

## LA SUBJETIVIDAD COMO MANIFESTACIÓN DE LO ABSOLUTO (A PROPÓSITO DE FICHTE<sup>1</sup>)

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI

In this article, the author presents the interpretation of Juan Cruz Cruz, according to whom the philosophy of subjectivity of the later Fichte succeeded in overcoming the errors of the subjective idealism of his youthful period, and which was the only part of Fichte's philosophy that Hegel knew. For this reason, following Pareyson, Dr. Cruz claims that today we are better prepared to understand the strictly logological character of Fichte's doctrine of science, understood as a science of science, which at the same time reflects on the ultimate indemonstrable principles of any reflective process of rational self-justification.

*Keywords:* Fichte, subjectivity, absolute, transcendental, reason.

La *filosofía de la subjetividad* del último Fichte ha despertado un renovado interés en numerosos autores contemporáneos por su pretensión de prolongar los planteamientos transcendentales kantianos teniendo en cuenta sus posteriores propuestas acerca de la *Crítica de la razón práctica*, la *Crítica del juicio* o el *Opus Postumum*, sin por ello dar lugar a las contradicciones internas que ya entonces se detectaron. Se le atribuye a Fichte el mérito principal de haber planteado en toda su radicalidad las condiciones de posibilidad de la articulación interna existente entre la razón teórica y práctica, así como entre las tres posibles formulaciones de juicio

---

1. J. CRUZ CRUZ, *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto*, Eunsa, Pamplona, 2003, 348 págs.

teleológico, el estético y propiamente reflexionante, con una particularidad: ahora también se trata de evitar la aparición de un subjetivismo y de un objetivismo, o cualquier posible residuo idealista o simplemente dogmático del noumeno o 'cosa en sí', como ya entonces hicieron notar Reinhold, Jacobi, Schulze o Schelling. En su lugar Fichte transformó el sentido meramente moral otorgado por Kant a las convicciones morales, a los postulados de la razón práctica y a los ideales regulativos de la razón universal, prolongando el análisis de los presupuestos transcendentales más allá de la mera referencia a un sujeto formal, siempre a merced de los condicionantes históricos de la propia época. Se justificó así el carácter verdaderamente autoconstitutivo y fundamentador de una *subjetividad transcendental*, que ahora se concibe como la más veraz *manifestación de lo absoluto* en el ámbito de la razón universal.

Para Juan Cruz Cruz la *filosofía de la subjetividad* del último Fichte logró superar los desenfocos del *idealismo subjetivo* de su época juvenil, en los que sólo se fijó Hegel. Por eso opina, siguiendo a Pareyson, que hoy día estamos en condiciones mucho mejores de comprender el carácter estrictamente *logológico* de la *doctrina de la ciencia*, entendida como una ciencia de la ciencia, que a su vez reflexiona sobre los principios últimos indemostrables de cualquier proceso reflexivo de autojustificación racional, tanto en la teoría como en la práctica. Con este fin Fichte recurrió a un principio de *evidencia* o más bien de *autoevidencia*, similar al *pienso luego existo* cartesiano, en su nueva formulación de *quiero luego existo*, o *actúo luego existo*, aunque con una diferencia: en su opinión, Fichte llevó a cabo una auténtica recuperación y profundización respecto del triple marco donde se debe situar este tipo de reflexiones especulativas últimas, a saber: 1) la diferenciación propedéutica entre los presupuestos ónticos, morales e históricos del actuar humano; 2) la ulterior demarcación entre los *objetos* representados, el *sujeto* autoconstituyente de la objetividad de estas mismas representaciones y los *cosujetos* intencionales de esta misma actuación *intersubjetiva*; y, finalmente, lo que ahora aparece como la aportación verdaderamente original de Fichte: 3) la contraposición más radical entre la naturaleza conceptual de la idea de

*mundo* efectivamente resultante, la *persona moral* responsable de esta forma autoconstituyente de actuación intersubjetiva y el fundamento *absoluto* al que se remiten de un modo ideal cualquier proceso autoconstitutivo del obrar teórico y práctico, sin afirmar este último ideal ya sólo en virtud de un simple principio regulativo o postulado moral, sino en virtud del carácter autoconstitutivo que ahora a sí misma se asigna la razón universal.

Juan Cruz Cruz no cuestiona la originalidad y necesidad de este triple nivel de análisis. En su opinión, la mayor parte de sus indudables desenfoques se deben más bien a un incorrecto planteamiento *gnóstico* de este tercer nivel, como si el carácter autoconstituyente de la subjetividad transcendental dependiera sólo de sí misma, sin necesidad de tener en cuenta también otras formas superiores de conocimiento. De este modo se originaron diversos malentendidos que acabaron afectando a los otros dos niveles de conocimiento inferior, aunque se hubieran podido evitar ambos. De todos modos ahora no se cuestiona la legitimidad de los problemas planteados por una *subjetividad transcendental* de este tipo, como desde Hegel se ha afirmado, tachando la postura de Fichte de un *idealismo subjetivo*.

Las propuestas de la filosofía de Fichte se vuelven a plantear en la filosofía contemporánea con más frecuencia de lo que parece cuando se rechazan las propuestas hegelianas, y de un modo irreflexivo se defienden este mismo tipo de posturas. Por ejemplo, es muy frecuente recurrir a la contraposición fichteana entre el *yo formal* y el *yo ideal*, mediante la que se aspira a lograr una verdad efectivamente compartida de modo universal, cuando se introduce una contraposición neopragmatista entre la *comunidad real* y la *ideal de comunicación*, o entre la descripción behaviorista y la simplemente idealizada de los *actos de habla*, sin advertir el trasfondo especulativo tan complejo en el que se insertan este tipo de presupuestos transcendentales. De ahí que una reconstrucción de las propuestas de Fichte sea un paso previo para alcanzar una *mejor comprensión* del tipo de problemas que se han terminado haciendo presentes en el pensamiento contemporáneo posterior, ya sea de un modo explícito o sobreentendido. Especialmente así ocurrió en el

debate sobre la génesis del llamado pensamiento *postmoderno* contemporáneo, tanto en sus versiones radicalizadas o moderadas, incluida la tesis del ‘giro semiótico’, del ‘giro pragmático’ o de la *transformación de la filosofía trascendental*, con la proliferación de estilos y formas a las que posteriormente ha dado lugar. Además, una localización de los posibles desenfoques fichteanos a este tercer nivel permitiría llevar a cabo una adecuada rectificación de los evidentes malentendidos producidos también en los otros dos niveles previos, como ahora se va a sugerir.

La razón última de estas discrepancias acerca del modo tan peculiar como Fichte prolongó la filosofía trascendental kantiana tiene un motivo muy claro: el modo tan radical de introducir una *diferencia última* intransitable entre los principios últimos de la filosofía clásica y los de la filosofía trascendental, atribuyéndoles un carácter en sí mismos irreconciliable, cuando hubiera sido posible encontrar una posible convergencia entre ellos. Por ejemplo, Fichte contrapone lo trascendente y lo simplemente trascendental; o establece una incompatibilidad entre la cosa ‘en sí’ irrepresentable objetivamente y la propia subjetividad autoconstitutiva de la objetividad de sus propias representaciones; o introduce una escisión entre el carácter *personal* que la filosofía clásica atribuye al Ser Supremo y el carácter *impersonal* que ahora la filosofía trascendental asigna a toda posible verdad absoluta efectivamente compartida, a pesar del carácter personal de todo posible obrar moral autoconstituyente de su propio modo de actuar, sin admitir ya una posible convergencia entre el modo trascendente y simplemente trascendental de concebir lo absoluto. La razón última de esta contraposición radica en la pretensión *gnóstica* o *racionalista* de lograr un tipo de saber filosófico plenamente autosuficiente que haga superfluo el recurso a la fe revelada, o a cualquier saber heterónimo o de naturaleza simplemente extramental, por ser incompatible con el carácter autoconstitutivo que la razón universal se asigna a sí misma, ya se trate de la ‘cosa en sí’, del alma o de Dios, problema que no suele ser habitualmente tenido en cuenta por otros intérpretes de Fichte, como Lauth, Janke o Philonenko.

Muy significativo a este respecto es la contraposición que Fichte introduce entre la teoría de las instituciones y en la filosofía de la libertad respecto de las propuestas de la filosofía griega y cristiana. Para Fichte la filosofía práctica tiene por objeto someter la naturaleza conceptual del mundo, o del no-yo, bajo los imperativos categóricos de libertad, o del propio yo, en la forma como ahora ponen de manifiesto la ética, la estética o el propio derecho. Sólo así se logrará otorgar a las diversas instituciones humanas una autorregulación adecuada, incluidas ahora también la familia y el Estado, concibiéndolas como partes de una totalidad orgánica cuyo fin último es el logro de una libertad cada vez más ilimitada, pero también mejor regulada mediante imperativos morales y leyes jurídicas coercitivas. Precisamente la filosofía griega y cristiana asignó a las instituciones sociales, ya se trate de la familia o del Estado, la capacidad apreciar las limitaciones inherentes a este tipo de regulaciones jurídicas siempre a merced de los diversos condicionamientos de tipo cultural, social o político que se acaban haciendo presentes en cualquier realización de la libertad. Sin embargo para Fichte el logro de una libertad cada vez más ilimitada exige una subordinación de todas las instituciones, especialmente la familia, a una fuerza coercitiva estatal cada vez más impersonal, mediante la imposición de una moralidad general mutuamente compartida por ser un requisito ineludible del propio incremento de una libertad moral o del logro de un yo ideal efectivamente compartido, aunque ello exija un progresivo debilitamiento o incluso desaparición de los ámbitos de autonomía personal y familiar, que sólo son tenidos en cuenta en la medida que contribuyen a la supervivencia del Estado.

En cualquier caso Fichte introdujo una *diferencia radical última* entre los principios de la filosofía trascendental y los de la filosofía griega y cristiana, dando lugar a un gran número de paradojas y contradicciones. Por eso negó el fundamento *transcendente* de los principios transcendentales de la razón universal, concibiendo la actividad autoconstitutiva inmanente de la propia razón como si fuera plenamente autosuficiente, cuando de este modo se otorgaba un valor meramente *decisionista* a la propia actividad uniform-

dora de la razón universal. También negó a la cosa 'en sí' una capacidad de alcanzar una *representación gradual objetiva* por parte de las facultades intencionales del espíritu humano, atribuyendo a la actividad teórica y práctica de la razón universal una forma de justificación cada vez más circular y solipsista. Finalmente, el carácter personal del Ser Supremo se hizo incompatible con la autonomía regulativa asignada a la persona moral, justificando las actividades estéticas, morales, jurídicas o científicas del espíritu humano en virtud de un fundamento absoluto cada vez más *impersonal*. Evidentemente en la filosofía clásica también aparecían este tipo de paradojas, pero se invertía su carácter inicialmente escéptico para darles un sentido en sí mismo edificante. En efecto, la aparición de estas paradojas se utilizaba para mostrar la necesidad de un saber superior que permitiera descubrir su oculto sentido de aquellos aparentes sinsentidos, transformando en virtuoso un planteamiento que inicialmente aparecía como radicalmente viciado. Sin embargo ahora la filosofía trascendental de Fichte ya no pudo hacer este uso edificante de este tipo de paradojas y contradicciones ya que le estaba prohibido remitirse a cualquier forma de saber superior que suponga una limitación para el carácter autoconstituyente que ahora la filosofía trascendental a sí misma se asigna.

A este respecto Juan Cruz Cruz sugiere a lo largo de la monografía diversas prolongaciones de algunas propuestas parciales de la filosofía clásica para aplicarlas a la resolución de este nuevo tipo de problemas. Por ejemplo, se recurre a la articulación clásica entre el uso metafísico y el estrictamente lógico de los primeros principios indemostrables de la propia razón natural para justificar de este modo una separación entre el alcance verdaderamente *transcendente* y el meramente *formal* o *metodológico*, o simplemente trascendental otorgado a este tipo de principios, sin por ello considerar incompatibles ambos puntos de vista. De igual modo también se recurre a la articulación entre las llamadas primeras y segundas intenciones de los entes de razón para poner de manifiesto como en ningún caso el reconocimiento del carácter autoconstituyente de este tipo de *subjetividad trascendental* debe ser un obstáculo para afirmar su posible dependencia respecto de su

posible significado ontológico, metafísico o simplemente teológico, siempre que se justifique la superioridad de esta forma de conocimiento. Finalmente, se hace notar el carácter *analógico* de la noción de persona tanto respecto del hombre como de Dios, sin necesidad de tomar como analogado principal lo que simplemente se debe afirmar como un analogado secundario de atribución participativa meramente extrínseca, como ahora ocurre en el caso de la persona humana.

Según Juan Cruz Cruz, Fichte tuvo una visión sesgada y parcial de la filosofía clásica sin poder apreciar su propia capacidad de autosuficiencia respecto de la especulación teórica, sin por ello dar lugar a las paradojas tan contraproducentes que se terminaron haciendo presentes en los planteamientos fichteanos. En su opinión, la filosofía clásica introdujo una relación de subalternación entre los diversos saberes otorgándoles un grado de validez específica, según tengan por objeto los entes de razón, o los principios ontológicos o estrictamente metafísicos de los seres naturales. Al menos así sucedió con la propia construcción conceptual de una idea de mundo, de yo, de una comunidad de sujetos racionales, o del propio Dios, sin poderlas ya confundir con la realidad a la que todos estos conceptos se remiten. En la misma medida que la construcción de estas nociones puede generar conflictos o paradojas la filosofía clásica también recurrió a diversas formas de sabiduría superior, incluida la teológica, a fin de proponer un diverso uso intencional de estas mismas nociones, sin pretender desvincular su pretendida autonomía y autosuficiencia metodológica de los presupuestos ontológicos, metafísicos y teológicos de los que dependen. En cualquier caso ahora se reconoce que Fichte prolongó el proyecto kantiano tratando de superar sus propias insuficiencias con propuestas en sí mismas legítimas. Sin embargo Fichte siguió una vía equivocada, que le impidió apreciar las virtualidades que en su caso hubiera tenido la aceptación de una *transcendencia* de tipo ontológico, de una *intencionalidad* de tipo lógico y de una noción de *analogía* de tipo metafísico a fin de dar una respuesta más edificante a las insuficiencias que el mismo advirtió en el kantismo.

Para alcanzar estas conclusiones la monografía se divide en nueve capítulos y en tres partes. En la primera parte, *subjetividad y objetividad*, se reconstruye *la génesis de un saber* verdaderamente objetivo a partir de la primera actividad originaria de la *subjetividad transcendental*, como en este caso sucede con el reconocimiento del 'yo quiero' o el 'yo actuo' fichteano. A partir de aquí se contraponen el 'yo formal' intersubjetivamente condicionado y el 'yo ideal' donde ya comparece una noción de verdad verdaderamente compartida, que ahora se afirma como presupuesto transcendental de la objetividad y de la subjetividad, así como de la articulación recíproca existente entre ambas. También se comprueba como este mismo esquema transcendental se hace presente en los distintos *hechos de conciencia*, tanto externa como interna, e incluso en la justificación de los diversos *principios y categorías* del entendimiento, tanto en su formulación teórica como práctica, así como en su justificación meramente intersubjetiva.

En la segunda parte, *subjetividad y absolutividad*, se analiza la contraposición que *la Doctrina de la ciencia* establece entre dos puntos de vista contrapuestos acerca de la propia conciencia: el punto de vista *dogmático* que reconoce el carácter incognoscible de la *existencia* extramental del *ser* de los entes en sí mismos considerados, o la llamada cosa en sí, aunque le sigue atribuyendo una primacía en el propio proceso del conocimiento. Y por otro lado, el punto de vista *crítico* que admite la existencia meramente fenoménica de estas mismas representaciones en cuanto de hecho están disponibles para los diversos usos teóricos y prácticos de la propia razón universal, sin admitir ya una referencia a una realidad extramental en sí misma incognoscible. Hasta el punto que ahora se les atribuye a estas representaciones un carácter autoconstituyente mutuamente compartido y plenamente objetivo por referencia a un punto de vista *transcendental* aún más alto que está implícito en este mismo punto de partida. En cualquier caso la constatación de este hecho se afirma como un punto de partida privilegiado para el *acceso al absoluto* y a una *verdad ideal* verdaderamente universal, así como para constatar la *presencia del absoluto* en cualquier representación intencional de la que la razón pueda hacerse res-



ponsable de su propia constitución interna, como ahora sucede en tres casos paradigmáticos: 1) la conciencia común del pueblo acrítico, incapaz de apreciar el carácter autoconstituyente de la cultura en general, aunque sea su primer beneficiario; 2) el talento creador del genio innovador, capaz de instaurar un nuevo orden autoconstituyente en el arte y en la cultura en general, aunque sin necesidad de recurrir a regularidades de tipo conceptual; y, finalmente, 3) la conciencia crítica del filósofo transcendental y del científico en general, que sabe apreciar la *presencia del absoluto* tras el carácter autoconstituyente que la razón universal atribuye a sus propias configuraciones de tipo teórico y práctico.

En la tercera parte, *subjetividad e intersubjetividad*, se analizan los presupuestos transcendentales del uso moral e histórico de la razón teórica y práctica, en la medida que ambas pueden llegar a configurar unas pautas de *intersubjetividad lograda*, como se pone especialmente de manifiesto en dos instituciones: la familia y el Estado. Ambas se conciben como una micro y una macroinstitución que hace posible la vida colectiva en común y el logro de una verdad verdaderamente compartida. Por ello se les asigna una capacidad autoregulatoria plena, tanto para constituirse como para disolverse, en razón de la naturaleza *extramoral* o *intramoral* de las metas que persiguen. Por ejemplo a la familia se le asigna una finalidad meramente biológica, pudiendo disolverse cuando el logro de esta meta se hace imposible. En cambio el Estado persigue el logro de otros fines estrictamente espirituales de tipo jurídico, económico, cultural, nacional, educativo y religioso, sin que ya sea posible encontrarle sustituto para una conciencia verdaderamente moral. Por su parte la *conciencia histórica* aparece como consecuencia de la evolución del Estado hacia formas de configuración intersubjetiva cada vez más interdependientes en su propio proceso de autoconstitución interna, con la aparición de una paradoja: a medida que la configuración del Estado se autorregula de forma más interdependiente disminuye el grado de autonomía personal en beneficio de una conciencia colectiva con una fuerza coercitiva cada vez más anuladora de la autonomía individual de los ciudadanos. Al menos así ha sucedido en el paso de los pueblos salvajes a

los civilizados, como también volverá a suceder en el paso del individualismo egoísta burgués a las colectividades organizativas de un futuro próximo, mediante un proceso siempre abierto a nuevas innovaciones geniales cada vez más libres y autorreguladas, pero también más coercitivas y autoritarias. Finalmente, el problema de la *muerte y supervivencia* permite abordar las complejas relaciones que Fichte estableció entre el 'yo formal', o históricamente condicionado, y el futuro 'yo ideal', ya se aborde desde un punto estrictamente metafísico, referido al momento inmediatamente posterior a la muerte, o simplemente ético, referido al posible sentido que para nosotros puede llegar a tener el tránsito de las diversas generaciones, incluida la nuestra. En principio Fichte está abierto a todas las posibilidades, pero parece inclinarse por una *autorrenuncia ética* a la propia inmortalidad personal en beneficio de una simple supervivencia colectiva anónima, reproduciendo a nivel individual lo que también acabará sucediendo a nivel colectivo.

Para concluir, una doble reflexión crítica. Por un lado, las propuestas de Fichte ya fueron muy provocativas en su propia época, aunque posteriormente lo han seguido siendo aún más. No en vano la contraposición fichteana entre el 'yo formal' condicionado históricamente y el futuro 'yo ideal', recuerda a la distinción que los defensores del 'giro lingüístico' o pragmático' o de la autodenominada 'transformación de la filosofía' transcendental establecen entre una doble comunidad *real* y a la vez *ideal* de comunicación, o entre el punto de vista behaviorista e idealizado de los 'actos habla' ideal. Este tipo de propuestas siempre pretenden iniciar un tipo de reflexión transcendental sobre el tipo de presupuestos implícitos en este mismo punto de partida, al modo ahora propuesto por Fichte, aunque lógicamente la forma de justificarla sea muy distinta. Es cierto que en estos casos hay una voluntad explícita de disolver los problemas originados por la *subjetividad transcendental* mediante el recurso a una intersubjetividad lingüísticamente compartida, aunque después de lo ahora visto habría que plantearse si realmente se trata de un buen sustituto, o más bien se agravan aún más los problemas, debido a la actitud tan irreflexiva que ahora se fomenta. De hecho la filosofía postmoderna ha incrementado

aún más el *déficit antropológico* del que habitualmente adolecen este tipo de propuestas sin atreverse a abordar los problemas que ahora genera una *subjetividad transcendental* de este tipo.

Por otro lado el *postmodernismo contemporáneo* ha puesto el dedo en la llaga al hacer notar que en ningún caso un *absoluto impersonal* y a la vez *autoconstituido* por nosotros mismos de un modo *logocéntrico* puede aportar una respuesta satisfactoria a los acuciantes problemas que desde Kant sigue arrastrando la *filosofía transcendental*. Evidentemente el postmodernismo tampoco aporta ninguna solución verdaderamente edificante a estos problemas, dado que tampoco comparte una prolongación de los planteamientos clásicos en el sentido ahora indicado. Más bien ha radicalizado todavía más las exigencias *gnósticas* de la filosofía transcendental postulando una eliminación completa de los *restos no racionalizados* de filosofía cristiana que aún perduran en este tipo de planteamientos *logocéntricos*, llegando incluso a asumir una posible ‘muerte del sujeto’ transcendental, así como una total eliminación de la noción de persona, poniendo en su lugar una *racionalidad desconstruccionista* movida a su vez por condicionantes externos cada vez más anónimos e impersonales.

En este sentido las propuestas que ahora se formulan se sitúan en una óptica muy distinta: no se trata de resolver el problema de la *subjetividad transcendental* mediante una formulación técnicamente aún más sofisticada del problema de la *intersubjetividad lingüística* o meramente *cultural*, como suele ser habitual en los críticos de la postmodernidad radicalizada. Se trata más bien de buscar una nueva reformulación del problema del *absoluto* y de la *fundamentación del saber* desde una postura abierta a los planteamientos clásicos, sin negar por ello la legitimidad del tipo de problemas planteados por la *filosofía transcendental*, ya sea en su versión kantiana, fichteana o postmoderna. Evidentemente la presente monografía no se ha propuesto una resolución detallada de

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI

todos estos problemas, pero al menos localiza los principios que deben permitir su resolución.

Carlos Ortiz de Landázuri  
Universidad de Navarra  
Departamento Filosofía  
E-31080 Pamplona  
cortiz@unav.es