

# *La condición trascendental de la libertad según Fichte*

## *The transcendental condition of freedom according to Fichte*

EMILIO-JOSÉ JUSTO DOMÍNGUEZ  
*Universidad Pontificia de Salamanca*

Recibido: 03/07/2020 Aceptado: 23/07/2020

### RESUMEN

El pensamiento de Fichte supone el hecho de la libertad y mediante el análisis del yo ofrece un fundamento trascendental para su afirmación. Así contribuye a elaborar un concepto de libertad que permite pensar la conciencia del ser humano, su relación con los demás y su organización política. En este artículo se presentan las líneas fundamentales de la filosofía de Fichte que se refieren a la condición trascendental de la libertad y a su relación con el absoluto. Además, se intentan mostrar las potencialidades del idealismo para pensar la realidad desde la libertad.

### PALABRAS CLAVE

ABSOLUTO, IDEALISMO, INTERSUBJETIVIDAD, LIBERTAD, YO

### ABSTRACT

Fichte's thought assumes the fact of freedom and through the analysis of the self offers a transcendental foundation for this affirmation. In this way, it contributes to elaborate a concept of freedom that allows us to think the conscience of human being, his relationship with others and his political organization. This article presents the fundamental lines of the Fichte's philosophy that refer to the transcendental condition of freedom and its relationship with the absolute. In addition, it tries to show the potential of the idealism to think the reality from freedom.

### KEYWORDS

ABSOLUTE, FREEDOM, IDEALISM, INTERSUBJECTIVITY, SELF

*A la memoria de Mariano Álvarez Gómez*

EL PENSAMIENTO DE JOHANN Gottlieb Fichte quizá no ha tenido la consideración que se merece en la historia de la filosofía, aunque su repercusión en la reflexión filosófica, moral, política y teológica de algunos autores seguramente ha sido mayor de la que se pensaba. La disputa académica que provocó su expulsión de la universidad de Jena, las discusiones con Schelling y Hegel y la irrupción del pensamiento hegeliano oscurecieron gran parte de la luz que producen los escritos de Fichte y condicionaron la lectura que se hacía de su obra. En el siglo XX se lleva a cabo una interpretación serena del pensamiento fichteano y una consideración más justa de su evolución, mostrando la unidad de su filosofía. La edición crítica de sus obras ha contribuido al estudio de su pensamiento y se han multiplicado los estudios sobre distintos aspectos de su filosofía. En este artículo se reflexionará sobre elementos fundamentales de la comprensión trascendental de la libertad y sobre cómo esa forma de pensamiento lleva a pensar lo absoluto y la realidad de un absoluto.<sup>1</sup> En la actualidad la aportación de Fichte ha sido decisiva para el análisis trascendental de la libertad y puede ayudar a formular un concepto de libertad adecuado ante los planteamientos deterministas de la neurobiología y ante la idea de una absoluta libertad para decidir el destino del género humano, a la que se apela para defender el proyecto del transhumanismo. La lectura de Fichte contribuye al pensamiento de la libertad y a la consideración del concepto de libertad en relación con distintos aspectos antropológicos, socio-políticos y teológicos.

### I. OPCIÓN POR EL IDEALISMO

La fascinación que Fichte sintió por el pensamiento de Kant, cuando leyó su *Crítica de la razón práctica*, le llevó a intentar sacar sus últimas consecuencias. En este camino descubre y elabora su propio pensamiento. Siendo profesor en Jena se dedica a elaborar su *Doctrina de la ciencia*, cuya primera exposición publica en 1794 y formulará siempre de nuevo y con mayor profundidad durante toda su trayectoria intelectual. Según Fichte, el camino de la filosofía pretende encontrar una base absoluta y evidente para el

1 En el pensamiento de Fichte y en este artículo la idea de absoluto engloba tres aspectos diferentes que están relacionados entre sí: absolutez, lo absoluto y un absoluto. Se descubre una dimensión de absolutez en la conciencia del yo, en el deber moral y en el ejercicio de la libertad; además, aparece la realidad de lo absoluto, que fundamenta la existencia del yo y del saber absoluto; y finalmente, lo absoluto de la experiencia trascendental remite a la pregunta por un absoluto en sí mismo, inteligente, libre y agente, que podríamos identificar con Dios.

saber. Este primer principio del saber humano no puede ser demostrado ni se puede determinar. Se percibe en una intuición intelectual, que tiene carácter de espontaneidad, y el modo de pensamiento se decide libremente.

Fichte presenta dos sistemas de pensamiento, que se contraponen y se refutan directamente.<sup>2</sup> Un sistema es el «dogmatismo», según el cual el saber procede de las cosas en sí, las cuales determinan la facultad de conocimiento y dan contenido a la ciencia. En este sistema el saber es un producto de la cosa en sí, que trasciende al pensamiento y, por tanto, no permite al yo ser libre con una absoluta espontaneidad. Se trata de una forma de pensar fatalista y materialista. El otro sistema es el «idealismo», que tiene como centro la inteligencia. El conocimiento es un producto del pensamiento, en el que se supone un yo libre y totalmente independiente. Este yo libre no necesita las cosas como apoyo, sino que es incondicional y en su pura actividad determina el conocimiento por sí mismo. Si el dogmático pone el fundamento del sistema en el ser, el idealista considera que lo único que se da como un hecho positivo es la libertad.<sup>3</sup> El dogmatismo es trascendente, pues sitúa la realidad fuera del sujeto, mientras el idealismo es trascendental, porque considera que en el yo está dada toda la realidad, que es él mismo o que es para él.<sup>4</sup>

Asumir uno de estos sistemas, rechazando así el otro, depende de una opción personal y vital. Y esta opción muestra el tipo de hombre que se es, ya que la filosofía está animada por el espíritu del hombre que la lleva a cabo.

Qué clase de filosofía se elige depende, según esto, de qué clase de hombre se es; pues un sistema filosófico no es como un ajuar muerto, que se puede dejar o tomar según nos plazca, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene. Un carácter flojo por naturaleza o aflojado y doblegado por la servidumbre de espíritu, por el lujo refinado y por la vanidad no se elevará nunca hasta el idealismo.<sup>5</sup>

Aunque se reconocen estos dos sistemas, para Fichte la única filosofía posible es el idealismo.<sup>6</sup> El dogmatismo se reduce a afirmar y aseverar sobre algo ya dado en la cosa, por lo que no es un auténtico pensamiento. Sin embargo, el idealismo supone la actividad creadora de la inteligencia, sin la cual no hay auténtica filosofía, a la que el filósofo alemán llama «Doctrina de la ciencia» (*Wissenschaftslehre*) para hacer patente el cambio que supone su pensamiento, llevando a sus últimas consecuencias la revolución que la

2 Cf. Fichte 1794, pp. 119-120. Fichte 1797 (1), pp. 425-429.

3 Cf. Fichte 1797 (3), pp. 499-500.

4 Cf. Fichte 1794, pp. 280-281.

5 Fichte 1797 (1), p. 434. Todas las traducciones de textos de Fichte son propias.

6 Cf. *Ibid.*, p. 438.

filosofía kantiana ha supuesto. Se trata de una forma de pensamiento que parte de la libertad y se estructura desde ella. El pensamiento es acción de libertad y conlleva una visión práctica de la realidad. La libertad implica acción y llevada al ámbito del pensamiento supone que el que piensa está actuando y se proyecta hacia la acción. De ahí que la filosofía es una actividad que tiene aplicaciones en el ámbito moral y político. Por tanto, la filosofía idealista no significa una negación o producción de la realidad, sino una forma de pensar la realidad. Si bien Fichte rechaza despectivamente todo sistema dogmático, asume la visión del realismo desde una razón práctica propia del sistema idealista, resultando un «real-idealismo».<sup>7</sup>

La opción por el idealismo significa pensar la conciencia del yo y su consiguiente realidad, dando así razón del hecho de la experiencia humana y del sentimiento de necesidad que la acompaña. En ese yo está dada toda la realidad y en pensarlo consiste la única tarea de la filosofía. Se parte, pues, de la conciencia que cada uno tiene de sí mismo y, por tanto, puede pensar «yo» y afirmar con sentido «yo soy yo».

Tú puedes sin duda pensar: yo; y al pensarlo, encuentras interiormente tu conciencia *determinada* en un cierto modo; piensas *sólo* algo, precisamente aquello que consideras bajo aquel concepto de yo, y te haces consciente del mismo.<sup>8</sup>

Así pues, el método del idealismo trascendental supone una intuición intelectual que descubre algo, en cierta manera, dado y percibido inmediatamente: el yo se intuye a sí mismo. Esta intuición no se puede demostrar ni enseñar, pues sería como pretender que un ciego de nacimiento entendiera lo que son los colores.<sup>9</sup> Se parte, entonces, de la conciencia del yo como intuición inmediata y se trata de pensar ese yo como espontaneidad absoluta. El idealismo, por tanto, es el pensamiento de la libertad, es decir, del yo, que es pura espontaneidad.

## II. LÓGICA TRANSCENDENTAL DE LA LIBERTAD: LA DIALÉCTICA DEL YO

La conciencia del yo supone que éste es pura actividad (*Thätigkeit*). La argumentación de Fichte parte de que cuando se afirma «A es A» se comprende no sólo lo que significa A y que, si hay un A, es idéntico consigo mismo, sino

7 «La razón práctica no puede ser teórica sino porque es práctica y el “en-sí” del saber es la libertad. En este sentido, el idealismo de Fichte es indistintamente un real-idealismo o un ideal-realismo»: Colomer 1995, p. 53.

8 Fichte 1797 (2), p. 521. «Partimos aquí también, precisamente como arriba, de una realidad de la conciencia empírica»: Fichte 1794, p. 101.

9 Cf. Fichte 1797 (3), p. 463.

también la necesaria conexión entre A y A, expresada a través del «es», la cual se denomina X. Esta conexión se da en el yo y es puesta por medio del yo. Si ahora se dice «yo soy yo», también esa conexión (X), que expresa la identidad consigo mismo, tiene como base al yo de forma incondicional. Por lo tanto, la afirmación «yo soy» es expresión de una acción del yo, que se pone a sí mismo.

Así, el ponerse del yo por sí mismo es su pura actividad. El yo *se pone a sí mismo*, y *es* mediante este simple ponerse por sí mismo; y a la inversa: el yo *es* y *pone* su ser mediante su simple ser.<sup>10</sup>

Por el simple poner (*Setzen*) del yo es puesta la realidad en él. En este sentido, la realidad consiste en el yo y en lo que él pone, y fuera de él nada es real. El yo significa una espontánea afirmación. Pero -siguiendo la argumentación- al afirmar «- A no = A» se muestra la categoría de la negación. Cuando el yo se pone a sí mismo, ha de reconocer un opuesto, un «no-yo» que, a su vez, sólo puede ser una acción real (*Tathandlung*) del yo. Tanto el yo como el no-yo son puestos por el yo de forma parcial, apareciendo el concepto de límite y de parcialidad (*Theilbarkeit*).<sup>11</sup> El yo y el no-yo se limitan mutuamente.

El yo y el no-yo son puestos ambos por el yo y en el yo como recíprocamente limitables el uno por el otro; esto es, de tal modo que la realidad de uno anula la realidad del otro, y a la inversa.<sup>12</sup>

Puesto que «el yo se determina a sí mismo (a través de una actividad absoluta)»,<sup>13</sup> la oposición del no-yo es puesta por él mismo. Pero al ser una oposición no es acción, sino un hecho de negación, es decir, un «padecer» (*Leiden*). Sin embargo, para ser real, sólo puede serlo a través de la actividad del yo, de modo que el no-yo es real en cuanto que el yo lo padece. Y este padecer se entiende como aquello en lo que el yo es activo. En cuanto el yo padece activamente la oposición del no-yo, es determinado por él y a la vez lo determina.<sup>14</sup> En esta acción de intercambio (*Wechsel-Thun*) el yo es a la vez activo y pasivo. La actividad del yo incluye de forma inseparable su ser determinado por el no-yo como un acto de libre determinación, de tal forma que sin el no-yo no hay yo, así como sin yo no hay no-yo.

10 Fichte 1794, p. 96.

11 Cf. *Ibid.*, pp. 101-108.

12 *Ibid.*, p. 125.

13 *Ibid.*, p. 127.

14 «En su explicación de la presentación no se trata de una actividad absoluta del yo ni del no-yo, sino de un estar determinado que es al mismo tiempo un determinar»: *Ibid.*, p. 178.

Para recoger las ideas fundamentales de la reflexión hecha hasta aquí, el mismo Fichte hace un resumen al comienzo de la tercera parte de la *Doctrina de la ciencia* de 1794:

En la proposición que era el resultado de los tres principios de la doctrina de la ciencia: *el yo y el no-yo se determinan mutuamente*, estaban las dos siguientes; en primer lugar: *el yo se pone como determinado por el no-yo*, que hemos explicado y hemos mostrado qué hecho debe corresponder a ella en nuestro espíritu; y después la siguiente: *el yo se pone como determinando al no-yo*.<sup>15</sup>

La tesis del yo que se pone a sí mismo y la antítesis del no-yo, que es puesto por el yo como determinante, apuntan hacia una síntesis. La unidad se da en el yo absoluto, que es absoluta actividad, pues se pone a sí mismo y es activo en cuanto padece la oposición del no-yo, que se pone como opuesto, a través del cual el yo mismo es determinado. En cuanto absoluto, el yo es a la vez infinito e ilimitado, puesto que «pone todo lo que es»<sup>16</sup>. No obstante, la acción del ponerse a sí mismo (*Handlung seines Setzens*) muestra la infinitud y la finitud del yo. Es infinito en su actividad (*seine Thätigkeit*), porque se pone a sí mismo en pura espontaneidad e independencia; y a la vez es finito porque se pone a sí mismo un objeto (*objective Thätigkeit*), el cual es una actividad del yo.<sup>17</sup> En su infinitud el yo tiende a la determinación (*Streben zur Bestimmung*) y esta tendencia infinita del yo a la determinación de sí mismo es el origen del objeto finito en el yo. En su pura actividad ha de determinarse a sí mismo, siendo libre e independiente. «El yo es, por tanto, dependiente según su existencia; pero es absolutamente independiente en las determinaciones de su existencia».<sup>18</sup> El yo, pues, lleva en sí la ley de reflexionar sobre sí mismo y de determinarse a sí mismo. Él es pura actividad. Y actúa con absoluta libertad, movido por sí mismo y poniéndose a sí mismo de forma espontánea. Esta actividad propia del yo muestra la dinámica de la libertad, que está dada en la misma realidad del yo que se pone a sí mismo y se determina poniendo al no-yo. Así la libertad tiene una condición transcendental, pues constituye lo real como determinable y como determinado por la acción del yo que está en conexión con el no-yo. Aparece en este análisis que la realidad es acción, lo cual implica libertad, y que la configuración de lo real tiene lugar mediante la relación entre libertades.

15 *Ibid.*, p. 246.

16 *Ibid.*, p. 255.

17 «El yo es finito porque debe ser limitado; pero en esa limitación es infinito porque el límite en lo infinito puede ser puesto siempre más allá. Según su finitud es infinito y según su infinitud es finito»: *Ibid.*, p. 258.

18 *Ibid.*, p. 279.

La reflexión de Fichte justifica una libertad trascendental y la intersubjetividad como algo que está dado en la misma realidad del yo. Y esa libertad no es la clave sólo para la moral y para la vida política; también está en el quicio y en la raíz de la comprensión del saber. La libertad es principio del pensar y de la acción, de la acción teórica y de la acción práctica, de la ciencia y de la moral, de la conciencia del yo y de la relación interpersonal.<sup>19</sup> Esta condición trascendental de la libertad no implica soledad y aislamiento; más bien, lleva al descubrimiento de una relacionalidad constitutiva, ya que el yo pone la alteridad y así apunta hacia una intersubjetividad trascendental.<sup>20</sup> Por tanto, la experiencia de la intersubjetividad está incluida en la misma objetividad del yo.<sup>21</sup> La reflexión trascendental propia del idealismo fundamenta la existencia de otros yo, otras libertades, otros sujetos, como algo que es constitutivo del ser humano y que se descubre en la misma conciencia del yo.

### III. SABER ABSOLUTO Y LIBERTAD

En 1799 Fichte tiene que dejar la universidad de Jena debido a la llamada «disputa sobre el ateísmo»<sup>22</sup> y se traslada a Berlín, donde entra en contacto con círculos románticos. A partir de entonces aparecen conceptos nuevos en la exposición de su filosofía y comienza a hablar de absoluto, ser, luz, vida, imagen, amor, Dios. Aunque el giro de su filosofía es evidente y supone una etapa nueva, la lógica de su pensamiento y su preocupación de fondo siguen siendo las mismas.<sup>23</sup> Pretende pensar un principio filosófico que dé razón del saber humano. Fiel a su idealismo trascendental, este principio sólo puede encontrarlo en el yo, que sabe y es origen del saber. Éste se ve a sí mismo y contempla el saber hasta su propio fundamento.<sup>24</sup>

19 En este sentido, el profesor Salvi Turró afirma que «la libertad equivale, de alguna manera, a la *Tathandlung* originaria»: Turró 2017, p. 44.

20 Manuel Riobó habla del «yo-intersubjetivo». Cf. Riobó González 1988, pp. 89-110.

21 «En el principio de objetividad existe ya intersubjetividad. Y es así que en la demostración de la objetividad se termina la demostración de la existencia de los demás»: Philonenko 1966, p. 329.

22 Como coordinador del *Philosophisches Journal*, Fichte aceptó la publicación de un artículo de su alumno Fr. K. Forberg en el que reducía el contenido de la religión a moral y él mismo publicó un artículo en el que defendía que Dios sólo puede ser concebido como el orden moral que rige y orienta la vida en el mundo. Cf. Fichte 1798, pp. 175-189.

23 Salvi Turró define el giro de Fichte como una «segunda navegación» y defiende que su evolución es «una profundización temática y no una ruptura»: Turró 2019, p. 11.

24 Cf. Janke 1970, pp. 259-274. Baumanns 1990, pp. 216-229. 443-449. Mayer 1990. Lautemann 1976, pp. 207-208.

El saber absoluto es el que hace posible que todos los actos y acontecimientos que son puestos puedan realmente ser puestos. Precisamente porque sólo en este saber puede todo ser puesto, es absoluto. Lo absoluto, por su parte, tiene dos características, que Fichte describe de la siguiente manera:

Se descubrirá que afirmamos que puede pensarse sólo bajo las dos siguientes características: en parte, que sea simplemente *lo que es*, descanse para sí mismo y en sí mismo absolutamente sin cambio ni vacilación, firme, pleno y determinado en sí; y en parte, que sea lo que es simplemente *porque es*, desde sí mismo, por sí mismo, sin ninguna influencia extraña, en cuanto que junto al absoluto no permanece nada extraño, sino que desaparece todo lo que no es el absoluto mismo.<sup>25</sup>

La primera característica («lo que simplemente es» – *was*) hace referencia a la existencia absoluta, al ser; la segunda («simplemente porque es» – *weil*) describe el absoluto llegar a ser y se refiere a la libertad. El saber absoluto, entonces, es una fusión de las dos características. Ser y libertad son lo activo del saber, que tiene lugar en la mutua interpenetración y en la fusión de ambos.<sup>26</sup> Ese saber absoluto consiste en «ser para sí» (*Fürsichsein*) y tiene un carácter formal, ya que se piensa y se analiza a sí mismo. Supone una luz con la que se ve a sí mismo y la capacidad para realizarse a sí mismo. Es, a la vez, una unificación de la duplicidad orgánica de pensamiento y contemplación. Según explica Fichte,<sup>27</sup> el pensar (*Denken*) se refiere a la unidad, asentada en el ser absoluto, así como el contemplar (*Anschauen*) se relaciona con la diversidad, que es generada por un acto de la libertad absoluta. El saber absoluto es, pues, la unificación de unidad y diversidad. Y en la unidad de pensar y contemplar se da el saber de la contemplación de sí mismo.

La contemplación, que se realiza con absoluta libertad, contiene, sin embargo, una negación de la libertad, ya que produce algo determinado, a lo que se refiere el saber, provocando así una necesidad en el saber. La libertad, por tanto, se une a lo determinado, pero en el mismo instante ha de superar su ligazón a lo determinado, ya que de lo contrario no podría contemplarlo como tal. En esta tensión y suspensión entre libertad y no-libertad (*Nichtfreiheit*), entre ser y no-ser, acontece el saber absoluto. Se da, por tanto, *entre (zwischen)* el ser absoluto y la libertad formal.<sup>28</sup>

La libertad formal significa la posibilidad de actuar y la capacidad de originarse a sí misma (*Sich-erzeugen-können*). Se define como «indiferencia

25 Fichte 1801, p. 16.

26 Cf. *Ibid.*, pp. 16-18.

27 Cf. *Ibid.*, pp. 23-25.

28 Cf. *Ibid.*, pp. 49-52.



frente a la luz y a la atención»<sup>29</sup> e implica, a su vez, una determinación material, que Fichte explica con el concepto de «cuantificación» (*Quantitieren*). La libertad es «cuantificación incondicional», que se determina en el saber, poniendo lo determinado en el tiempo y en el espacio. A la vez que produce los objetos, generando una duplicidad y una necesidad –lo que lleva a hablar de una «libertad material o cuantitativa»-, ha de superar la dependencia de ellos para poder contemplarlos. Se da así una síntesis entre sujeto y objeto, entre contemplación y pensamiento. Esa síntesis expresa el fin del saber, al que éste llega en la contemplación intelectual de su esencial y constitutiva libertad.

Aquí queda abierto el punto de inflexión y la relación con el razonamiento anterior; se sitúa entre la libertad y la no-libertad. La libertad [...] es ella misma no-libre, esto es, es libertad ligada; en la forma de la necesidad –si es que es un saber- es posibilidad del saber sólo por la libertad, necesidad de la misma para el saber real [...]. El saber ha llegado en sí mismo al final: se abarca a sí mismo y descansa en sí mismo *como* saber.<sup>30</sup>

Así Fichte llega al resultado de que la libertad es el acceso (*Eingang*) a la «doctrina de la ciencia».<sup>31</sup> La condición fundamental de la libertad consiste en que es «porque» (*weil*) es. Es decir, la libertad encuentra en sí misma su fundamento y su sentido y, por tanto, no depende de otras instancias o realidades ajenas. Ella es una realidad original y primaria, fundadora y creadora. Se apoya en sí misma y se hace a sí misma. Por eso, nuestro autor habla de su esencial espontaneidad. Su esencia consiste en ser para sí misma (*Fürsich*) y desde sí misma. Esto supone una indeterminación y un vacío, desde el que es posible su capacidad configuradora y creadora, ya que «la libertad –concluye Fichte- se hace a sí misma».<sup>32</sup>

Sin embargo, la libertad puede ser consciente de sí misma, viva y eficaz únicamente en la relación con otro. Existe en el intercambio con otro diferente de sí misma. Supone una no-libertad, un no-yo, que hace real la libertad, el yo. Partiendo del yo y de la libertad, Fichte llega a reconocer la necesidad de otros yo y otras libertades para que tengan sentido los primeros. La *Doctrina de la ciencia* incluye la pluralidad de sujetos y de libertades, lo cual es un tema clave de la antropología, la moral y la política fichteanas. Siguiendo la lógica de la reflexión trascendental, la consideración del cuerpo humano y

29 *Ibid.*, p. 59.

30 *Ibid.*, pp. 49-50.

31 *Ibid.*, pp. 72-78. Wolfgang Janke interpreta que la *Doctrina de la ciencia* es una «filosofía de la libertad»: Janke 1970, p. 272. Cf. Pareyson 1976, pp. 298-364.

32 Fichte 1801, p. 34. «Saber que el saber es *formaliter* libre debe ser en sí mismo. [...] La libertad es *en sí misma* y descansa sobre sí misma: se contempla a sí misma»: *Ibid.*, p. 45.

la fundamentación del derecho que se configura en un Estado constitucional conducen a la afirmación de la necesaria multiplicidad de individuos y de su relación entre ellos. «El hombre –afirma Fichte- (así todos los seres finitos) llega a ser un hombre únicamente entre hombres; y puesto que no puede ser nada diferente, entonces es un hombre, y no sería nada si no fuera esto – *si es que debe haber hombres, entonces tienen que ser varios*».<sup>33</sup> El análisis filosófico de la realidad del cuerpo sigue esa misma línea de descubrirse y saberse en relación con otros.<sup>34</sup> La aceptación del ser uno mismo supone la aceptación de otros yo, con los que y desde los que uno es consciente de sí mismo y descubre su condición moral de tener que ser. Por tanto, de la misma manera que el yo, la libertad tiene una constitución necesariamente intersubjetiva.<sup>35</sup>

#### IV. LA LIBERTAD Y EL ABSOLUTO

En los últimos años de su vida Fichte presenta la libertad desde la manifestación (*Erscheinung*) del absoluto y como una participación en él. La libertad significaría una representación (*Bild*) y una participación en esa manifestación del ser, del absoluto o de Dios.<sup>36</sup> La experiencia de absoluto que se descubre en el análisis trascendental del yo, de la libertad y del saber apunta hacia la consideración del absoluto divino y lleva a pensarlo desde su manifestación en la configuración de imágenes. El absoluto es luz que se manifiesta mediante el saber absoluto.<sup>37</sup> La conciencia del yo es manifestación de lo absoluto y por la libertad el absoluto se manifiesta en el mundo.<sup>38</sup> En cuanto que el hombre tiene capacidad para crear imágenes y se determina a sí mismo, se entiende como imagen del absoluto. En este sentido, la *Doctrina de la ciencia* supone un acceso al absoluto y significa su manifestación. Al final, Fichte entiende que en la autoconciencia se da una manifestación de Dios. Esto muestra que el yo está relacionado con el absoluto y que al absoluto pertenece

33 Fichte 1796, p. 39.

34 Cf. *Ibid.*, pp. 56-61.

35 Cf. *Ibid.*, pp. 1-56. Fichte 1800, pp. 199-247. Janke 1970, pp. 272-274. Schulz 1962, pp. 19-21. Verweyen 1995, pp. 213-214. Stolzenberg 2009, p. 95.

36 Cf. Fichte 1812. Baumanns 1990, pp. 443-449. Verweyen 1995, pp. 208-210. Baumgartner 1980, pp. 323-330. Pannenberg 1992, pp. 350. 356-362. Manzana 2003, pp. 133-152. Cruz Cruz 2003, pp. 135-211.

37 Cf. Fichte 1804, pp. 238-254. Manzana 1962, 9-68. 181-244.

38 La manifestación del absoluto, puesto que está vinculada a la reflexividad y la capacidad de darse, acontece en un ser libre (*ein Freies*) y sigue la lógica de la libertad. Cf. Fichte 1812, pp. 371-387.

una dinámica de donación y de comunicación,<sup>39</sup> puesto que pertenece a su identidad el acontecimiento de su manifestación.

El planteamiento teológico de Fichte está vinculado a su comprensión del cristianismo. Con gran insistencia, identifica lo fundamental del cristianismo con su propia filosofía y presenta a Jesús como el primer «filósofo de la ciencia» (*Wissenschaftslehrer*). En efecto, ningún filósofo como él ha pretendido identificar su filosofía con lo que él considera lo más auténtico del cristianismo. Esta pretensión de concordancia entre el cristianismo y la filosofía fichteana provoca una nueva mirada a su planteamiento, así como hace interesante de forma singular su cristología.<sup>40</sup> No obstante, nuestro autor no quiere apoyar al cristianismo ni servirse de él, sino simplemente mostrar la evidencia de su filosofía, que –según su opinión– el mismo Jesús descubrió. La intuición fundamental de éste habría sido la unión absoluta de lo humano y de lo divino, tal como se muestra en la conciencia. Nadie como él ha vivido y presentado de forma histórica la Palabra eterna.

Jesús de Nazaret ha sido, como nadie en absoluto antes de él, la perfecta presentación sensible de la Palabra eterna, absolutamente desde sí mismo y por sí mismo, por su mera existencia, naturaleza, instinto, sin artificio de consideración, sin exhortación; pero todos aquellos que se hagan sus discípulos, no lo son porque ellos lo necesiten, sino que deberían hacerse a través de él.<sup>41</sup>

Así expresa nuestro autor la identidad de Jesús, que consiste en su radical unidad con Dios, y su mediación, a través de la cual sus discípulos pueden vivir su misma conciencia de unión con Dios y su filiación. Él es el primero que ha vivido esa conciencia y, en cuanto primero, el único. Y a través de Él pueden sus discípulos vivir su misma vida. Fichte llega a hablar de Cristo como «persona necesaria» (*nothwendige Person*).<sup>42</sup> En el desarrollo de la humanidad hay personas principales; pero Jesús es necesario porque ha intuido lo más originario de la realidad y lo ha vivido de forma inmediata, sin iniciación, sino naturalmente, con absoluta espontaneidad. Su doctrina supone que los demás hombres, por su parte, tienen la capacidad de recibir (*Empfänglichkeit*) una iniciación a esa vida de unión entre lo humano y lo divino.<sup>43</sup>

Esa iniciación tiene una dimensión histórica y práctica. La comprensión que Fichte tiene de la moral y del Estado hace referencia explícita al anuncio

39 Cf. Álvarez Gómez 2004, pp. 495-525.

40 Cf. Tilliette 1986, pp. 53-61. 144-151. Tilliette 2003, pp. 249-260. Brito 2004 (1), pp. 309-333. 383-403. Brito 2004 (2), pp. 87-165. Álvarez Gómez 2004, pp. 506-508.

41 Fichte 1806, p. 483.

42 Fichte 1813, p. 541.

43 Cf. *Ibid.*, p. 568.

del reino de Dios que hace Jesús. Se trata de un reinado vinculado a la voluntad de Dios y de los hombres, porque el absoluto está vinculado a la libertad. Frente a quienes tienen una comprensión religiosa basada en la naturaleza, que termina entendiendo la religión como un instrumento mágico, Fichte insiste en la perspectiva de la libertad:

Dios no quiere, Dios no puede darnos lo bueno que deseamos sino a través de nuestra libertad; y Dios no es en absoluto una fuerza de la naturaleza, como se imagina su ciega simpleza [de los que consideran al enemigo como un instrumento en manos de Dios], sino que él es un Dios de la libertad.<sup>44</sup>

Desde esta centralidad de la libertad, Fichte critica la fe en los milagros. Los entiende como una acción en la naturaleza y, por tanto, significarían una acción de Dios sin contar con la libertad del ser humano. Sin embargo, frente a toda forma de arbitrariedad, la acción de Dios en el mundo está siempre referida a la voluntad de los hombres, por lo que está relacionada con la libertad y con la intelección autónoma.<sup>45</sup> Y esto tiene repercusiones para la organización política.

El cristianismo no es mera doctrina, debe incluso llegar a ser el principio de una constitución; debe suceder aún en este mundo que solo Dios domine universalmente, en cuanto ser moral, a través de la voluntad libre y del entendimiento, que todos los hombres simplemente se hagan verdaderos cristianos y ciudadanos del reino del cielo y que todo otro dominio sobre los hombres desaparezca pura y netamente.<sup>46</sup>

Así como el reino de Dios es un reino de libertad, el Estado constitucional ha de configurarse como un reino de libertad, donde se tienda a reducir la coacción externa y se potencie la persuasión interior, por la que se apela a la libre voluntad de los ciudadanos. Por tanto, la libertad es un principio constitutivo del cristianismo y de toda la realidad, de la conciencia del ser humano y de su moralidad, de la sociedad civil y del Estado de derecho. Y respecto al absoluto, éste también está vinculado a la libertad y se entiende desde ella, pues Dios quiere y actúa, manifestando su libertad, y lo hace contando siempre con la libertad que configura la realidad del ser humano y de la sociedad.

44 *Ibid.*, p. 417.

45 «Según *la Antigüedad*, [Dios] es alguien cualitativamente inconcebible que actúa en la naturaleza y en la historia –según nuestra forma de ver, una arbitrariedad sin fundamento a la que hay que someterse: una fuerza coactiva. Según *el cristianismo*, es alguien santo determinado por su ser interno, sin ninguna arbitrariedad»: *Ibid.*, p. 522.

46 *Ibid.*, pp. 579-580.

## V. CONCLUSIÓN: EN DEFENSA DEL IDEALISMO

El idealismo trascendental de Fichte significa una iluminación de la reflexión sobre el saber y sobre la acción desde la libertad. Ciertamente, el idealismo presenta saltos ambiguos, como el paso de la conciencia a la realidad, de los hechos a la condición de posibilidad o del yo como absoluto a la existencia de los otros. Pero ofrece unas posibilidades de pensamiento que enriquecen el saber y ayudan a plantear diversos temas.

Primeramente, conviene no oponer el idealismo a otros sistemas de pensamiento, sino intentar percibir posibles relaciones. Fichte rechaza con vehemencia el dogmatismo porque lo identifica con una forma de pensar contraria a la libertad. Sin embargo, el idealismo trascendental no significa una negación de la realidad y utiliza un método de reflexión que tiene fuertes conexiones con la fenomenología y con la filosofía personalista.<sup>47</sup> Se parte de la experiencia del yo; por tanto, el punto de partida para la reflexión está en algo dado como un hecho del que se es consciente, y desde ahí se piensa lo que significa ese hecho y sus condiciones de posibilidad. El idealismo parte de la realidad, para analizarla y para volver sobre ella comprendiéndola de forma creativa. El pensamiento es fundamentalmente acción y se sitúa en la realidad, en una perspectiva que podría considerarse fenomenológica.

Esa actividad creativa que significa el pensamiento se fundamenta en la libertad, que es la capacidad que tiene el hombre para actuar desde sí mismo y creativamente. Así pues, la libertad entraña una espontaneidad desde la propia autonomía y la posibilidad de novedad en la realidad. El hombre puede determinarse a sí mismo porque es formalmente libre y tiene que hacerlo porque la libertad no puede permanecer en la indiferencia sino que existe determinándose materialmente. La libertad tiene una dimensión histórica y ha de darse una forma concreta mediante la acción moral y por la estructuración de la sociedad en un Estado de derecho. La libertad es principio constitutivo del ser humano y de la vida social. Las ideas de Fichte sobre el Estado son iluminadoras para una teoría política que ofrezca fundamento a la democracia moderna.

En este sentido histórico y social, la libertad se configura desde la relación con otras libertades. El idealismo ha descubierto la constitutiva intersubjetividad del ser humano. En la experiencia de autoconciencia y en el hecho de la libertad personal está dada la realidad de los otros, de otras libertades. El ser humano es esencialmente alguien en relación con otros. Una de las grandes aportaciones del pensamiento fichteano está en la fundamentación trascendental de esta intersubjetividad humana. En el

47 Sobre la convergencia de la filosofía de Fichte con la fenomenología y con las éticas dialógicas, cf. Turró 2019, pp. 247-252.

análisis del yo y de la libertad se llega a pensar la necesaria relación con otras libertades y una constitutiva comunitariedad del ser humano. En mi opinión, la fuerza argumental del pensamiento de Fichte para mostrar la esencial intersubjetividad es decisiva y ofrece un apoyo firme para pensar al ser humano de forma relacional y dialógica. No obstante, en la aplicación práctica que Fichte hace de este principio en su doctrina sobre el Estado, el argumento parece debilitarse. Habla de que la libertad puede ser obstaculizada por otras libertades. «Esta libertad incondicional de diversas voluntades –afirma– puede impedirse y obstaculizarse, y así surge la no-libertad del individuo, pues todos quieren incondicionalmente ser libres».<sup>48</sup> Y, además, formula la regla del derecho de esta manera: «Limita tu libertad por el concepto de la libertad de todas las otras personas con las cuales entras en relación, pero obtén por la ley de la absoluta conformidad con uno mismo (la ley moral) una nueva sanción para la conciencia».<sup>49</sup> Con este tipo de formulaciones da la impresión de que la libertad de los otros se convierte en un peligro para la propia, limitándola. En el fondo, la libertad del otro, ¿es una limitación o una posibilitación de la propia libertad? La lógica trascendental de Fichte fundamenta la comprensión de la libertad del otro como la posibilidad de ser auténticamente libre. Por eso, la libertad del otro no significa una amenaza a la propia libertad, sino que hace posible la propia libertad mediante el recíproco reconocimiento. La condición trascendental de limitación muestra el hecho positivo de la alteridad, que está dada en la misma libertad; la idea de obstaculización no recoge todo el potencial del principio de límite, que es eminentemente positivo, pues significa la posibilitación de una real libertad en relación intersubjetiva. Desde un punto de vista práctico, con tales afirmaciones quizá se pretende defender la necesidad de respetar y promover la libertad de cada persona en la convivencia social. En todo caso, el hecho de reconocer que la libertad externa puede ser obstaculizada o reducida refleja la ambigüedad de la libertad que, en el ámbito de su ejercicio práctico, puede realizarse con los otros o encerrarse en sí misma y así negarse y debilitarse. Lo que me parece muy iluminador en el planteamiento trascendental de Fichte es que el otro nunca se puede entender como una posible negación de mi libertad, sino que la libertad del otro está unida a mi libertad y la hace posible. Y así, en la dimensión trascendental, una libertad no obstaculiza nunca a otra, pero sí puede debilitarse a sí misma no reconociendo la libertad del otro.

Finalmente, el idealismo trascendental relaciona la libertad con lo absoluto y al absoluto con la libertad. Resulta sugerente la comprensión de Dios como aquel que se manifiesta desde la libertad, la promueve y la

48 Fichte 1813, pp. 391-392.

49 Fichte 1796, p. 10.

garantiza. La acción de Dios en el mundo es siempre un acontecimiento que remite a la libertad de los hombres. El Dios de la libertad no actúa de forma «natural» o mecánica; su libertad da sentido al mundo y muestra que en la entraña de la realidad hay un principio de libertad. Es verdad que Fichte tiene muchas reservas para aplicar a Dios una condición personal.<sup>50</sup> La lógica de la libertad lleva a pensar a Dios de forma personal, como aquel que, siendo libre, vive en relación y establece relación con los hombres. Esta comprensión no personal de Dios puede ser un límite de la teología de Fichte, pero también nos advierte sobre los problemas de adjudicar a Dios una personalidad propia del ser humano.

En conclusión, el idealismo trascendental de Fichte tiene su quicio y su raíz en el hecho y en el concepto de la libertad. El pensamiento sobre el ser humano, sobre el absoluto y sobre el mundo entraña una acción de libertad. La filosofía fichteana aporta caminos e instrumentos conceptuales para pensar la realidad desde la libertad.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁLVAREZ GÓMEZ, M. 2004: *Pensamiento del ser y espera de Dios*. Salamanca: Sígueme.
- BAUMANN, P. 1990: *J. G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*. Freiburg-München: Alber.
- BAUMGARTNER, H. M. (1980), «Die Bestimmung des Absoluten. Ein Strukturvergleich der Reflexionsformen bei J. G. Fichte und Plotin», *Zeitschrift*

50 «Fichte critica el supuesto fundamental de un Dios distinto del mundo, con características propiamente humanas como personalidad, inteligencia y voluntad. En vez de ello, el Fichte tardío defiende –en continuidad con su concepción temprana de Dios como el conjunto del orden moral universal- una concepción cosmológica de Dios, que ubica lo absoluto en el mundo mismo como su principio viviente y edificante»: Zöllner 2015, p. 84. Ciertamente, es común la interpretación de que Fichte no piensa en un Dios personal, pero la descripción de su teología como «concepción cosmológica de Dios» tampoco parece correcta, porque la negación de personalidad divina no significa necesariamente que Dios no sea distinto del mundo. En todo caso, aunque la cuestión es muy compleja, quizá podría hablarse de una «comprensión moral de Dios». Como se ha expuesto en el apartado dedicado al absoluto, Fichte considera que Dios supone inteligencia y voluntad, por lo que se distingue del mundo y puede actuar moralmente (no «naturalmente» ni en la naturaleza). Lo que Günter Zöllner llama «lo absoluto», que se ubica en el mundo, no se puede identificar inmediatamente con el ser de Dios, aunque, por otra parte, la idea de un «principio vivificante» del mundo es sugerente para pensar este asunto. Hay que distinguir entre lo absoluto y el absoluto, que están, sin duda, relacionados, pero no son lo mismo. Y así, la continuidad respecto a la comprensión teológica de Fichte, de la que habla Zöllner con acierto, quizá hace más razonable interpretar su visión primera desde la expresión más madura de su pensamiento.

- für philosophische Forschung*, 34, pp. 321-342.
- BRITO, E. 2004 (1): *J. G. Fichte et la transformation du christianisme*. Leuven-Paris-Dudley: Leuven University Press-Peeters.
- BRITO, E. 2004 (2): *La théologie de Fichte*. Paris: Cerf.
- COLOMER, E. 1995: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger 2. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*. Barcelona: Herder.
- CRUZ CRUZ, J. 2003: *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto*. Pamplona: EUNSA.
- FICHTE, I. H. (Hg.). 1971: *Fichtes Werke I-XI*. Berlin: Walter de Gruyter.
- FICHTE, J. G. 1794: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, en I. H. FICHTE (Hg.). 1971: I, pp. 83-328.
- FICHTE, J. G. 1796: *Grundlage der Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, en I. H. FICHTE (Hg.). 1971: III, pp. 1-385.
- FICHTE, J. G. 1797 (1): *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, en I. H. FICHTE (Hg.). 1971: I, pp. 417-449.
- FICHTE, J. G. 1797 (2): *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, en I. H. FICHTE (Hg.). 1971: I, pp. 519-534.
- FICHTE, J. G. 1797 (3): *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, en I. H. FICHTE (Hg.). 1971: I, pp. 451-518.
- FICHTE, J. G. 1798: *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, en I. H. FICHTE (Hg.). 1971: V, pp. 175-189.
- FICHTE, J. G. 1800: *Die Bestimmung des Menschen*, en I. H. FICHTE (Hg.). 1971: II, pp. 165-319.
- FICHTE, J. G. 1801: *Darstellung der Wissenschaftslehre*, en I. H. FICHTE (Hg.). 1971: II, pp. 1-163.
- FICHTE, J. G. 1804: *Die Wissenschaftslehre*, en I. H. FICHTE (Hg.). 1971: X, pp. 87-314.
- FICHTE, J. G. 1806: *Anweisung zum seligen Leben*, en I. H. FICHTE (Hg.). 1971: V, pp. 397-580.
- FICHTE, J. G. 1812: *Die Wissenschaftslehre*, en I. H. FICHTE (Hg.). 1971: X, pp. 315-492.
- FICHTE, J. G. 1813: *Die Staatslehre*, en I. H. FICHTE (Hg.). 1971: IV, pp. 367-600.
- JANKE, W. 1970: *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter.
- LAUTEMANN, W. (1976), «Transzendentalphilosophie als Anthropologie und als Erscheinungslehre. Ein Panorama neuerer Fichte-Interpretationen», *Philosophische Rundschau*, 23, pp. 197-256.
- MANZANA, J. (1962), «El ascenso y la “determinación” del Absoluto-Dios, según Joh. Gottl. Fichte, en la primera parte de la exposición de la “Teoría de la Ciencia” de 1804», *Scriptorium victoriense*, 9, pp. 9-68. 181-244.
- MANZANA, J. 2003: *Lo absoluto necesario en la historia*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.
- MAYER, A. 1990: *Freiheit als Prinzip des Bewußtseins. Vergleichende Untersuchung zur einheitsstiftenden Funktion des Freiheitsbegriffs in den Schriften J. G. Fichtes*. Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris: Peter Lang.



- PANNENBERG, W. (1992), «Fichte und die Metaphysik des Unendlichen», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 46, pp. 348-362.
- PAREYSON, L. 1976: *Fichte. Il sistema della libertà*. Milano: Mursia.
- PHILONENKO, A. 1966: *Liberté dans la philosophie de Fichte*. Paris: Vrin.
- RIOBÓ GONZÁLEZ, M. 1988: *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*. Barcelona: Herder.
- SCHULZ, W. 1962: *Johann Gottlieb Fichte. Vernunft und Freiheit*. Pfulligen: Neske.
- STOLZENBERG, J. (2009), «Fichte heute», en W. Beierwaltes – E. Fuchs (Hgg.), *Symposion Johann Gottlieb Fichte. Herkunft und Ausstrahlung seines Denkens*. München: Bayerische Akademie der Wissenschaften-Beck, pp. 85-96.
- TILLIETTE, X. 1986: *La christologie idéaliste*. Paris: Desclée.
- TILLIETTE, X. 2003: *Fichte. La science de la liberté*. Paris: Vrin.
- TURRÓ, S. (2017), «Estudio preliminar», en J. G. Fichte, *Lecciones de filosofía aplicada. Doctrina del Estado*. Salamanca: Sígueme, pp. 9-56.
- TURRÓ, S. 2019: *Fichte: de la consciencia al absoluto*. Bogotá: Aula de Humanidades-Unisalle.
- VERWEYEN, H. (1995), «Fichtes Religionsphilosophie. Versuch eines Gesamtüberblicks», en K. Hammacher – R. Schottky – W. H. Schrader (Hgg.), *Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie 8: Religionsphilosophie*. Amsterdam-Atlanta: Brill, pp. 193-224.
- ZÖLLER, G. 2015: *Leer a Fichte*. Barcelona: Herder.

EMILIO-JOSÉ JUSTO DOMÍNGUEZ es Profesor de Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca.

*Líneas de Investigación:*

Antropología teológica, Soteriología, Concepto de libertad, Filosofía y teología de la corporalidad

*Publicaciones recientes:*

- (2020): «Vencer a la muerte. Crítica antropológica y teológica del proyecto transhumanista», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 53, pp. 65-80.
- (2020): *Después de la modernidad. La cultura posmoderna en perspectiva teológica*. Maliaño: Sal Terrae.

Correo electrónico: [ejjustodo@upsa.es](mailto:ejjustodo@upsa.es)

