/1: 89). La mera conciencia ya es la huella de una libertad que está a la búsqueda de sí misma. Spinoza, por el contrario, piensa que creer en la libertad del arbitrio es como soñar con los ojos abiertos, pues radica en que somos conscientes de nuestros deseos, pero no de las causas que los determinan. Así, si una piedra que cayera hacia el suelo fuera consciente de sí, creería que va hacia la tierra libremente, por propia voluntad, pues se dirige a donde desea ir, pero en realidad lo que sucede es que ignora las leyes que la determinan.¹³ Pues bien, yo diría que Spinoza está utilizando aquí a modo de prueba o *experimento mental* algo que en realidad es un pensamiento mágico, porque la piedra carece de las condiciones de posibilidad de tener conciencia. Carece de toda referencia ideal hacia sí y, por ello, no posee ninguna espontaneidad subjetiva, sino que tiene el modo de ser del en sí, mas no del para sí. Dicho heideggerianamente, Spinoza comete ahí una confusión ontológica entre dos modos distintos de ser, el de lo *Vorhanden* o cósmico y el del *Dasein* o existente. El ejemplo de la piedra es, en consecuencia, una metáfora que ciega, que oculta lo que se está pensando.

Sin embargo, aquí hay un problema: “mientras yo no esté todavía en el nivel superior de reflexión, éste no existe en absoluto para mí; por tanto, no puedo tener ningún concepto [acabado, claro] de lo que debo hacer antes de hacerlo efectivamente” (Fichte, GA I/5: 168). La solución fichteana a este círculo es la intersubjetividad: la exigencia de esa reflexión superior me viene en virtud del *requerimiento* (*Aufforderung*) moral por parte de los otros (Fichte, GA I/5: § 18, III, o GA I/3: § 3), y esa exigencia o invita-

¹³ Véase la Carta LVIII de Spinoza, el Apéndice de la Parte Primera y el Prefacio de la Cuarta Parte de su *Ética*.

ción del otro a ser libre y comportarse como tal es lo que propiamente se ha de llamar *educación*.¹⁴

En consecuencia, mientras el hombre permanezca en ese nivel inferior de reflexión, el mal moral le es innato (Fichte, GA I/5: § 16 II, 169). Pero es a la vez fruto de su libertad, pues su causa reside en que el hombre no ha hecho uso real de su libertad (racional), que no obstante ya estaba ahí formalmente presente (concepto). Cada uno se queda en la particularidad de su impulso natural, una particularidad cerrada que pone obstáculos a la realización del reino de fines. De ese modo interpreta Fichte el mal radical kantiano, el concepto nuevo que Kant elabora en la primera parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón*.¹⁵

(2º) El hombre se ha de alzar hacia la autonomía, llevarla a la conciencia clara y adquirir con ello un nuevo carácter.¹⁶ Este nuevo carácter no significa anular el impulso natural, lo que Kant llamaba las inclinaciones (*Neigungen*), sino subordinarlas a la libertad, en cuanto que ésta es un modo de ser superior. “El mero impulso natural no es en modo alguno [...] digno de reprobación, sino que satisfacerlo es incluso un deber” (Fichte, GA I/5: § 16 II, 182; véase también § 18 I). Se ha de proceder a una síntesis. A ese nuevo carácter moral nos impulsa el modo de ser del Yo como actividad originaria. Por tanto, si permanecemos en la etapa anterior tenemos que pensar que es porque hay una fuerza real que se opone a ese impulso puro del Yo. Fichte nos propone que ésta es la fuerza de inercia (*Trägheit*) propia de toda naturaleza y del hombre en la medida en que es naturaleza, a saber, “la resistencia a salir de su estado, la tendencia a permanecer en el carril de costumbre” (Fichte, GA I/5: 183), lo que en

¹⁴ “El requerimiento a la libre actividad propia es lo que se llama educación” (Fichte, GA I/3: § 3, 343). “El ser humano (así como todo ser finito en general) sólo entre seres humanos llega a ser un ser humano” (Fichte, GA I/3: 347).

¹⁵ Una breve panorámica del tema, con bibliografía y observaciones acerca de la filosofía actual puede encontrarse en el artículo de Otfried Höffe (1995).

¹⁶ “El hombre sólo tiene que elevar a una conciencia clara el impulso de la autonomía absoluta, y en esta reflexión ese impulso se le convierte en la ley absoluta [...] Si el saber ha de transformarse en acción, el hombre ha de convertir en máxima el hacer siempre y en todo caso su deber porque es deber” (Fichte, GA IV/1: 94).

nosotros sería la pereza o indolencia. Ella se opone al esfuerzo de reflexionar, de pensar por sí mismo y de actuar conforme a ello.¹⁷ “El hombre es por naturaleza perezoso, dice Kant muy correctamente” (Fichte, GA I/5: 185). Éste había hablado de una *propensión a la pereza* (*Hang zur Faulheit*), del que la naturaleza le saca al hombre mediante la insociable sociabilidad.¹⁸

Por tanto, ésta [la inercia] sería un mal radical verdadero y positivo [positivo al ser una fuerza real], no algo simplemente negativo [no se puede pensar el mal moral como un mero no-ser] [...] Hemos de tener algo positivo para poder explicar algo negativo. (Fichte, GA I/5: 182)

Como es el mal moral. Eso es lo que Kant ya había pensado en su escrito precrítico titulado *Ensayo de introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas* (1763),¹⁹ y después recoge y desarrolla en la primera parte de su libro *La religión dentro de los límites de la mera razón*:

La ley moral se le impone [al hombre] irresistiblemente en virtud de su disposición moral; y si ningún otro motivo obrase en contra, él la admitiría en su máxima suprema como móvil suficiente del albedrío, es decir; sería moralmente bueno.²⁰

Si el primer principio fichteano es justamente la acción, la *Tathandlung*, de manera que el mandato moral es “¡Actuar! ¡Actuar! Para eso estamos aquí”,²¹ el primer vicio o mal es la inercia, la pereza, la inacción. En ese caso, el impulso puro no se sobrepone al impulso natural, no es capaz de afirmar la superioridad de su modo de ser y el hombre no se alza propiamente a la libertad.

¹⁷ “Constatamos en él, por tanto, una inercia a no reflexionar ni actuar” (Fichte, GA IV/1: 98).

¹⁸ Véase la cuarta Proposición de “Idea para una historia universal” (Ak, VIII: 21).

¹⁹ En el capítulo 2, punto 3, Kant ya aplicaba este nuevo concepto al mal moral (Ak, II: 182-184).

²⁰ Kant, Ak, VI: 36. Véase también Ak, VI: 22-23 nota, donde se vuelve a utilizar el símil matemático para explicarlo, tal y como aparecía en *Magnitudes negativas*.

²¹ Fichte, GA I/3: 67.

De esta inercia sale la cobardía, el segundo vicio, que explica la esclavitud entre los hombres: someto mi cuerpo y mi espíritu ante la fuerza y la potencia del otro. “Cobardía es la inercia [que nos impide] la afirmación de nuestra libertad y autonomía en acción recíproca con los otros” (Fichte, GA I/5: 185). En su artículo “Respuesta a la cuestión: ¿qué es Ilustración?”, Kant también había señalado al miedo y a la pereza como las principales fuerzas que se oponen a la realización de la Ilustración, o sea, de la libertad, y mantienen al hombre sometido. Frente a ello, atreverse a actuar y pensar por sí mismo era la divisa a seguir (Ak, VIII: 35 y ss.), pues sólo ése es el modo correcto de tratar y realizar el ser originario o libertad.

El tercer vicio capital es la falsedad (Fichte, GA I/5: 186). Ella es el camino y la salida del cobarde, su astucia y engaño. La falsedad va contra el principio constitutivo de la subjetividad, que es el de la identificación consigo mismo, del cual extrae su validez el principio lógico de identidad como primer principio del sentido y de la inteligibilidad.²² Ése es el fundamento último del total rechazo de la mentira que encontramos tanto en Kant como en Fichte.²³ Para Kant, la mentira es “la mayor violación del deber del hombre consigo mismo”.²⁴

Inercia, cobardía y falsedad:

[...] ése es el retrato del hombre natural común. Del *común*, digo; pues el extraordinario y el que ha sido favorecido con preferencia por la naturaleza tiene un carácter enérgico, sin ser en lo más mínimo mejor en el aspecto moral; él no es ni indolente, ni cobarde, ni falso, pero pisotea todo lo que se

²² Véase por ejemplo, Fichte, *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia*, § 1, donde se parte del principio de identidad, $A = A$, y se remonta a la acción constitutiva del Yo: Yo soy Yo, o Yo soy, como aquella acción trascendental que fundamenta el propio principio lógico. Que lo trascendental es lo que fundamenta lo lógico formal es una idea que guía la deducción metafísica de las categorías en la *Crítica de la razón pura* de Kant, es decir, el paso de la tabla de los juicios a la de las categorías. Véase también Kant, KrV B 134, nota.

²³ Al respecto puede verse, Kant, “Sobre un pretendido derecho a mentir por filantropía” (Ak, VIII: 423 y ss.). También Fichte, GA I/5: § 23 II.

²⁴ Kant, Ak, VI: § 9, 429. Según la Biblia, el mal entró en el mundo por el Padre de la mentira, el demonio, que, en forma de serpiente, engaño a Eva, nos recuerda Kant (Ak, VI: 431).

encuentra a su alrededor, y se convierte en señor y opresor de aquellos que son gustosamente esclavos. (Fichte, GA I/5: 186)

Tampoco esos señores son mejores moralmente, pues siguen en ello su impulso natural, y tratan a todos en el modo de ser de la cosa.²⁵ Por consiguiente, también en este caso el concepto de mal radical como inercia podría ser aplicado, aunque Fichte no lo haga, pues dicho concepto apunta básicamente a la tendencia a continuar en el estado determinado por el impulso natural, un estado que el impulso puro no tiene la fuerza ni el coraje suficiente de superar, lo cual también sucede cuando este impulso natural triunfa como señor.

(3º) Este aspecto intersubjetivo y relacional nos lleva a la consideración de que el mal moral no tiene sólo una raíz individual, no se asienta únicamente en la decisión de cada persona. Hay también una realidad intersubjetiva que puede ejercer inercia y que, de hecho, favorece la permanencia en ese mal radical. En primer lugar, hay que considerar el estado no libre, sino esclavizante de la sociedad y de sus estructuras. Esto ya lo puso de relieve Jean-Jacques Rousseau en su segundo *Discurso*, y desde entonces constituye sin duda uno de los temas recurrentes en las filosofías modernas y contemporáneas, desde el marxismo hasta Michel Foucault, y su punto de vista preferente a la hora de abordar el mal. Fichte también habla de la influencia negativa de la sociedad con sus malos ejemplos y su mala educación,²⁶ y de ahí concluye la importancia de establecer un Esta-

²⁵ Una tercera figura en la que se detiene el análisis de Fichte es la de aquel que ha sentido el impulso a la autonomía, pero no lo ha comprendido como ley y deber, sino como simple impulso ciego en virtud del cual se creería estar moralmente por encima de todos los demás, y con el derecho de dominar e imponer por la fuerza, sin límite ni ley, su voluntad a los otros (Fichte, GA I/5: § 16, III).

²⁶ Fichte, GA I/5: 170-171. "Pero el ir más allá [del primer estado de reflexión] se encuentra muy entorpecido cuando esa máxima no válida se convierte en principio. Este modo de pensar es apoyado por la experiencia, por cuanto que la mayor parte de los hombres actúa conforme a ese principio; esto a menudo nos conduce a la idea de que todos lo que no actúan así, piensan igualmente de esa forma, y sólo parece que lo hacen de otra. Es natural en el hombre extraer su máxima de la praxis general. Esto es una consecuencia natural de la formación (*Bildung*), que el hombre obtiene de los otros, y que es la que le

do justo y verdadero, que fomente el bien y castigue el mal moral, para cortarle a éste todos sus beneficios y atractivos sensibles.²⁷ Sin embargo no se ocupa de estos problemas, propios de una filosofía de la historia, sino hasta sus lecciones de 1804-1805 respecto a *Los caracteres de la Edad Contemporánea*, es decir, en su etapa berlinesa. Mas ya en la *Ética*, como hemos visto, se apoya en un escrito de Kant acerca de la filosofía de la historia, para afirmar la pereza del hombre (Fichte, GA I/5: 185), y apunta la idea de que la dominación de unos por otros colabora en la permanencia del hombre en el estadio del mero impulso natural: “Hay que tener la esperanza y confiar que, tarde o temprano, el hombre se eleve por sí al punto de vista superior, con tal de que se le deje al cargo de sí mismo” (Fichte, GA I/5: 169). También esto lo había apuntado Kant: “Para esa Ilustración no se exige otra cosa que libertad” de ideas y de su expresión (Kant, Ak, VIII: 36); “los hombres se trabajan a sí mismos y salen poco a poco de la incultura (*Rohigkeit*), con sólo que no se trate expresamente de mantenerlos ahí” (Kant, Ak, VIII: 41).

En segundo lugar, lo que sí señala Fichte en esta *Ética* es el papel negativo que pueden jugar ciertas filosofías y filosofemas (hoy podríamos añadir también el término de *ideologías*) que proclaman la imposibilidad de la libertad, y la omnipresencia del impulso natural como única realidad del hombre. “Con ello me refiero especialmente a los moralistas ateos y materialistas, apreciados en tiempos pasados en el extranjero, como Helvétius y otros”.²⁸

hace hombre. Si la sociedad fuera mejor, también lo seríamos nosotros, aunque sin nuestro mérito” (Fichte, GA IV/1: 90).

²⁷ Cfr., Fichte, GA I/6: 274-276. Esta obra, *El destino del Hombre*, fue escrita en 1800, y todavía puede encuadrarse en la primera etapa de Fichte, por lo que sus citas aquí son pertinentes.

²⁸ Fichte, GA I/5: 169. “Tanto en materia de *moral* como de *espíritu*, es el *interés* solo el que dicta todos nuestros *juicios*” (Helvétius, 1758: VII). “La conclusión general de este discurso es que el interés, tal y como se había propuesto probar, es el único dispensador de la *estima* y del *desprecio* respecto a las *acciones* y a las *ideas* de los hombres” (Helvétius, 1758: XII). “Lejos de nosotros todos esos pedantes apasionados de una falsa idea de perfección. Nada más peligroso en un Estado que esos moralistas enfáticos y sin espíritu que, concentrados en una pequeña esfera de ideas, repiten continuamente lo que han oído decir a sus amigos, recomendando sin cesar la moderación de los deseos, y quieren

Pero si al hombre se le deja al cargo de sí mismo y no es encadenado ni por el ejemplo de su época ni por una filosofía perniciosa, es de esperar que se hará consciente del impulso hacia la autonomía absoluta que continúa existiendo y actuando en él. Él se eleva entonces a una libertad completamente distinta; pues en el ámbito de la máxima que se acaba de describir es sin duda *formaliter* libre, pero *materialiter* entera y completamente dependiente de los objetos de la naturaleza. Él no tiene otro fin que el goce que ellos le procuran. (Fichte, GA 1/5: 170)

Éste sería, en consecuencia, el primer concepto del mal moral, según el cual éste se produce por la debilidad y deserción de la libertad frente al impulso natural (frente a las inclinaciones, decía Kant) apoyado por la felicidad o por la pereza, el miedo y la inercia, la cobardía, la falsedad, la esclavitud, los malos ejemplos o las falsas filosofías, etcétera. En esta confrontación de fuerzas queda derrotada la libertad en el interior de la voluntad del sujeto. El mal moral consiste entonces en la impotencia de la espontaneidad del Yo frente a los intereses de nuestra finitud, de nuestra dependencia respecto al mundo y sobre todo hacia los otros, ya sea porque ellos nos amilanen o bien porque empleemos todo nuestro querer en dominarlos como si fueran posesión nuestra. Nos dirige una dependencia que o bien nos atemoriza o bien nos gratifica, o sea, nos empuja mediante el sentimiento de placer y displacer; en todo caso se cumple la máxima de la felicidad.

Es un concepto de mal moral que también está presente en la mayor parte de la obra kantiana. Incluso en el año de 1797, en la “Introducción” de la *Metafísica de las costumbres*, Kant vuelve a sostener que:

[...] la libertad nunca puede ponerse en que el sujeto racional pueda tomar una decisión en contra de su razón (legisladora) [o sea, en el mal...] Sólo la libertad en relación con la legislación interna de la razón es propiamente una

aniquilar las pasiones en todos los corazones” (Helvétius, 1758: 164). En cuanto a los “otros”, es bien conocida la siguiente sentencia de Hume: “La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas” (Hume: 1998: libro II, parte III, sección 3).

capacidad; la posibilidad de apartarse de ella, una incapacidad (*Unvermögen*). (Kant, Ak, VI: 226-227)

O como dice Fichte (GA I/6: 305), una ausencia de libertad (*Mangel an Freiheit*). Ésta, o sea, la realidad originaria, es toda ella luz, armonía, razón; ésa es la concepción ontológica de fondo, de raíz ilustrada. Como decía Platón, el Bien es el Sol de las Ideas, lo que hace brillar todos los demás entes e ideas, lo que le da ser y sentido en una clara primacía de lo práctico. El mal procede de las fuerzas inferiores, de una facultad inferior de desear.

EL SEGUNDO CONCEPTO DE MAL MORAL

Tanto Friedrich D. E. Schleiermacher, en la reseña que publicó en 1799 de la *Ética*,²⁹ como Friedrich Schelling, en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (1809), le criticaron a Fichte que hubiera situado el mal radical no en la misma libertad, como lo había señalado Kant en su escrito *La religión dentro de los límites de la mera razón*, sino en la naturaleza, en su carácter inercial, siendo así que ésta no es una fuerza o realidad libre, y por consiguiente es incapaz de causar un mal propiamente moral: “Fichte, que había captado en la especulación el concepto de un tal acto [el de la libertad], recayó en la *Ética* en el filantropismo dominante, y sólo quiso encontrar ese mal anterior a [y fundamento de] todo actuar empírico en la *inercia* de la naturaleza humana”.³⁰

²⁹ Véase Schleiermacher, 1978-1992: 258-260. La reseña fue publicada originalmente en la revista *Oberdeutsche allgemeine Litteraturzeitung*.

³⁰ Schelling, 1856-1861: 237-238. Claude Piché, en el artículo “Le mal radical chez Fichte” (2000) también aboga por una clara distinción entre Kant y Fichte: “contrariamente a lo que se encuentra en Kant, la prevalencia de la mala máxima es atribuible en Fichte a una *ausencia* de libertad” (Piché, 2000: 105). Sigue en eso una línea interpretativa parecida a la de Wilhelm G. Jacobs en el artículo “Die Entscheidung zum Bösen oder Guten im einzelnen Menschen” (1995) y sobre todo su punto tercero: “III. Schellings Kritik an Fichtes Lehre vom Bösen” (135-148): la doctrina fichteana “sobre el mal moral es una doctrina de la privación; el mal moral es *privatio reflexionis*. Al hombre moralmente

Pues bien, eso no es así, o al menos no enteramente así. Mirando el texto con más atención, se ve que esa crítica no es correcta. Fichte, cuando nombra a la inercia como el mal radical, no utiliza el término *Böse*, mal moral, sino *Übel*, mal sensible. Es una distinción terminológica sobre la que Kant había llamado de manera expresa la atención en la segunda *Crítica* para explicar con más exactitud su concepción de lo moral.³¹ Cuando habla del mal moral utiliza el término *Böse*, y en consecuencia también a la hora de analizar el mal radical. *Übel* es el mal que contradice no propiamente nuestro principio moral, sino nuestra felicidad. Por tanto, si Fichte señala la inercia como *positives radikales Übel*, y no utiliza *Böse*, nos da a entender algo diferente. Sin embargo, es cierto que lo pone en relación con el mal moral radical (*radicales Böse*) kantiano citado así expresamente.³² ¿Cómo hemos de entenderlo?

Kant, en la “Primera parte” de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, argumenta que, propiamente hablando, el bien y el mal morales no tienen que ver con la sensibilidad, las inclinaciones o las disposiciones naturales, sino con la acción de la libertad y su carácter de imputabilidad (*Zurechnungsfähigkeit*),³³ pues sólo el ser racional libre puede ser respon-

malo lo que le falta es reflexión. Quien reflexiona como corresponde, conoce su deber y cumple con él *eo ipso*” (Jacobs, 1995: 146-147). Pero mientras Piché prefiere la explicación fichteana, Jacobs muestra su menor aprecio. Una posición más conciliadora entre Kant y Fichte es sostenida por Marco Ivaldo en “Das Problem des Bösen bei Fichte”, reconociendo no obstante que la reflexión kantiana “va en general más al fondo que Fichte en el tema del mal” (Ivaldo, 1992: 209).

³¹ “La lengua alemana tiene la fortuna de poseer las expresiones que no pasan por alto esta diferencia. Para aquello que los latinos designan con una única palabra, *bonum*, ella tiene dos conceptos muy diferentes, y también dos expresiones igualmente diferentes. Para *bonum*, *Gute* [lo bueno moral] y *Wohl* [lo bueno sensible, al procedente de la finitud], para *malum*, *Böse* y *Übel* (o *Weh* [daño, dolor]), de tal manera que son dos enjuiciamientos enteramente diferentes si, en una acción, consideramos *Gute* y *Böse* de la misma, o bien nuestro *Wohl* y *Weh* (*Übel*)” (Kant, Ak, v: 59-60; véase también 37-38).

³² Véanse las dos expresiones, la de Kant y la de Fichte, una casi al lado de la otra, incluso una con *c* y la otra con *k*, en Fichte, GA I/5: 182.

³³ “Persona es el sujeto cuyas acciones son imputables” (Kant, Ak, VI: IV, 223). Véase también Ak, VI: 21, 26 nota, 31, 32, 35, 37, etcétera.

sable: “nada es moralmente malo (es decir, capaz de ser imputado) sino lo que es nuestro propio acto” (Kant, Ak, VI: 31). Por tanto, el mal, si ha de ser considerado *moral*, debe su origen de manera exclusiva a un acto de la libertad. No ha de ser buscado en una fuerza o impulso natural que se oponga a la libertad, ni siquiera en la acción real y empírica que ésta lleve a cabo, sino en el ámbito de las decisiones, y en concreto en el aspecto universalizable de las mismas que Kant denomina “máximas”.³⁴ Si indagamos el hilo conductor que dirige las decisiones nos encontramos con unas estrategias o conceptos básicos por los que regimos nuestra conducta, por ejemplo, *procuraré estafar lo más posible para vivir bien*. Todas esas máximas podrán tener su lado técnico y pragmático, pero desde el punto de vista moral se reducen a dos: una correcta, que pone la libertad y dignidad de la persona por encima de todo, y otra que tiene como guía el máximo provecho (o destrucción) sensible del individuo o de un grupo particular humano por cualquier medio. Esta última es un mal moral, no porque incluya las inclinaciones entre sus motivos, lo cual podría ser correcto, sino porque invierte los principios y su jerarquía, y hace que nuestro ser originario o libertad racional se ponga en último término al servicio de nuestra finitud o dependencia (Kant, Ak, VI: 36). Es un error ontológico; el mal moral consiste en que la libertad no actúa según su modo de ser, no respeta su realidad originaria. Y “ese mal moral es radical porque corrompe el fundamento de todas las máximas” (Kant, Ak, VI: 37), de todos los principios en virtud de los cuales la libertad se decide a hacer algo y de cierta manera.

La posibilidad del mal moral reside, entonces, según este segundo concepto, no en un conflicto entre inclinaciones y libertad, o entre ésta y el impulso natural, sino en un segundo pliegue, que se forma en el interior de esa misma libertad, a saber, entre el libre albedrío y la voluntad pura. Y ha de ser así, la libertad ha de desdoblarse en el interior del sujeto, porque es la única manera de que puede realizarse como tal y no simplemente como una fuerza predeterminada. Para ello, ha de poder aceptar su modo de

³⁴ “Por consiguiente, el fundamento del mal moral no puede residir en ningún objeto que determine el albedrío por inclinación, en ningún impulso natural, sino sólo en una regla que se da el albedrío a sí mismo para el uso de su libertad, es decir, en una máxima” (Kant, Ak, VI: 21).

ser de una manera libre, a saber, ha de poder decidir realizarse o destruirse mediante un acto propio, y esto último es el mal moral. Los dos momentos en ese desdoblamiento son el acto individual de la libertad y la forma intersubjetiva misma, es decir, por un lado, la máxima del libre albedrío, que acepta o no en sí la ley moral como último criterio de acción y, por el otro, la razón pura práctica o imperativo categórico o conciencia del modo de ser de la libertad. Esta conciencia moral, ciertamente, la obliga a respetar ese modo de ser suyo, pues no es lo mismo llevar a cabo lo uno que lo otro, pero ese obligar no es una necesidad física, sino moral, la única que no destruye la libertad, sino que constituye, por el contrario, la ligazón más propia consigo misma, pero que, consiguientemente, abre la posibilidad tanto del bien como del mal.

La libertad del albedrío está constituida con la peculiaridad de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor, sino sólo y en la medida en que el hombre lo acoja en su máxima (en que haga de ello una regla universal según la cual él quiera comportarse); únicamente así puede un motivo impulsor, sea el que sea, coexistir con la absoluta espontaneidad del albedrío (de la libertad).³⁵

Únicamente así se le puede imputar la máxima (Kant, Ak, VI: I, 25 nota). Es el albedrío el que puede ser bueno o malo según su decisión, la cual se configura en la forma de máxima o *Gesinnung* (intención o ánimo moral) y es él, por tanto, quien ofrece propiamente la resistencia (*Widerstrebung*) originaria a la ley moral (Kant, Ak, VI: 22-23 nota). Es la libertad la que se opone a ella misma, o sea, es un momento de ella el que rechaza otro momento, un acto que no acepta su verdadera forma, lo cual requiere distancia, y por eso sólo se da en los seres racionales y presupone comunidad.

³⁵ Kant, Ak, VI: 23-24. Podemos dramatizar este esquema (en una especie de Auto Sacramental calderoniano) y colocar al libre albedrío entre las inclinaciones por un lado y la ley moral o voluntad pura por otro, determinando a cuál de ellas otorgar la primacía en sus decisiones, o mejor dicho, en su máxima suprema o máxima de las máximas (véase Kant, Ak, VI: 213).

Ahora bien, lo único que podemos incluir en esa concepción de la libertad es la posibilidad, no la necesidad del mal, pues en caso contrario éste no ocurriría por libertad. Por eso es un dato de la experiencia (Kant, Ak, VI: 32), se entiende que de la experiencia moral, la existencia del mal en el mundo, y por lo que podemos ver ello ocurre ya desde el inicio de la historia de la libertad.³⁶ Debido a esto se habla de un mal innato, o se dice que el hombre es malo por naturaleza, incluso se afirma la existencia de un pecado original, pero en realidad lo hemos de pensar filosóficamente como el efecto de un acto originario de libertad, en cuanto libre albedrío (Kant, Ak, VI: 29, 31), que se renueva en cada individuo. Por consiguiente, si encontramos una propensión al mal (*Hang zum Bösen*) en la naturaleza humana, ésta debe su origen a un acto de libertad, a un acto inteligible en expresión kantiana y a sus consecuencias. Hemos de entender esa propensión como un efecto de dicho acto inteligible, que engendra su inercia y sus intereses, un acto que perdura y sigue siendo la base de toda decisión del libre albedrío, hasta que el sujeto no lleve a cabo una *revolución interior*, un cambio en su ánimo moral, una inversión en sus principios de acción, y coloque a la ley moral como máxima y último motivo impulsor.³⁷

Este segundo concepto del mal moral lo eleva desde las fuerzas inferiores hasta el mismo acto inteligible de la libertad, ofrece otro concepto de ésta y de su ser originario. La primera concepción del mal mostraba a un Yo desdoblado en dos facultades de desear: la inferior (inclinaciones o impulso natural) y la superior o voluntad racional y libre. Desde ese punto de vista, el mal se presenta como *debilidad* y *desfallecimiento* (no ser) de la libertad frente a fuerzas más primarias, naturales e inferiores. El segundo concepto piensa el mal moral como *acto* (ser) de la libertad, como “acto inteligible (*intelligibele That*)” (Kant, Ak, VI: 39 nota), situado en lo nouménico, y desplaza el pliegue hacia el interior de esa misma libertad o acción originaria, lo coloca entre la voluntad racional (razón práctica) y el libre albedrío, entre la ley objetiva y la máxima subjetiva, entre la forma

³⁶ En “Presumible comienzo de la historia humana”, Kant nos ofrece una descripción de esos inicios (Ak, VIII: 107-124), una génesis de la libertad con algunas similitudes respecto de la fichteana que hemos visto. Hay traducción de ese artículo en Kant, 1987 y 1999.

³⁷ Cfr., Kant, Ak, VI: 24-25 nota, 25, 44, 47-48, 74, y Ak, VII: 294.

universal y un acto inteligible individual, un acto del libre albedrío que oscila entre ambas. En consecuencia, ese mundo inteligible o nouménico comienza a no ser exclusivamente luminoso, un universo donde reina el Sol de las ideas o el *nous* divino, sino que en esa región de lo originario anida también la serpiente, las zonas oscuras de lo irracional y de la autodestrucción, de la esclavitud y de la guerra. Esta segunda reflexión acerca del mal arroja unas sombras, presenta una cara oscura, que lo aleja de la Ilustración y anuncia algunos rasgos del Romanticismo. Por ejemplo, para explicar el origen del mal moral, Schelling urdirá en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* un fondo (*Grund*) oscuro en toda existencia, incluida la de Dios, que lo hace posible, pero que en el hombre se desliga de la luz, intenta prevalecer y origina el mal. Ese fondo es la afirmación de las fuerzas vitales del individuo, el ansia que siente el Uno eterno de engendrarse a sí mismo, un hambre y sed eternas de realidad efectiva, la nostalgia que se manifiesta en el fondo de todo ser de no llegar nunca a la plenitud de la pura luz, la voluntad inconsciente, la naturaleza de Dios, algo prerracional y carente de regla. Pero aún ahí lo luminoso prevalece, pues “el amor es lo supremo” (Schelling, 1856-1861: 406). Más allá, aunque en el mismo camino, nos encontramos con Arthur Schopenhauer, para quien lo originario es pura oscuridad irracional, y a Friedrich Nietzsche, donde la voluntad de poder dionisiaca es, como la tríada hindú (Brahma, Vishnu y Shiva), fuerza que engendra tanto como destruye.

Sólo en esta “Primera parte” de *La religión*, Kant se asomó con decisión y coherencia a tan amenazadoras tinieblas. Como vimos, cuatro años después, en la “Introducción” a la *Metafísica de las costumbres*, tras afirmar que lo propiamente libre es el albedrío, no las inclinaciones ni la voluntad racional o la ley moral, da marcha atrás y califica el mal moral no como acto, sino como mera incapacidad (*Unvermögen*) (Kant, Ak, VI: 226-227). Este movimiento lo podemos observar iniciado en la misma “Primera parte” de *La religión*. Kant expone allí (Kant, Ak, VI: 29-30) los tres grados que se dan en la propensión al mal, como huella del acto inteligible malo ya señalado. El primero es la fragilidad o debilidad del hombre en el seguimiento de máximas adoptadas. Lo que tenemos aquí es un hombre sin carácter (tener un carácter, para Kant, es actuar según principios). Es un hombre carente de voluntad, y esto le acercaría al primer concepto del mal moral. El segundo grado es la impureza o propensión del hombre a

mezclar motivos, impulsores morales, con otros no morales, puesto que sin éstos no llegaría a la acción. Por ello, Kant insiste en la necesidad de distinguir, también en la moral, lo puro de lo empírico, la virtud de la felicidad. Esta impureza es para Fichte el ofuscamiento y autoengaño habitual de la conciencia, por la cual no capta los conceptos con firmeza y precisión (Fichte, GA I/5: 16, IV). Sin embargo no la hemos de entender como un problema meramente teórico o de fuerza intelectual, sino, en el fondo, de decisión, de deseo y de voluntad, pues dicha impureza viene a ser una especie de compromiso entre los dos principios, que revela en realidad una carencia de verdadera decisión moral.

Por último, y este grado es el que aquí nos interesa, está la corrupción del corazón, la malignidad o perversidad (*Bösartigkeit*), que consiste en la propensión a adoptar motivos no morales de acción. Esto no puede deberse, sin embargo, a una desaparición de la ley moral o corrupción de la razón, lo que convertiría al hombre en un ser diabólico.³⁸ Ahora bien, este nivel tampoco puede entenderse “como una intención o ánimo (*Gesinnung*) (principio subjetivo de las máximas) de acoger lo malo como malo en cuanto motivo impulsor en la máxima propia, pues esta intención es diabólica”, sino que el mal corazón es debido propiamente a la fragilidad y a la impureza;³⁹ es decir, se rebaja el tercer grado a los dos primeros, lo que revela un modo de dulcificar las sombras. En la naturaleza humana hay más insensatez que maldad, escribe Kant en la *Antropología*.⁴⁰ Tanto él

³⁸ Kant, Ak, VI: 35. A esta razón aducida por Kant podríamos añadir que en ese caso, en el caso de un ser diabólico, se habría eliminado el desdoblamiento de la libertad y ésta también quedaría anulada. Ese ser diabólico se comportaría siguiendo indefectiblemente su ley natural, se habría pasado al otro lado del espejo.

³⁹ Kant, Ak, VI: 37. “Esta culpa innata (*reatus*) —llamada así porque se deja percibir tan pronto como se manifiesta en el hombre el uso de la libertad, y con todo tiene que haber surgido de la libertad y por ello puede ser imputada— puede ser juzgada en sus dos primeros grados (el de la fragilidad y el de la impureza) como culpa no premeditada (*culpa*), y en el tercero como culpa premeditada (*dolus*), y posee en su carácter una cierta perfidia del corazón humano (*dolus malus*) de engañarse a sí mismo acerca de las intenciones propias buenas o malas” (Kant, Ak, VI: 38).

⁴⁰ Kant, Ak, VII: 334. “El verdadero valor o falta de valor moral descansa en las máximas; así como la mayoría son de buen natural sin [seguir] máximas, hay muy pocos que son malos por máximas” (Kant, Ak, XXVIII: 95).

como Fichte son más propensos a aceptar una libertad frágil o impura, que un libre albedrío perverso que se dedique a hacer el mal por el mal:

Es absolutamente imposible y contradictorio que alguien, teniendo conciencia clara de su deber en el momento de actuar, se decida, con buena conciencia, a no realizar su deber; que él, rebelándose contra la ley, le deniegue la obediencia y convierta en máxima suya no hacer lo que es su deber porque es su deber. Tal máxima sería diabólica; pero el concepto de diablo se contradice a sí mismo y por tanto se suprime a sí.⁴¹

Se anula a sí mismo porque se compone de exigencias contradictorias: la conciencia de la ley moral y la de ir justamente contra ella. Lo que sí puede darse es que se ofusque la conciencia clara de la exigencia del deber, y por tanto no actúe, pero eso es también responsabilidad nuestra, como lo es la permanencia en el nivel inferior de reflexión (Fichte, GA I/5: 177 y ss.).

La segunda interpretación del mal moral arroja unas sombras en la libertad o ser originario, muestran una cara oscura, que no podían ser del agrado de unos pensadores ilustrados como lo fueron Kant y Fichte. Para ellos la libertad es propiamente racionalidad, armonía.⁴² Fichte acepta que el mal moral procede de un acto de libertad, de un “mal uso de la libertad”

⁴¹ Fichte, GA I/5: 176. “La perversión de que los hombres odien el bien moral porque es bien, y fomenten el mal moral por puro amor al mal en cuanto tal [...] no se lo atribuyo a nadie que porte un rostro humano; pues sé que ese amor no se encuentra en la naturaleza humana. Sé que para todos los que actúan así, y en la medida en que actúan así, no hay nada malo o bueno moralmente, sino únicamente algo agradable o desagradable; que no están en modo alguno bajo su propio señorío, sino bajo el poder de la naturaleza” (Fichte, GA I/6: 304-305; véase también 275).

⁴² Entre seres racionales morales no podría haber contraposición irresoluble, pues todos los seres racionales tienen el mismo fin moral (los fines de la razón) y la liberación de uno es la liberación de todos, dice Fichte (GA I/5: § 18 III). También para Kant, el respeto y la afirmación práctica de la libertad del otro forma parte constitutiva de mi propia libertad, pues la libertad no es una cosa que si uno la posee el otro no la tiene, sino que sigue otra lógica o forma de ser, a saber: sólo somos enteramente libres si todos somos libres.

(Fichte, GA I/6: 299), es decir, que la falta de libertad a la que él atribuye el mal moral es culpa de la propia libertad pues, estando ahí, no se ejerce,⁴³ siendo así que el hombre puede superar el nivel inferior, el impulso natural, su inercia y todas las fuerzas externas que le quieren mantener ahí; puede justo porque debe, “pues todas esas circunstancias externas no tienen verdaderamente ninguna causalidad sobre él; no son ellas las que obran en él y por él, sino que es él mismo quien se determina con su estímulo” (Fichte, GA I/5: 171), acogiéndolo en su máxima de acción. “La naturaleza humana no es originariamente ni buena ni mala moralmente. Ella sólo llega a ser una de las dos cosas por libertad” (GA I/5: 174). Fichte se adhiere a la idea kantiana de colocar el mal moral en la máxima, es decir, en un acto de libertad.⁴⁴ Pero ese acto lo concibe como la libertad del sujeto o ser racional *empírico*, individual, en cuanto acto de su libre albedrío, dejando lo inteligible para el Yo puro, que es por entero racional y pura luz:⁴⁵

Si se ha de encontrar una máxima moralmente mala, no puede ser explicada de otra manera que a partir de la libertad del hombre mismo, y éste no puede echar la culpa de ella a nada fuera de él. Además, el principio no es una máxima; y dado que no hay propiamente otro principio del actuar que la ley moral, la ley moral no es una máxima, pues no depende *de la libertad del sujeto empírico*. Algo llega a ser una máxima sólo en el momento en que yo, sujeto empírico, la convierto libremente para mí en regla de mi actuar.⁴⁶

⁴³ “No uso (*Nichtgebraucht*) de su libertad” (Fichte, GA I/5: 169; véase también 305).

⁴⁴ “Es contradictorio que al Yo le sea dado algo de fuera, pues eso no puede llegar a la conciencia. Por tanto, si hubiera en el hombre una máxima moralmente mala, hay que explicarla única y exclusivamente a partir de la libertad, y el ser racional sólo puede echarse a sí mismo esa culpa” (Fichte, GA IV/1: 89).

⁴⁵ Hegel sigue en esto la senda fichteana: el origen del mal moral es la libertad del individuo (*Moralität*), mientras que el Espíritu objetivo y absoluto es fuente de luz, incluso por caminos tortuosos, una astucia de la razón que tiene orígenes en Kant y Adam Smith. Sobre la concepción hegeliana véanse Rivera 2004a y 2004b.

⁴⁶ Fichte, GA I/5: 167. “La ley moral no es máxima, pues la ley moral no depende de la libertad del hombre empírico como la máxima” (Fichte, GA IV/1: 89).

Tal vez por ello, Fichte prefiere evitar la expresión kantiana de *radikales Böse*, que coloca el mal moral en la acción inteligible originaria. Pero entonces no queda aclarado de dónde puede obtener esa fuerza de autonomía un sujeto meramente empírico.

Es ahí, en el sujeto empírico, en la síntesis del tercer principio de la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia* de Fichte, una síntesis entre el yo y el no-yo finitos, y no en el Yo puro, donde actúa la inercia o pereza como mal radical, y además no en el sentido de *Böse*, pues eso es la libertad en su forma de libre albedrío, sino en cuanto *Übel*, que no decide el mal, pero colabora en que el albedrío humano tenga que esforzarse cada vez más para reflexionar acerca de sus disposiciones superiores, llegar a la conciencia clara de la ley moral y más aún para realizarla. Inserta en el impulso natural, que es uno de los dos ingredientes, junto con el impulso puro, que el moral ha de sintetizar, está a medio camino entre el mal meramente físico y el mal perteneciente a lo moral. Ese peso muerto, que Fichte capta en analogía con la inercia natural, se reproduce a sí mismo por una larga costumbre⁴⁷ y hace casi imposible que nuestro ser tome clara conciencia de él en cuanto actividad originaria y creadora de sí mismo. Sólo algunos cuantos héroes morales o “genios para la virtud” (Fichte, *GA I/5*: 171), lo logran desde sí, y ellos se han de convertir en educadores del pueblo.

Los dos conceptos del mal moral nos revelan, en consecuencia, dos momentos de la libertad, y por tanto del primer analogado del ser o lo divino, tanto para Kant como para Fichte: una libertad plena y una libertad que aún (y siempre)⁴⁸ se busca a sí misma. Son dos reflexiones que en

⁴⁷ La costumbre es también para Hegel (*W*, 8: §§ 220-221, 375, 410) la muerte del Espíritu.

“El hombre muere también por la costumbre, es decir, cuando la vida se le ha convertido enteramente en costumbre, cuando él se ha hecho espiritual y físicamente obtuso y ha desaparecido la oposición de conciencia subjetiva y actividad espiritual, pues el hombre es activo únicamente en la medida en que no ha alcanzado algo y quiere producir y hacerse valer a ese respecto [...] Cuando esto ha sido consumado, desaparece la actividad y la vitalidad, y el desinterés que entonces aparece es una muerte espiritual o física” (Hegel, *W*, 7: § 151 Z, 302).

⁴⁸ Mantenerse en el bien, en la conciencia reflexiva moral, es un acto continuo y continuado de libertad, de modo que “nadie está seguro ni un momento de su moralidad sin ese

verdad se complementan, y sólo unidas dan cuenta de aquello que querían pensar. El primero de ellos pone el acento en que la realización propiamente dicha de la libertad sólo tiene el camino moral como forma adecuada al ser de la libertad. El segundo repara en el hecho de que el mal moral también es un acto de libertad, aunque sea de una libertad que en esa medida se destruye a sí misma. Lo racional es, según esto, la luz constructora, la que guía, pero no agota las fuerzas originarias de la realidad. Esta doble perspectiva constituye la ambigüedad que muchos de los intérpretes de Kant y de Fichte han señalado en sus textos y que les ha producido alguna perplejidad, la que está inserta en el modo de ser y el doble pliegue señalado de la misma subjetividad. Darse cuenta de esta ambigüedad de base, es esencial para comprender el reto de ser que tenemos ante nosotros, tanto en lo individual como en el proyecto común, pues ambos son dos caras de lo mismo, de la misma libertad.

BIBLIOGRAFÍA

- Fichte, Gottlieb Johann (1962 y ss.), (GA) *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, edición de Reinhardt Lauth, Stuttgart, Alemania, Frommann.
- Fichte, Gottlieb Johann, *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*, en GA I/2, pp. 173-451.
- Fichte, Gottlieb Johann, *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, en GA I/3, pp. 1-74. [Traducción al español, (2002), Madrid, España, Istmo.]
- Fichte, Gottlieb Johann, *Fundamento del derecho natural*, en GA I/3, pp. 291-460, y GA I/4 1-165.
- Fichte, Gottlieb Johann, *Segunda introducción*, en GA I/4, pp. 209-269.
- Fichte, Gottlieb Johann (1962 y ss), *Ética*, en GA I/5, pp. 1-317. [En otros idiomas contamos con las siguientes traducciones: (1986), *Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science*, traducción de Paul Naulin, París, Francia, PUF; (1994), *Il sistema di etica secondo i principi della Dottrina della scienza*, traducción de Carla De Pascale, Roma-Bari, Italia, Editori Laterza; (2005), *System of ethics: according to the principles of the Wissenschaftslehre*, traducción de Daniel Breazeale y Günter Zöllner, Cambridge/Nueva York, Reino Unido/Estados Unidos, Cambridge University Press; y (2005), *El sistema de la ética según principios de la Doctrina de la Ciencia*, traducción de Jacinto Rivera de Rosales, Madrid, España, Akal.]

continuo esfuerzo. Ningún hombre, incluso, por lo que vemos, ningún ser finito es *confirmado* en el bien” (Fichte, GA I/5: 178).

- Fichte, Gottlieb Johann, *El destino del hombre*, en GA I/6, pp. 145-311.
- Fichte, Gottlieb Johann, *Collegium über die Moral SS 1796*, en GA IV/1, pp. 1-148.
- Fichte, Gottlieb Johann (1994), *WL nova methodo*, Hamburgo, Alemania, Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm (1969-1971), (W) *Werke in zwanzig Bände*, edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Fráncfort, Alemania, Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm, *Ciencia de la lógica*, en W, tomo 6.
- Hegel, Georg Wilhelm, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, en W, tomo 7.
- Hegel, Georg Wilhelm, *Enciclopedia*, en W, tomo 8-10.
- Helvétius (1758), *De l' esprit*, París, Francia, Durand.
- Höffe, Otfried (1995), "Ein Thema wiedergewinnen: Kant über das Böse", en Otfried Höffe y Annemarie Pieper (eds.), *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlín, Alemania, Akademie Verlag, pp. 11-34.
- Hume, David (1988), *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, España, Tecnos.
- Ivaldo, Marco (1991), "Das Problem des Bösen bei Fichte", *Fichte-Studien*, núm. 3, pp. 154-160.
- Ivaldo, Marco (1992), *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Milano, Italia, Mursia.
- Jacobs, Wilhelm G. (1995a), "Die Entscheidung zum Bösen oder Guten im einzelnen Menschen", en Otfried Höffe y Annemarie Pieper (eds.), *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlín, Alemania, Akademie Verlag, pp. 125-148.
- Jacobs, Wilhelm G. (1995b), "III. Schellings Kritik an Fichtes Lehre vom Bösen", en Otfried Höffe y Annemarie Pieper (eds.), *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlín, Alemania, Akademie Verlag, pp. 135-148.
- Kant, Immanuel (1900 y ss.), (Ak) *Kants gesammelte Schriften*, Berlín, Alemania, Preußischen und Deutschen Akademie der Wissenschaften.
- Kant, Immanuel, *Ensayo de introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas*, en Ak, tomo II, 165-204.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, en Ak, tomos III y IV.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, en Ak, tomo V, pp. 1-164.
- Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, en Ak, tomo VI, pp. 1-202. [Traducción al español (1981), Madrid, España, Alianza Editorial.]
- Kant, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, en Ak, tomo VI, pp. 203-494. [Traducción al español (1989), Madrid, España, Tecnos.]
- Kant, Immanuel, *Antropología*, en Ak, tomo VII, pp. 117-334. [Traducción al español (1991), *Antropología en un sentido pragmático*, Madrid, España, Alianza Editorial.]
- Kant, Immanuel, "Idea para una historia universal", en Ak, tomo VIII, pp. 15-32.
- Kant, Immanuel, "Respuesta a la cuestión: ¿qué es Ilustración?", en Ak, tomo VIII, pp. 33-42.
- Kant, Immanuel, "Presumible comienzo de la historia humana", en Ak, VIII, pp. 107-124.

- Kant, Immanuel, "Sobre un pretendido derecho a mentir por filantropía", en *Ak*, tomo VIII, pp. 423-430.
- Kant, Immanuel, *Methaphysik Herder*, en *Ak*, tomo XXVIII, pp. 1-166.
- Kant, Immanuel (1986), *Teoría y práctica*, Madrid, España, Tecnos.
- Kant, Immanuel (1987), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Madrid, España, Tecnos.
- Kant, Immanuel (1999), *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, España, Alba Editorial.
- Piché, Claude (2000), "Le mal radical chez Fichte", en Jean-Christophe Goddard (ed.), *Fichte. Le moi et la liberté*, París, Francia, PUF, pp. 101-134.
- Rivera de Rosales, Jacinto (1994), "Sujeto y realidad. Del Yo analítico sustantivo al Yo sintético trascendental", *Daimon. Revista de Filosofía*, núm. 9, pp. 9-38.
- Rivera de Rosales, Jacinto (2002), "Reflexión trascendental sobre el cuerpo propio. Kant, Fichte y Schelling", en Jacinto Rivera de Rosales y María Carmen López Sáenz (coords.), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, Madrid, España, UNED, pp. 33-75.
- Rivera de Rosales, Jacinto (2004a), "La moralidad. Hegel versus Kant (I)", en Mariano Álvarez Gómez y María del Carmen Paredes Martín (eds.), *La controversia de Hegel con Kant*, Salamanca, España, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 161-178.
- Rivera de Rosales, Jacinto (2004b), "La moralidad. Hegel versus Kant (II)", *Éndoxa. Series Filosóficas*, núm. 18, pp. 383-416.
- Rivera de Rosales, Jacinto (2007), "El método trascendental. Su desarrollo en el Fichte de Jena", en Diogo Ferrer, *Método e métodos do pensamento filosófico*, Coimbra, Portugal, Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 79-100.
- Schelling, Friedrich Wilhelm (1856-1861), *Sämtliche Werke*, vol. VII, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, Stuttgart/Augsburgo, Alemania, J. C. Cotta, pp. 331-416. [Traducción bilingüe al español (1989), *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, edición y traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, "Introducción" de Arturo Leyte y Volker Rühle, Barcelona, España, Anthropos.]
- Schleiermacher, Friedrich D. E. (1775-1834), *J. G. Fichte im Gespräch: Berichte der Zeitgenossen*, vol. 2, Stuttgart, Alemania, Frommann Erich Fuchs.
- Spinoza, Baruch (1987), *Ética*, Madrid, España, Alianza Editorial.
- Spinoza, Baruch (1988), *Correspondencia*, Madrid, España, Alianza Editorial.

Jacinto Rivera de Rosales: Realizó sus estudios de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, en donde se doctoró con la tesis *La realidad en sí en Kant* (1987). Ha publicado varios libros y numerosos artículos sobre Kant y el Idealismo alemán así como acerca de su actualidad en las discusiones contemporáneas. También tiene un libro en la Editorial Olms sobre la ontología poética de Calderón de la Barca. De Fichte ha traducido *La reseña de Enesidemo* (Madrid, España, Hiperión, 1982) y la *Ética* (Madrid, España, Akal, 2005); es Miembro del Consejo Científico de la revista *Fichte-Studien* de la Sociedad Internacional Fichteana. Desde 1990 es profesor de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) de Madrid.

D. R. © Jacinto Rivera de Rosales, México, D.F., julio-diciembre, 2007.