

# ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año XI

1985

Núm. 22

## ÍNDICE

	<u>Pág.</u>
Ramón Arnau: <b>Ética y dogma en la "Iglesia de comunión"</b> ... ..	177
Carlos Elorriaga: <b>Modos de hacer teología y sistematización teológica</b> ... ..	195
Antonio Benlloch Poveda: <b>Nuevas perspectivas del Derecho de la Iglesia ante la cultura del ocio</b> ... ..	225
Manuel Ramos Valera: <b>La revisión fich-teana de la filosofía de Kant</b> ... ..	241
Luis José López Ortiz: <b>Reflexiones sobre el pensamiento moral y religioso de León Tolstoi</b> ... ..	297
Nota: Vicente Vilar: <b>Los estudios de Antiguo Testamento en España en nuestro tiempo</b> ... ..	313
Recensiones ... ..	327
Actividades ... ..	339

FACULTAD DE TEOLOGÍA  
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA  
Sección Diócesis

# LA REVISIÓN FICHTEANA DE LA FILOSOFÍA DE KANT\*

Por Manuel Ramos Valera

## I. INTRODUCCIÓN

La exegética filosófica está generalmente de acuerdo en situar el origen de la especulación de Fichte en las doctrinas del Kant crítico. Ello ha dado lugar a una proliferación de estudios sobre el significado del pensamiento fichteano en relación con el idealismo trascendental. Para unos intérpretes, la filosofía de Fichte constituye el desarrollo natural y obligado de las tesis centrales del pensador de Königsberg.<sup>1</sup> Para otros, los problemas a que da respuesta el idealismo fichteano significan el fracaso de la *Crítica* para solucionar los grandes temas que ella misma había suscitado.<sup>2</sup> Algunos piensan que la *Doctrina de la ciencia* prepara ya los grandes lineamientos dentro de los cuales se moverá la obra hegeliana.<sup>3</sup> Un cuarto grupo de especialistas mantiene que la doctrina fichteana, lejos de ser el preámbulo del idealismo absoluto, contiene una crítica "avant la lettre" del sistema hegeliano.<sup>4</sup> No faltan tampoco aquellos que

---

\* Cita a Kant según la edición de la Akademie. Abreviaturas: *Crítica de la Razón pura*: KrV. *Crítica de la Razón práctica*: KpV.

A Fichte lo cito por la *Fichtes Werke*, edición preparada por I. H. Fichte editada en Walter de Gruyter. Berlín, 1971. La primera vez utilizo el título de la obra completo en alemán, el tomo y la página. En sucesivas citas sólo utilizo las primeras palabras de la obra, el tomo y la página.

Para intérpretes utilizo la referencia completa la primera vez que cito. En posteriores citas sólo utilizo las primeras palabras de la obra y la página.

Todas las referencias van acompañadas de la paginación de la versión castellana, si esta existe.

<sup>1</sup> X. Leon, *Fichte et son temps*. 3 vols., Paris Armand Colin, 1954. N. Hartmann, *La filosofía del idealismo alemán*, Buenos Aires, Sudamericana, 1960. B. Navarro, *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, México, U.N.A.M. F.C.E., 1975.

<sup>2</sup> Philonenko, A., *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1976.

<sup>3</sup> Kroner, R., *Von Kant bis Hegel*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1961.

<sup>4</sup> Pareyson, L., *Fichte. Il sistema della libertà*, Milano, Mursia, 1976.

ven en las teorías de Fichte, para decirlo con una frase del Hegel de la *Fenomenología del Espíritu*, “la noche en que todos los gatos son pardos”, empleada por éste contra el filósofo romántico por excelencia: Schelling.<sup>5</sup> Por todo ello se puede decir, con un estudioso francés, que existe, en relación con el significado de la *Wissenschaftslehre*, un “insuperable conflicto de interpretaciones”.<sup>6</sup>

En este artículo no voy a ofrecer una discusión de las interpretaciones más usuales en torno al estatus y significado de la filosofía de Fichte, sino simplemente a estudiar, mediante ciertos textos significativos, el valor de la afirmación fichteana de que su filosofía no es otra que la kantiana bien entendida. Por ello, la discusión con otros intérpretes no será central, sino sólo en función de la temática que abordaré en este trabajo. Queda, pues, como objetivo fundamental de este trabajo el de clarificar, en la medida de lo posible, la relación entre el pensamiento de Fichte y el de Kant a la vista de la propia interpretación que del idealismo trascendental hace el autor de la *Doctrina de la ciencia*.

Parto de la idea de que entre Kant y Fichte hay una fuerte relación. Tal afirmación hace posible un estudio como éste. Negar tal cosa sería rechazar la evidencia en este sentido que supone la continua referencia a la figura y obra de Kant por parte de Fichte, y la misma demostración que el filósofo de Rammeneau lleva a cabo en la *Segunda Introducción a la Doctrina de la ciencia* para apoyar su afirmación de que la filosofía kantiana y la suya propia enseñan el mismo idealismo. Por lo demás, de todos son conocidos la admiración que el autor de la *Wissenschaftslehre* siente por Kant desde muy pronto y el impacto que su pensamiento le produce, de tal modo que manifiesta, desde entonces, convertirse en su más fiel continuador y divulgador: “Una ocasión, debida aparentemente a un azar, ha hecho que me haya dado por entero al estudio de la filosofía de Kant, una filosofía que dirige la imaginación que, en mí, ha sido siempre muy fuerte, que da al entendimiento la preponderancia sobre ella, y que eleva de manera increíble el espíritu entero por encima de las cosas terrestres. Yo he abrazado una Moral más noble y, en lugar de ocuparme de cosas exteriores, me ocupo más de mí mismo; esto me ha dado un reposo no conocido aún por mí; a pesar de una situación material azarosa, he vivido mis días más felices. Yo consagraré a esta filosofía algunos años de mi vida, y todo lo que yo escriba, al menos por

---

<sup>5</sup> Gelpke, *Fichte und die Gedankenwelt des Sturm und Drang*. Cf. Philonenko, *La liberté humaine*.

<sup>6</sup> Druet, P. P., “La première philosophie de Fichte et ses ambiguïtés”, *Revue Philosophique de Louvain*, 20 (1975), pp. 643-657.

muchos años, girará en torno a ella".<sup>7</sup> Algo más tarde, en 1794, Fichte está "íntimamente convencido de que ningún entendimiento humano puede avanzar más allá del límite en el que Kant se detuvo, especialmente en su *Crítica del Juicio*, el cual él, sin embargo, nunca nos determinó ni señaló como último límite del saber finito. Él sabe que nunca podrá decir algo a lo que Kant no haya ya apuntado, inmediata o mediata, clara u oscuramente".<sup>8</sup> Negar, por tanto, que en el origen de la especulación fichteana se encuentra Kant, es negar lo que es incuestionable.

Pero también sería faltar a la evidencia el olvidar que Fichte mantiene, con respecto al autor de la *Crítica de la Razón pura*, una actitud menos positiva o crítica. Tal actitud aparece no sólo en la exposición de la *Doctrina de la ciencia* de 1804, donde Fichte marca ya límites muy definidos entre ambas doctrinas, sino ya en la temprana *Recension des Aenesidemus* (1792), en la que Fichte pone las primeras bases del "sistema para la construcción del cual Kant ha aportado todos los materiales, dado que no podría edificarlo él mismo".<sup>9</sup> Posteriormente, el *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia* (1794) asimila a Kant a la posición filosófica, todavía insuficiente, del realismo cuantitativo.<sup>10</sup> El *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre mit Rücksicht auf das theoretische Vermögen* (1795) habla de que sólo tiene sentido la *Crítica de la Razón pura* una vez dicho lo que se expresa en el *Grundriss*. La misma *Segunda Introducción a la Doctrina de la ciencia* (1797) donde, en principio, Fichte intenta demostrar la identidad básica entre la *Crítica* y la *Wissenschaftslehre*, es, ante todo, la manifestación de que el idealismo kantiano sólo es coherente si se entiende fichteantemente. El *Prefacio anticipado de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia* (1800) habla de la ruptura del pensamiento crítico con el tradicional, al considerar aquél la filosofía como conocimiento no ya por conceptos, sino por intuiciones, ruptura que, estando "in nuce" en la *Crítica*, Kant no llevó a término.<sup>11</sup> Por fin, los *Aforismos sobre la esencia de la filosofía como ciencia* (1804) hablan de un Kant que, a pesar de su búsqueda, no culminó

<sup>7</sup> Fichtes Leben I, i. 3. Carta a J. Rahn 5 sep. 1790, pp. 81-2. Cf. Leon, *Fichte*, pp. 86-7.

<sup>8</sup> Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, I, p. 130; v.c. *Sobre el concepto de Doctrina de la ciencia*, México, U.N.A.M., 1963, pp. 10-11.

<sup>9</sup> Fichte, *Recension des Aenesidemus*, I, 15. (Versión francesa en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3 (1973), p. 375.)

<sup>10</sup> Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, I, pp. 185-6, v.c. Buenos Aires, Aguilar, 1975, pp. 75 ss.

<sup>11</sup> Fichte, *Prefacio anticipado de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia*, México, U.N.A.M., 1963, p. 72.

la unidad absoluta, al fundarse parcialmente su filosofía sobre datos empíricos.<sup>12</sup>

Por todo lo anterior, tan absurdo sería negar la influencia kantiana en la filosofía de Fichte, como pretender que ésta es esencialmente idéntica a la doctrina de Kant o, de otra manera, que ella es la salida obligada y necesaria de la *Crítica*. Si, como se ve, la adhesión de Fichte al pensamiento kantiano no fue nunca sin restricciones, es preciso no dejarse llevar alegremente por las afirmaciones fichteanas dirigidas a manifestar que su filosofía es el kantismo bien entendido, sino, antes bien, estudiar el alcance exacto de las mismas.

Sin duda, las manifestaciones del autor de la *Wissenschaftslehre* tendentes a mostrar la identidad fundamental de su pensamiento con el de Kant, encierran una interpretación previa por parte de Fichte del mismo Idealismo Trascendental formulado por el filósofo de Königsberg. Por tanto, la exactitud o inexactitud de tal interpretación constituye un índice de primer orden para, primeramente, descubrir cuál es el “Idealismo Trascendental” que Fichte pretende culminar por medio de su *Doctrina de la ciencia* y, en segundo lugar —como consecuencia de lo anterior—, para poder decidir sobre la fidelidad de Fichte en relación con el espíritu y la letra de la doctrina kantiana. En definitiva, el alcance de la interpretación fichteana del Idealismo Trascendental de Kant es un criterio decisivo para esclarecer el kantismo de Fichte. Y a este respecto tenemos a nuestro alcance un texto importantísimo: la *Segunda Introducción a la Doctrina de la ciencia* (1797). Esta obra constituye una pieza fundamental para un estudio como éste, que pretende introducir cierta luz en la polémica sobre la relación entre la *Crítica* y la *Doctrina de la ciencia*. En ella Fichte, ante las críticas que recibe por parte de “reputados seguidores de Kant” en el sentido de que la *Wissenschaftslehre* ha abandonado el marco crítico, ofrece una demostración completa del kantismo de su pensamiento. Para ello presenta los planteamientos centrales de su propia doctrina y de la de Kant para hacerlos idénticos o, cuando menos, esencialmente coincidentes. De su éxito o fracaso en demostrar tal coincidencia va a depender mi visión del kantismo de Fichte, visión que, por otra parte, sólo pretende fundamentarse en los propios textos de ambos filósofos, sin adherirse, por principio, a las interpretaciones más famosas o modernas al uso.

---

<sup>12</sup> Fichte, *Aforismos sobre la esencia de la filosofía como ciencia*, México, U.N.A.M., 1963, p. 83.

II. LA INTERPRETACIÓN FICHTEANA DEL IDEALISMO  
TRASCENDENTAL DE KANT

Fichte parte en su *Segunda Introducción a la Doctrina de la ciencia* de la afirmación de que él no busca, por lo que se refiere a las tesis y desarrollos de su teoría, amparo bajo ninguna autoridad. Para el autor de la *Wissenschaftslehre*, decir que su filosofía concuerda plenamente con la kantiana y que no es otra que la kantiana bien entendida, es mostrar algo que es evidente.<sup>13</sup> Pero, para no quedarse en meras afirmaciones, debe dar la prueba de que su filosofía es, en efecto, kantiana; y debe dar tal prueba, pues son muchas las críticas que su doctrina está recibiendo precisamente por haber abandonado el marco crítico. Por ello, ante las declaraciones en contra de la *Doctrina de la ciencia*, debe demostrar la verdad de sus afirmaciones, máxime cuando ya se está diciendo que el mismo Kant, en privado, desaprueba el intento fichteano: "Herr Forberg, a quien la Allgemeine Literatur Zeitung, la Salzburger Literatur Zeitung, etc., llaman el autor de los *Fragmentos de mis papeles* (Jena, 1796), puede asegurar de la mejor fuente (probablemente de una carta de Kant a él) que Kant es de la opinión de que mi sistema es totalmente distinto del kantiano. A mí, la verdad, me ha resultado imposible saber de la mejor fuente o de cualquier otra la opinión de Kant sobre la *Doctrina de la ciencia*. También estoy muy lejos de pedir al venerable anciano, que ha pagado verdaderamente su puesto en este mundo, que profundice en una serie de ideas totalmente nuevas, para él totalmente extrañas y totalmente distintas de su manera, meramente para que pronuncie un juicio que, sin duda alguna, el tiempo pronunciará sin él; y que Kant no suele juzgar lo que no ha leído, lo sé harto bien. Empero, debo en justicia creer a Herr Forberg hasta que yo pueda probar lo contrario. Es posible, pues, que Kant haya manifestado una opinión semejante. Pero la cuestión es, entonces, si ha hablado de la *Doctrina de la ciencia* realmente leída y realmente entendida o de los aventurados engendros que le plugo al crítico exponer bajo el nombre de *Doctrina de la ciencia* en los 'Philosophischen Annalen'. 'Annalen' que, como su editor sabe,

---

<sup>13</sup> Sobre tal afirmación se pronuncia X. Leon "Pero afirmando que su sistema no era otro que el kantiano, es decir, que expresaba la misma concepción de las cosas (aunque en su marcha fue absolutamente independiente de la exposición kantiana), Fichte no pretendía esconderse detrás de la autoridad de un gran nombre o buscar en su doctrina un apoyo fuera de ella misma; él se limitaba a decir la verdad, a hacer acto de justicia". (*Fichte...*, vol. I, pp. 422-3.)

ha llamado la atención sobre los puntos flacos de la *Doctrina de la ciencia*".<sup>14</sup>

Fichte, según declara, no quiere ser considerado por más de lo que es en realidad, ni que se le atribuya un mérito que no tiene. Por eso, para hacer callar a los que le critican, tiene "pues que acceder a dar la prueba con tanta frecuencia pedida, y aprovecho, por ende, la oportunidad que aquí se me ofrece".<sup>15</sup>

## 1. EL YO. EL PRINCIPIO DEL SISTEMA FILOSÓFICO

### 1.1. *La intuición intelectual y la apercepción pura*

La noción de "intuición intelectual" (intellectuelle Anschauung) es, junto a la de "poner" (setzen), central en la doctrina de Fichte. Fundamentalmente caracteriza el acto mediante el cual se descubre el Yo como principio de toda filosofía, pues, según él, constituye "la única posición sólida de toda filosofía" (der einzige feste Standpunct für alle Philosophie).<sup>16</sup> La *Doctrina de la ciencia*, en consecuencia, parte de una intuición intelectual: la de la absoluta espontaneidad del Yo (der absoluten Selbstthätigkeit des Ich).<sup>17</sup>

Ahora bien —y esto lo reconoce el propio Fichte—, Kant contra nada se ha declarado más resueltamente, más decididamente que contra la afirmación, precisamente, de una facultad de la intuición intelectual: "Esta declaración se halla tan fundada en la esencia de la filosofía kantiana, que Kant... todavía en uno de sus más recientes escritos ('Sobre el tono de distinción en filosofía', *Berlinische Monatschrift* de mayo de 1796), la repite con igual rigor. De la vana ilusión de una intuición intelectual deriva ese tono de la filosofía que menosprecia todo trabajo, y en general los más incurables delirios".<sup>18</sup>

Parece, pues, absurdo —según esto— montar un sistema filosófico sobre aquello que más resueltamente Kant ha criticado, si se pretende —como es el caso— construir un sistema crítico. Pero, para Fichte, "antes de construir sobre este argumento, hubiera debido indagarse si por acaso no se expresan en ambos sistemas con la misma palabra conceptos totalmente diversos".<sup>19</sup> Por eso intentará mostrar que lo que Kant llama "in-

<sup>14</sup> Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, I, p. 469 n. v.c. Revista de Occidente, Madrid, pp. 90-91.

<sup>15</sup> *Zweite Einleitung*, I, p. 471 v.c., p. 93.

<sup>16</sup> *Zweite Einleitung*, I, p. 466 v.c., pp. 85-6.

<sup>17</sup> *Zweite Einleitung*, I, p. 471 v.v., p. 93.

<sup>18</sup> *Zweite Einleitung*, I, p. 471 v.c., pp. 93-4.

<sup>19</sup> *Zweite Einleitung*, I, p. 471 v.c., p. 94.

tuición intelectual” no es lo que la *Wissenschaftslehre* entiende por esa expresión: “En la terminología kantiana va toda intuición hacia un ser (un ser puesto, un estar). Una intuición intelectual sería, según esto, la conciencia inmediata de un ser no sensible, la conciencia inmediata de la cosa en sí por medio del concepto (ein Erschaffen des Dinges an sich durch den Begriff)”.<sup>20</sup> Pero una intuición intelectual de este tipo no es la que mantiene la *Wissenschaftslehre*. Así dice Fichte: “El sistema kantiano puede haber necesitado, dada la marcha emprendida, mantener de este modo lejos de sí la cosa en sí. La *Doctrina de la ciencia* la ha dejado a un lado de otro modo. Sabe que es la más completa retorsión de la razón, que es un concepto puramente irracional. Todo ser es para ella necesariamente sensible, pues ella deduce el concepto entero exclusivamente de la forma de la sensibilidad; y se está en ella perfectamente asegurado contra la afirmación de un medio de relación con esta cosa. La intuición intelectual en el sentido kantiano es para ella un absurdo que nos desaparece de entre las manos cuando se le quiere pensar y que en general no es digno de nombre”.<sup>21</sup> En el mismo sentido se pronuncia Fichte en la *Wissenschaftslehre Nova Methodo* (1798): “Yo me pongo como ponente —esta es la intuición—, yo me represento como representante, yo actúo y soy consciente de mi actuación. Esta es una y la misma cosa. El objeto de mi representación (*Vorstellung*) no es ningún componente de mi representación, sino que toda representación procede del Yo. Hay una identidad del ponente y del opuesto. Esta identidad es absoluta y hace posible todo representar. El Yo se pone absolutamente, sin mediación. Es igualmente sujeto y objeto. Sólo por este ponerse a sí mismo deviene él Yo; éste no es antes sustancia, sino que el ponerse a sí mismo como ponente es su ser; consiguientemente, es consciente de sí mismo inmediatamente. Una vez que nosotros sabemos esto, se pregunta uno, cómo lo hemos encontrado. Claramente nosotros intuimos la intuición del Yo actuante en sí; una tal intuición es intelectual. Esto no contradice, sin embargo, el sistema kantiano. Kant negó sólo una intuición sensible intelectual y con razón; pero la intuición del Yo no es algo fijo, sino activo. Kant no reflexionó en su sistema sobre esta manera de intuición intelectual, pero el resultado, a saber, que nuestras representaciones son productos de nuestro espíritu espontáneo, el resultado de esta intuición intelectual lo tiene Kant en su sistema”.<sup>22</sup>

Dada la gran importancia que esta noción fichteana tiene dentro de la *Doctrina de la ciencia*, los intérpretes han abundado en ella desde muy

<sup>20</sup> *Zweite Einleitung*, I, pp. 471-2; v.c., p. 94.

<sup>21</sup> *Zweite Einleitung*, I, p. 472; v.c., p. 94.

<sup>22</sup> Fichte, *Wissenschaftslehre 1798 Nova Methodo*, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Herausgegeben von R. Lauth und H. Gliwitsky, Kollegenschriften Band. Vol. II. Ed. Fromman Verlag, Stuttgart, 1978, pp. 31-2.

diversas perspectivas, extrayendo consecuencias distintas entre sí.<sup>23</sup> Pienso, por mi parte, que esta noción, tal y como es caracterizada por Fichte, probablemente sea inobjetable desde el punto de vista crítico. Puede, pues, tener razón al decir que esta noción, para él, no tiene nada que ver con la que Kant ha atacado en la *Crítica de la Razón pura*. Ciertamente, la “intuición intelectual” fichteana no va a un ser, sino a un actuar<sup>24</sup> y, por ello, no parece que se esté defendiendo la posibilidad de una conciencia inmediata de un ser no sensible, posibilidad que es negada radicalmente en la *Estética* y en la *Analítica* de la primera *Crítica* kantiana. Una amplia línea de interpretación se ha manifestado en este sentido, esto es, en el de la coherencia de la “intuición intelectual” fichteana con el kantismo. Desde esta perspectiva, con esta noción no se reivindica que intuyamos el Yo puro como sustancia espiritual o entidad que tras-

---

<sup>23</sup> Para Kroner lejos de permitir comprender en qué sentido el intento tan claramente definido en la segunda *Lección sobre el Destino del Sabio* puede ser realizado, la noción de intuición intelectual parece más bien susceptible de justificar el idealismo de la mónada y el realismo monadológico (*Von Kant*). Para Spranger, la “intuición intelectual” debe ser referida en primer lugar a la problemática teórica: ella constituye la respuesta fichteana a las difíciles cuestiones concernientes al conocimiento que han puesto los predecesores de Fichte: Hume, Kant, Enesidemo, Reinhold, Maimon. Se trata sobre todo de una respuesta práctica a un problema teórico. (*Bestimmung des Menschen*. PHB, 1934, pp. 169-173.) En M. Gueroult, la intuición intelectual, acto por el cual la conciencia se capta a ella misma absolutamente, parece más bien prohibir toda superación del “Cogito” que para fundar la relación de la conciencia con el mundo, con el otro, en fin, con el ideal que comparte con otras conciencias (*L'Évolution et la Structure de la Doctrine de la Science*, vol. I. Strasburgo, 1930, p. 341). Por fin, para Gelpke, la intuición intelectual arruina la misma doctrina del conocimiento; principio de la conciencia ella parece inconciliable con la afirmación de un mundo, es decir, de una realidad extraña a la conciencia (*Fichte und die Gedankenwelt*, pp. 119 s.).

<sup>24</sup> Así lo ve E. Cassirer para quien “la intuición intelectual” no es nunca, para Fichte, con arreglo a su concepción fundamental, la intuición de un ser, sino la de un hacer. No nos habla, por tanto, de cosas y relaciones de cosas, sino que se limita a reunir en torno a un punto de unidad lo que se contiene en el acto mismo del saber en cuanto tal. Por consiguiente, cualesquiera que sean las deducciones que más tarde puedan sacarse de ella, esta “intuición intelectual” se concibe aquí, evidentemente, en cuanto a su sentido y a su origen, simplemente como un determinado carácter inherente a todo conocimiento válido como tal y demostrable en él.

En efecto, todo saber, aunque por su materia se refiera a algo concreto y particular, entraña por su forma una pretensión de duración y de reiterabilidad. No se adhiere inseparablemente al momento particular, al caso concreto, sino que se eleva por encima de él, afirmando una validez independiente de él y más general.

Esa mirada, gracias a la cual, aun pisando sobre lo dado, podemos remontarnos por encima de ello a una nueva esfera de comprensión, es la que, según Fichte, da su sentido y su naturaleza propia a la “intuición intelectual” (*El problema del conocimiento*, IV, FCE, 1974, pp. 175-6).

cienda la conciencia, sino que se mantiene sencillamente que es una actividad dentro de la conciencia que se revela a sí misma por la reflexión; <sup>25</sup> con ella Fichte no entenderá la intuición de una cosa en sí, de una realidad absoluta, que Kant había declarado inaccesible, y que Fichte no pretende restaurar de ninguna manera, sino que expresa el resultado del descubrimiento del acto de vuelta de sí donde el Yo, el sujeto, se revela como autonomía. Se trata del acto en virtud del cual el espíritu se pone como espíritu, afirma su interioridad, la vuelta sobre sí de su productividad; es la forma misma de la causalidad inteligible, de la pura autonomía. <sup>26</sup> De esta manera, lo que Kant llamó intuición intelectual y con razón rechazaba desde el comienzo, es para Fichte un absurdo e “indigno de nombre alguno”, así como su presunto objeto, la cosa en sí. Pero una vez que se está suficientemente a cubierto del sentido de la intuición intelectual prohibido por Kant, queda otra vez libre el concepto de ésta para determinar aquel mismo acto de conciencia que existe de un modo comprobable y que se aplica legítimamente a este acto como autointuición del intelecto. <sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Para F. Copleston: “Al menos a primera vista, Fichte parece contradecir la negativa de Kant a la facultad de intuición intelectual de la mente humana [...]. La *Teoría de la ciencia* no afirma, en realidad, lo que Kant niega. En ella no se reivindica que intuyamos el Yo puro como sustancia espiritual, o entidad que trasciende la conciencia, sino, sencillamente, se dice que es una actividad dentro de la conciencia que se revela a sí misma por la reflexión. Por otra parte, la doctrina de Kant sobre la aperccepción pura admite, en cierto modo, la intuición intelectual y Fichte apunta que es fácil señalar el lugar desde el que Kant hubiera podido admitir esta intuición. Afirmaba que somos conscientes de un imperativo categórico; pero si hubiese considerado detenidamente este asunto, tendría que haber visto que esta conciencia implica la intuición intelectual del yo puro como actividad”. (*Historia de la Filosofía*, VII, Ariel, Barcelona, 1978, p. 44.)

<sup>26</sup> Esta es la opinión de X. Leon. Este clásico intérprete del pensamiento de Fichte dice: “... el hecho, o más bien, el acto que constituye el principio de la filosofía es real sin duda, pero es una realidad que no se parece en nada a los datos de la conciencia, es una realidad puramente inteligible: el acto de un pensamiento puro.

Fichte dirá un poco más tarde, en su *Segunda Introducción*, que es una intuición intelectual. Sin embargo, entenderá por ésta no una intuición de una cosa en sí, de una realidad absoluta, que Kant había declarado inaccesible, y que Fichte no pretende restaurar de ninguna manera sino... el descubrimiento del acto de vuelta sobre sí donde el Yo, el sujeto se revela como autonomía (...). Lo que es, en el fondo, este acto, se ha dicho ya; es el acto en virtud del cual el espíritu se pone como espíritu, afirma su interioridad, la vuelta sobre sí de su productividad, es la forma misma de la causalidad inteligible, de la pura autonomía. Fichte la llama “eine Tathandlung” y la define como una actividad que no supone objeto, y donde, en consecuencia, el obrar deviene inmediatamente el hecho”. (*Fichte...*, pp. 379-380.)

<sup>27</sup> Esta es la posición de N. Hartmann: “En la Doctrina de la ciencia todo ‘ser’ es necesariamente sensible. De aquí que para ella desaparece como superfluo

Sin embargo, decir que, en principio, la noción fichteana de “intuición intelectual” es inatacable desde el kantismo, no significa que la *Crítica*, como pretende algún intérprete,<sup>28</sup> no puede existir sin ella. Es, quizá, exacto pensar que Fichte, con esta noción, no intenta rebasar los límites de la *Crítica*, siguiendo, por ejemplo, la tentación de Schelling.<sup>29</sup> Pero

el temor del mal uso de la intuición intelectual. Lo que Kant llamó ‘intuición intelectual’, y con razón rechazaba, es para Fichte un absurdo e ‘indigno de nombre alguno’, así como su presunto objeto, la cosa en sí. Pero una vez que se está suficientemente a cubierto del sentido de la intuición intelectual prohibido por Kant, queda otra vez sobre el concepto de ésta para determinar aquel mismo acto de la conciencia que existe de un modo comprobable y que se aplica legítimamente a ese acto”. (*La filosofía del idealismo...*, I, p. 81.)

<sup>28</sup> El propio Hartmann: “Kant mismo ha explicado semejante concepto en su ‘deducción de los conceptos puros del entendimiento’ al designar la apercepción trascendental como punto supremo de la unidad de la conciencia. Pero no pudo determinar la forma como la conciencia filosófica se cerciora de este punto de unidad, porque había rechazado como inaccesible el único concepto que era adecuado para ella. Pero el lugar donde en Kant se hace justamente sensible este defecto es en su doctrina de la moral. La ley moral ha de ser el fundamento del conocimiento de la libertad trascendental; pero ésta tiene el carácter de noumeno. Kant no daba ningún nombre, y no podía darlo a la conciencia del imperativo categórico, de la que todo depende, precisamente porque la había abandonado en virtud de un mal uso dogmático. Pero el abandono se venga aquí, pues la conciencia del imperativo categórico es, sin duda, inmediata, por tanto, es intuición y no reflexión, pero no siendo intuición sensible es, por tanto, intelectual. Tiene que haber una autointuición del intelecto, sin ella es imposible cualquier conciencia del Yo. Esta última es posible descubrirla en toda conciencia, pues, según Kant, el ‘yo pienso’ tiene que poder acompañar a todas mis representaciones. Ahora bien, la intuición intelectual de la *Doctrina de la ciencia* no se dirige a un ser, sino a un obrar: de aquí que no esté perfilada en la *Crítica*. Más aún: La *Crítica* no puede existir sin ella, pues sin ella no puede llegar a un concepto de la acción, por tanto, tampoco de la libertad. El concepto de acción, hasta el ingenuo, que siempre empleamos en la práctica, sólo se realiza por la intuición intelectual, y precisamente por la autointuición del que actúa. Y en el hecho de que exista una conciencia de la acción reside la prueba de la existencia de la intuición intelectual”. (*La filosofía...*, pp. 82-83).

<sup>29</sup> En esto están de acuerdo la mayoría de los intérpretes. Así, por ejemplo, R. Lauth: “La prueba propiamente dicha y directa (por parte de Fichte) de la imposibilidad de la concepción schellinguiana se encuentra en la demostración de la imposibilidad de la intuición intelectual objetiva. Schelling habla de una intuición intelectual en la cual se hace abstracción del que intuye. Pero esto es imposible según la filosofía trascendental. En la intuición sólo es percibido el obrar espiritual. No es sino en el pensamiento de la intuición intelectual donde el que intuye es puesto como fundamento de lo intuido. En la intuición no hay nada que sea diferenciado en ella misma” (“Le deuxième conflit entre Fichte et Schelling (1.800-1)”, *Archives de Philosophie*, 38, 1975, 2-3, p. 364). M. Gueroult subraya la oposición fundamental entre la intuición intelectual fichteana y la intuición schellinguiana: “La intuición, tal como se la presenta Schelling, es esencialmente

una cosa es decir que, como noción aislada, es coherente con Kant y otra muy diferente pensar que la *Crítica* no se entiende o no puede existir sin ella. Por mi parte, pienso que, aisladamente, esta noción no es atacable, pero sería falsear las cosas el tomar este concepto de esta manera, sobre todo teniendo en cuenta que su vinculación dentro del sistema fichteano está plagada de consecuencias. Y de lo primero que tenemos que aperecernos es, a este respecto, que la intuición intelectual es el acto mediante el cual es construido el Yo, esto es, el principio de la *Doctrina de la ciencia*: “El Yo vuelve sobre sí mismo, se afirma... Únicamente por medio de este acto, y simplemente por medio de él, por medio de un actuar al cual no precede absolutamente ningún actuar, viene a ser el Yo primitivamente para sí mismo”.<sup>30</sup> Este volver sobre sí mismo es lo que Fichte llama intuición intelectual, una noción directamente conectada con el concepto de Yo como puro actuar, como pura autonomía, como espontaneidad pura. Mediante ella no se pretende tomar conciencia de un Yo sustancial —esto es cierto—, sino sólo expresar un actuar como carácter primitivo y originario del Yo. Tomar conciencia de un actuar no es tomar conciencia de un ser, porque actuar y ser son radicalmente distintos: “Todo el mundo, es de esperar, puede distinguir este actuar del opuesto,

---

‘visión de un ser, visión absoluta donde toda oposición del sujeto y del objeto es abolida con toda oposición en general...’ La intuición fichteana de la libertad se invierte al contrario de la visión, ella se opone a la intuición sensible por no ser más que el conocimiento inmediato de una actividad viva, de una agilidad interna” (*L’Évolution...*, vol. II, p. 23 n. ss.). A. Philonenko, por su parte, afirma: “Fichte había querido refutar a Schelling. Fichte daba, primeramente, un sentido bien prosaico a la idea de ‘intuición intelectual’, acercándolo así a la conciencia común, mientras que Schelling la comparaba con el sentimiento místico”. (*La liberté humaine*, p. 88). L. Pareyson dice: “...lo que le interesa a Schelling es la afirmación de la realidad de lo absoluto y de su cognoscibilidad en la intuición intelectual: respecto a esta exigencia la *Doctrina de la ciencia* de Fichte asume el aspecto de un ‘idealismo relativo’ para el cual la intuición intelectual es sólo transparencia del espíritu, como conciencia del absoluto, en sí mismo... Fichte quiere afirmar el absoluto, pero lo identifica, en el fondo, con el espíritu: el idealismo trascendental se torna exclusivo, y presenta como absoluto su sujeto-objeto subjetivo” (*Fichte. Il sistema...*, p. 22). Por fin, X. Leon, a este respecto dice: “Fichte entendía todavía el Yo puro a la manera crítica, en función de nuestro pensamiento, de nuestra razón finita; veía sin duda el principio que la explica y la justifica, pero, en fin, este principio no era dado en conjunto, era el ideal de la conciencia. El Absoluto no era concebido por Fichte bajo la categoría del ser, sino la del deber ser; la intuición intelectual, órgano del Yo absoluto, no se aislaba sino por abstracción y por análisis de la intuición sensible, órgano del Yo empírico. Schelling, por el contrario, entra de sopetón en el Absoluto; él capta el Yo directamente en una intuición intelectual: renuncia, en definitiva al punto de vista crítico” (*Fichte...*, II, p. 342).

<sup>30</sup> *Zweite Einleitung*, I, pp. 458-9; v.c. p. 72.

aqué mediante el cual piensa objetos fuera de él, y encontrar que en este último el pensante y lo pensado son opuestos, por lo que su actividad se dirige a algo diferente de él mismo, mientras que, por el contrario, en el requerido el pensante y lo pensado son lo mismo, y, por ende, su actividad vuelve sobre sí misma. Todo el mundo verá con evidencia, es de esperar, que como sólo de este modo surge para él el pensamiento de él mismo, puesto que, según él ha comprobado, mediante un pensar opuesto surge para él un pensamiento totalmente distinto; verá, digo, que el pensamiento de él mismo no es otra cosa que el pensamiento de esta acción, y la palabra yo nada más que el término que la designa; en suma, que yo y actuar que vuelve sobre sí son conceptos completamente idénticos (dass Ich und in sich zurückkehrendes Handeln völlig identische Begriffe sind).<sup>31</sup>

La intuición intelectual fichteana no va a un ser, es cierto; sólo se dice que volver sobre sí y Yo son dos cosas idénticas. Así, pues, lo que se está determinando de esta manera, mediante esta intuición intelectual, es el acto originario del Yo. Así, en el *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia* (1797), Fichte dice: “El concepto o pensar del Yo consiste en el obrar sobre sí del Yo mismo y viceversa, un tal obrar sobre sí mismo da un pensar del Yo, y absolutamente ningún otro pensar... El concepto de un pensar que retorna sobre sí y el concepto del Yo, se agotan recíprocamente. El Yo es lo que se pone a sí mismo, y nada más; lo que se pone a sí mismo es el Yo, y nada más. Mediante el acto descrito no resulta otra cosa que el Yo; y el Yo no resulta mediante ningún otro acto posible, salvo mediante el descrito... Sólo aquello que se lleva a efecto mediante el puro retornar de tu pensar sobre ti mismo es el Yo, del cual aquí hablo”.<sup>32</sup> Y algo más adelante: “Aquí no se habla de ningún otro ser del Yo que de aquel en la autointuición descrita; o, aún más rigurosamente expresado, del ser de esta intuición misma. Yo soy esta intuición y absolutamente nada más, y esa misma intuición es el Yo”.<sup>33</sup> Por tanto, la noción en cuestión no es tan aséptica para el kantismo, sobre todo cuando ésta designa el principio absolutamente incondicionado del sistema del que todo debe derivarse, como supone la *Wissenschaftslehre*: “Todo el mundo comprenderá, es de esperar, que si se supone con el idealismo trascendental, aunque sólo sea problemáticamente, que toda conciencia reposa en la conciencia de sí y está condicionada por ella... si supone tal, tiene que pensar ese volver

<sup>31</sup> *Zweite Einleitung*, I, p. 462; v.v. pp. 77-78.

<sup>32</sup> *Versuch einer neuer Darstellung der Wissenschaftslehre*, I, p. 522; v.v. p. 59. México, U.N.A.M. 1963.

<sup>33</sup> *Darstellung der W. L.*, I, p. 529; v.c. p. 64.

sobre sí como anterior a todos los demás actos de la conciencia o como condicionándolos o, lo que es lo mismo, tiene que pensar ese volver sobre sí como el acto más primitivo del sujeto. Y, como además, nada es para él que no sea en su conciencia, y todo lo demás de su conciencia está condicionado por este mismo acto, y por ende, no puede condicionarle a su vez en el mismo respecto, tiene que pensarlo como un acto para él totalmente incondicionado y, por ende, absoluto; y, consiguientemente, aquella suposición y este pensar el yo como puesto primitivamente por sí mismo, una vez más como totalmente idénticos. Y el idealismo trascendental, si procede sistemáticamente a la obra, no puede proceder en absoluto de otra manera que como procede en la *Doctrina de la ciencia*.<sup>34</sup> Y tampoco es el término en cuestión tan inocuo como se pretende cuando, como Fichte mantiene, es la única posición sólida para toda filosofía,<sup>35</sup> y así ésta “sería, por tanto, un conocimiento de la razón misma por sí misma —mediante intuición”.<sup>36</sup>

Como se ve, con la trascripción de todos estos textos, hay muchos elementos que interaccionan con la noción de “intuición intelectual”, de tal manera que no es posible quedarse sólo en si ella es la noción concreta que Kant ataca en su *Crítica*. Hay que ver el papel que juega en el sistema. Y, a este respecto, se nos hace evidente algo realmente importante; por una parte, la intuición intelectual es el acto mediante el cual se construye el Yo, un Yo no sustancial, es cierto, pero un Yo que es, primitivamente, autonomía, espontaneidad y que se descubre en este volver sobre sí que define su propio carácter. Por aquí, y por lo que se refiere a la posición del Yo, se ve ya una diferencia clara con el kantismo. Por otra parte, ese Yo, esa conciencia de sí es algo incondicionado y que, a su vez, condiciona toda conciencia. Y esto, que parecería ser una mera expresión del espíritu del kantismo, quizá sea algo más que ello, como se verá cuando hablemos del Yo fichteano y del contenido empírico del conocimiento. El problema, en definitiva, no es que Fichte descubra al Yo mediante una intuición intelectual —que, como se ha dicho, no es la intuición que Kant critica—, sino que la cuestión está en por qué necesita Fichte poner al Yo, principio del sistema, de una manera inmediata. Sobre ello volveré más tarde.

Fichte no se limita a repetir que su intuición intelectual no contradice a la doctrina kantiana: “Por lo menos que no se rechace enseguida y sin reparo esta idea con sólo oír las palabras *Doctrina de la ciencia* e intuición intelectual (pues una semejante es de donde parte la *Doctrina*

<sup>34</sup> *Zweite Einleitung*, I, p. 462; v.c. pp. 78-79.

<sup>35</sup> *Zweite Einleitung*, I, p. 466; v.c. p. 85.

<sup>36</sup> *Prefacio anticipado*, p. 75.

*de la ciencia*), a la manera de Kant, el cual últimamente explica sin más a las gentes las expresiones de aquélla en una tal forma que éstas se ven obligadas a mantener una injusticia, tomen la palabra que tomaren: *Doctrina de la ciencia* es lógica pura; por eso es trabajo inútil sacar de ella un objeto real”,<sup>37</sup> “intuición intelectual sería una intuición no sensible de un algo subsistente inmóvil; lo cual es disparatado”. *Doctrina de la ciencia* no es para mí en modo alguno lógica; es más, yo destierro la lógica pura totalmente fuera del ámbito de la filosofía. Intuición intelectual no es para mí intuición de un algo subsistente. Lo que ella es no se puede hacer concebible, precisamente porque toda intuición se halla más arriba que el concepto; se llega a conocerla sólo por el hecho de que se la tiene”.<sup>38</sup> Fichte va más allá y manifiesta que, en Kant, es posible descubrir la intuición intelectual tal y como él mismo la entiende: “La intuición intelectual de que habla la *Doctrina de la ciencia* no va en absoluto a un ser, sino a un actuar, y en Kant no se la nombra siquiera (salvo si se quiere con el nombre de apercepción pura). Empero, puede señalarse también en el sistema kantiano con toda exactitud el lugar en que debiera haberse hablado de ella. ¿Se es precisamente consciente, en sentido de Kant, del imperativo categórico?... Esta conciencia es, sin duda, inmediata, pero no sensible, o sea, justamente lo que yo llamo intuición intelectual...”.<sup>39</sup>

Esta identificación de su noción de “intuición intelectual”, por una parte, con la apercepción pura de Kant y, por otra, con la forma de conciencia del imperativo categórico, requiere algunas observaciones. En primer lugar, es cuando menos discutible que Kant esté dispuesto a aceptar el reconocimiento del Yo desde lo que Fichte llama intuición intelectual o, lo que es lo mismo, a aceptar la definición del Yo desde esa noción. Y lo es desde el preciso momento en que observamos que la teoría kantiana del Yo se modula desde la teoría de la sensibilidad, expuesta por Kant en la *Estética Trascendental*. Sólo esto hace ya problemática la idea de la toma del Yo mediante una intuición, no porque tal noción tenga connotaciones sustancialistas, sino por el mero hecho de que la intuición intelectual fichteana tiene un carácter de inmediatez que puede resultar sospechoso para Kant, desde el momento en que el Yo, como realidad inmediata, condiciona, en Fichte, todos los elementos del sistema de una manera distinta a como lo hace la apercepción trascendental dentro de la doctrina de Kant. Sólo esto nos hace ya dudar de que la noción de

---

<sup>37</sup> Fichte se refiere a las palabras de Kant en la famosa *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*, de 1799. Tal Declaración aparece transcrita en el libro de Marèchal, *El punto de partida de la metafísica*, Madrid, Gredos, 1959, pp. 245-7.

<sup>38</sup> *Prefacio anticipado*, p. 75.

<sup>39</sup> *Zweite Einleitung*, I, p. 472; v.c. p. 95-6.

“intuición intelectual”, tal como se expresa en la *Wissenschaftslehre*, pueda ser compatible con la *Crítica*, o, cuando menos, que Fichte esté interpretando correctamente la posición de la apercepción pura dentro del criticismo. Fichte, en definitiva, mediante la noción de “intuición intelectual” se refiere a un acto y a una realidad originarios, la del Yo. No parece que Kant esté dispuesto a aceptar este planteamiento. Se podría objetar que si la intuición intelectual significa sólo autoconciencia de la actividad intelectual, Kant lo hubiera aceptado, pues, para él, la apercepción trascendental significa, también, autoconciencia. Pero, una vez más, hay que decir que la noción en sí quizá no sea atacable desde Kant, si ésta es considerada aisladamente. Lo único que tendríamos que añadir es que, en la doctrina kantiana, no es ésta la forma de conciencia del Yo. El problema, por ende, no es tanto cómo se construye el Yo en ambos sistemas, sino que la cuestión está en que Fichte, al poner al Yo de manera inmediata, ponga, en él, la realidad originaria en relación con la cual es definida la realidad del mundo exterior. Y esto —si no se distingue exquisitamente—, no es kantismo.

Si tenemos presentes los lineamientos de la doctrina de Kant en la *Crítica de la Razón pura*, podemos observar que la teoría de la sensibilidad condiciona todos los planteamientos de esta primera *Crítica*. En ella se expresa que la sensibilidad, y su órgano, la intuición sensible, nos ofrece los objetos en cuanto fenómenos para nosotros. Nuestra intuición, así, se limita a ser una intuición sensible, esto es, una intuición por la cual los objetos puestos como existentes se ofrecen a nuestra subjetividad. Desde esta perspectiva, el espacio y el tiempo, como condiciones de posibilidad de que se nos den los objetos, sólo poseen realidad en relación con objetos de los sentidos. Más allá de estos límites no representan nada, ya que únicamente se hallan en los sentidos y no tienen realidad alguna fuera de éstos. Los conceptos puros del entendimiento “están exentos de tal limitación y se extienden a los objetos de la intuición en general, sea ésta igual o desigual a la nuestra, siempre que sea sensible y no intelectual. Pero esta extensión de los conceptos más allá de nuestra intuición sensible no nos sirve de nada. En efecto, se trata entonces de conceptos vacíos de objetos, de los que ni siquiera podemos juzgar, a través de esos conceptos, si son posibles o no; son simples formas del pensamiento sin realidad objetiva, ya que no tenemos a mano intuición alguna a la que aplicar la unidad sintética de apercepción, único contenido de esas formas. Con tal aplicación podrían determinar un objeto. Sólo nuestra intuición sensible y empírica puede darles sentido y significación”.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Kant, KrV B 148; v.c. de P. Ribas. Madrid, Alfaguara, 1978, p. 164.

Kant, con estas palabras, no hace sino negar la posibilidad de un entendimiento intuitivo y su órgano, la intuición intelectual. El entendimiento, al menos el nuestro, tiene que hacer referencia directa o indirectamente a la sensibilidad. Afirma Kant, así, el carácter reflexivo de nuestro entendimiento. Pero si, consecuentemente, nuestro entendimiento no es un entendimiento intuitivo, se configura, entonces, como un entendimiento que supone intuición sensible, como una actividad del Yo que vincula la diversidad dada sensiblemente. Nuestro entendimiento es la facultad de los conocimientos, tratándose éstos de la determinada relación que las representaciones guardan con un objeto, siendo sólo aquello en cuyo concepto se halla unificado lo diverso de la intuición. Ahora bien, toda unificación de representaciones requiere unidad de conciencia en la síntesis de las mismas. Por tanto, es sólo la unidad de conciencia la que configura la relación de las representaciones con un objeto y, por ello mismo, la validez objetiva de tales representaciones. Consecuentemente, es esa unidad de conciencia la que hace que aquéllas se conviertan en conocimiento y, por tanto, la que fundamenta la misma posibilidad del entendimiento. Y es esta unidad de conciencia lo que Kant entiende por Yo.

Como se ve, el proceso por medio del cual la *Crítica* llega a la posición del Yo es absolutamente distinto del fichteano. El Yo, en Fichte, es real y lógicamente originario. En Kant, ese Yo sólo es lógicamente originario; es condición de conciencia y es condición de objetividad. Por ello se trata de una representación no perteneciente a la sensibilidad. Pero es importante destacar que la unidad de conciencia que constituye el Yo, en la doctrina de Kant, desaparece si lo diverso de la intuición no se une en conceptos de objetos. Desde esta perspectiva, el "Yo pienso" no se reconocerá en las representaciones sucesivas, si no hay en tal sucesión un enlace universal y necesario, es decir, objetivo; este enlace es, a su vez, imposible si no se hace conforme a los conceptos a priori del entendimiento. No hay, por tanto, unidad de conciencia sin unidad de su objeto, pues, en la teoría de Kant, todas las intuiciones sensibles están sometidas a las categorías como a las únicas condiciones bajo las que lo diverso de la intuición puede unirse en una conciencia. Desde que se presenta en el espíritu lo diverso de la intuición, la unidad del "Yo pienso" implica por necesidad lógica la construcción de la realidad objetiva. La unidad del Yo, así, se perdería en lo diverso de la intuición, si no hiciese la síntesis de tal diversidad dada mediante sensibilidad, con la ayuda de las categorías. El Yo se constituye como una unidad de función, y sólo se reconoce como tal unidad.

Hay, pues, una gran diferencia de perspectiva entre Kant y Fichte en lo que se refiere al reconocimiento del Yo. El autor de la *Doctrina de*

la ciencia habla del Yo como acto de volver sobre sí, como pura espontaneidad y libertad para realizar esa vuelta sobre sí que determina su carácter.<sup>41</sup> En Kant, el reconocimiento del Yo no conlleva ese acto primitivo que tiene en Fichte. El autor de la *Crítica de la Razón pura* estaría dispuesto a concederle a Fichte esa espontaneidad primitiva en que el Yo se manifiesta, siempre que esta espontaneidad se entienda como capacidad de ordenación del material dado en la intuición; esto es, estaría dispuesto a hablar del Yo como última condición de objetividad. Otra cosa es, sin embargo, que, en la doctrina kantiana, el acto “Yo pienso” que debe acompañar a todas las representaciones no tendría lugar sin alguna representación que suministre la materia del pensar, pues lo empírico es la condición de la aplicación o uso de la facultad intelectual pura. Sin su actuación en la reflexión, el Yo no podría reconocerse. Sin su actuación sobre una materia de conocimiento, previamente dada, este Yo no tendría ningún sentido. En fin, sin la dimensión de receptividad, incluso la representación intelectual “Yo” desaparecería. Kant lo expresa muy claramente: “La misma unidad trascendental de la apercepción hace, a partir de todos los fenómenos que puedan aparecer reunidos en una experiencia, un conjunto —regulado por leyes— de todas esas representaciones. En efecto, tal unidad de conciencia sería imposible si, al conocer la diversidad, el psiquismo (Gemüt) no pudiera adquirir conciencia de la identidad de la función mediante la cual combina sintéticamente esa misma diversidad en un conocimiento. Consiguientemente, la originaria e ineludible conciencia de identidad del Yo es, a la vez, la conciencia de una igualmente necesaria unidad de síntesis (Einheit der synthesis) de todos los fenómenos según conceptos que no sólo tienen que permitir reproducirlos, sino que, además, fijan así un concepto a la intuición de los mismos, esto es, determinan el concepto de algo donde se hallan necesariamente enlazados”.<sup>42</sup>

Cuando más arriba señalaba que aunque en principio la noción de “intuición intelectual” en la *Wissenschaftslehre* era inatacable desde el

---

<sup>41</sup> M. Gueroult caracteriza así ese acto de posición absoluta del Yo: “El Yo puro, la identidad de sujeto y de objeto, el primer principio, es un acto absoluto de posición de sí por sí. Su ser depende enteramente de esta acción absolutamente libre, lejos que esta acción dependa de su ser, o esencia —por esto es invertido el concepto spinozista de su sustancia—; la libertad absoluta es puesta en el origen de todo y es de la existencia, se diría ahora, que depende la esencia. Sin embargo es, al mismo tiempo, imposible concebir de otra manera el Yo. Pues esta posición absolutamente libre del Yo por él mismo es también la definición necesaria”. (“La Wissenschaftslehre comme système nécessaire de la liberté”. En *Études sur Fichte*, N. York, Georg Olms Verlag Hildesheim, 1977, p. 8).

<sup>42</sup> Kant, KrV, A 108; v.c. pp. 136-7.

kantismo, por cuanto la que es objeto de rechazo en la *Crítica* no tenía nada que ver con ella, me refería a esta noción considerada aisladamente. Pero ya indicaba entonces la necesidad de no considerarla así, pues su vinculación en el sistema fichteano estaba plagado de consecuencias. En las páginas anteriores sólo he pretendido exponer cómo la intuición intelectual es, en Fichte, la forma de conciencia del Yo, principio del sistema y, por ende, que esa construcción o descubrimiento del Yo no está en la letra del kantismo. Por lo que se refiere al espíritu que inspira tal planteamiento fichteano, es pronto para pronunciarse. Sólo quiero hacer notar ahora que la diversa manera en que se constituye la noción de Yo en Kant y Fichte quizá apunte ya a una diferenciación más profunda en los planteamientos de cada uno de ellos. Por de pronto, hay que decir que la teoría de la sensibilidad es la pieza fundamental de la *Crítica de la Razón pura*, por cuanto no sólo expresa los límites de nuestro conocimiento en aras a alejar toda tentativa especulativa, sino fundamentalmente en cuanto la noción de “Yo” y del papel que éste ocupa en la *Crítica* están directamente condicionados por ella. Desde esta perspectiva, quizá la diversidad de puntos de vista, por parte de Kant y Fichte, se deba a una distinta valoración de la Estética Trascendental. Y se puede avanzar que Fichte no podría quizá comenzar su filosofía por donde lo hace, esto es, por el Yo de la intuición intelectual, si no es como consecuencia de un olvido total de la primera parte de la *Crítica* o, al menos, de la concesión de un lugar distinto dentro del sistema de la *Doctrina de la ciencia* al que tiene en la obra de Kant.<sup>43</sup> Esta aserción se torna clara cuando recordamos que, para Fichte, “la esencia del idealismo trascendental en general, y la de su exposición en la *Doctrina de la ciencia* en particular, consiste en que el concepto de ‘ser’ no se considera como un concepto primario y primitivo, sino simplemente como un concepto derivado, y derivado por medio del contraste con la actividad, o sea, sólo como un concepto negativo. Lo único positivo es, para el idealista, la libertad. El ser es, para él, una mera negación de ésta”.<sup>44</sup> Para la *Crítica*, por el contrario, el concepto de ser no es un concepto derivado, sino que es un ponerse, un darse algo, un existir, algo primitivo y positivo. Esto nos indica que hay, entre Kant y Fichte, una diferencia de modos de proceder. El procedimiento de Kant iría de las cosas al Yo, mientras que el de Fichte iría de éste a las cosas. Éste, a mi entender, es el motivo fundamental de que Fichte considere al Yo de la *Doctrina de la ciencia*

---

<sup>43</sup> L. Pareyson (*Fichte, Il sistèma*, p. 76), A. Philonenko (*La liberté humaine*, p. 60), B. Navarro (*El desarrollo fichteano*, p. 33) apuntan el menosprecio de la Estética y, en general, de la KrV por parte de Fichte.

<sup>44</sup> *Zweite Einleitung*, I, pp. 498-9; v.c. pp. 141-2.

como principio de todo el sistema, mientras que Kant sólo le confiere el papel de última condición de la objetividad.<sup>45</sup>

### 1.2. *La intuición intelectual y el imperativo categórico. El problema de la base de la filosofía*

Después de la primera identificación de la noción de “intuición intelectual”, tal como la entiende la *Doctrina de la ciencia*, con la apercepción pura kantiana, Fichte afirma que la conciencia del imperativo categórico en la *Crítica de la Razón práctica* “es, sin duda, inmediata, pero no sensible, o sea, justamente lo que yo llamo intuición intelectual”.<sup>46</sup> Según Fichte, “Kant olvidó plantearse esta cuestión porque no ha tratado en ninguna parte la base de toda filosofía, sino en la *Crítica de la Razón pura* solamente la teórica, en la cual no podía entrar el imperativo categórico, y en la *Crítica de la Razón práctica* solamente la práctica, en la cual se trataba meramente del contenido y no podía surgir la cuestión de la naturaleza de la conciencia”.<sup>47</sup>

En primer lugar, hay que decir que Fichte se equivoca al creer que Kant no se cuestiona el problema de la conciencia de la ley moral. Algunos textos de los párrafos 6, 7 y 8 de la *Crítica de la Razón práctica* expresan lo contrario. También se equivoca cuando piensa que Kant, si hubiese abordado el problema, se habría dado cuenta de que la conciencia del imperativo categórico se alcanza mediante una intuición intelectual. El hecho de que Kant niegue explícitamente esa forma de conciencia

<sup>45</sup> Sobre la diversa dirección del pensamiento de Kant y de Fichte dice B. Navarro: “...el movimiento de Kant se desarrolla en dirección de abajo arriba, como en la construcción de una casa. El punto de partida lo constituyen los fundamentos y los elementos. En tal proceder el primer principio aparece sólo posteriormente —y tiene que aparecer después— como ‘clef de voûte’ de todo el edificio... Esta ‘clef de voûte’ es la unidad trascendental de la apercepción; ella es el principio primero kantiano. El procedimiento fichteano es en esencia inverso. Nuestro filósofo se mueve con clara y perfecta conciencia, diríamos, de arriba hacia abajo. Siguiendo la figura de la construcción, el ‘fundamento’ o primer principio de Fichte debe entenderse más bien como el punto originario y primero del plan o proyecto arquitectónico (...) El auténtico y verdadero comienzo de Fichte es, pues, el primer principio, éste es evidentemente un comienzo metafísico. En tal sentido Kant no tuvo ningún primer comienzo, ni tampoco alcanzó propiamente ninguno. El comienzo de Kant, al menos como fue expuesto, depende primeramente de factoresgnoseológicos, y no llega nunca a una pureza metafísica, de modo que pudiera aquél convertirse en primer principio metafísico; el único verdadero, auténtico y absoluto primer principio tiene que ser aquello desde lo cual puede ser deducido en forma estrictamente genética la totalidad del ser o de la realidad, o mejor, el conjunto entero del mundo inteligible-sensible”. (*El desarrollo fichteano*, pp. 105-6).

<sup>46</sup> *Zweite Einleitung*, I, p. 471; v.c. p. 96.

<sup>47</sup> *Zweite Einleitung*, I, p. 472; v.c. pp. 95-6.

en relación con el imperativo categórico ya muestra que ha tratado el problema y le ha dado una respuesta. Pero, además, Fichte acusa también a Kant de no haber tratado “en ninguna parte la base de toda filosofía”. Se trata ésta de una afirmación no exacta del todo, como veremos seguidamente.

Que Kant, explícitamente, no se ha preocupado de realizar una argumentación completa sobre el problema de la base de la filosofía o, lo que es lo mismo, sobre el problema de la unión de todo el sistema de conocimiento en un principio único, es algo que no discutimos a Fichte, pues tal tentativa, en efecto, no se encuentra en Kant. Que éste no ha partido de una supuesta base de la filosofía descubierta mediante algo así como una intuición intelectual, esto es claro. Pero esto no quiere decir, por una parte, que Kant no haya atisbado esta cuestión, como lo declaran algunos textos de la *KrV* y de la *KpV*, y, por otra, que en la teoría de Kant no sea posible llevar la reflexión hacia una base originaria de la filosofía no comprometida con ninguna dinámica especulativa. Pruebas de que existe en Kant una problemática sobre la cuestión de un principio de la filosofía son ofrecidas en textos como el siguiente: “Pero si la razón pura puede ser por sí práctica y lo es realmente como la conciencia de la ley moral lo manifiesta, entonces es siempre sólo una y la misma razón la que, sea en el aspecto teórico o en el práctico, juzga según principios a priori”.<sup>48</sup> Es, pues, la misma razón la que está a la base tanto de la filosofía teórica como de la práctica. Este es el sentido del siguiente texto: “Nosotros podemos tener conciencia de leyes puras prácticas, del mismo modo como tenemos conciencia de principios puros teóricos, observando la necesidad con que la razón nos los prescribe y la separación de todas las condiciones empíricas, separación que la razón nos señala. El concepto de una voluntad pura surge de las primeras, así como la conciencia de un entendimiento puro de las últimas”.<sup>49</sup> O también el siguiente: “Ahora bien, la razón práctica tiene a su base la misma facultad de conocer que la especulativa, en cuanto ambas son razón pura”.<sup>50</sup> Es por ello que queda la esperanza de un principio y un sistema únicos del conocimiento humano: “A quien haya podido convencerse de las proposiciones que se presentan en la Analítica, proporcionarán placer semejantes comparaciones; pues ellas ocasionan con razón la esperanza de poder algún día llegar a penetrar en la unidad de toda la facultad pura de conocer (tanto teórica como práctica) y derivarlo todo de un principio; lo cual es la inevitable necesidad de la razón humana, que no encuentra plena satisfac-

---

<sup>48</sup> *KrV*, A 218; v.c. pp. 170-1.

<sup>49</sup> *KrV*, A 53; v.c. p. 49.

<sup>50</sup> *KrV*, A 159; v.c. p. 130.

ción más que en una unidad completamente sistemática de sus conocimientos”.<sup>51</sup>

Pero, además de que hay pruebas en los textos de que Kant plantea la cuestión que Fichte dice no aparecer en ninguna de sus obras, es posible atisvar, más aún, determinar en líneas generales una solución a la cuestión del primer principio del conocimiento sin vincularla a la noción —a veces poco aclarada y confusa por su diverso juego dentro de la *Wissenschaftslehre*— de intuición intelectual.

La inmediatez del descubrimiento del primer principio en la filosofía de Fichte es necesaria, dada su intención de construir la filosofía como sistema científico de un primer principio fundamental y absoluto. Esto traerá problemas, no poco importantes, para Fichte, de tal manera que se verá obligado a reformular continuamente su pensamiento. En Kant, que nunca ha pretendido realizar tal empresa, es posible descubrir el principio de todo filosofar y, más aún, caracterizar ese principio como “libertad” sin, por ello, vincularse a tentativas como la de Fichte, y sin olvidar, con el mantenimiento de tal base o principio, un elemento que es decisivo para el kantismo: la aceptación del carácter originariamente finito de la subjetividad humana. Es posible, por tanto, hacer de la libertad un absoluto, sin salir de los límites marcados por la *Crítica*.

Hay, sin embargo, que partir de una observación muy importante, a saber, que una tal solución crítica está sólo apuntada en ciertos textos, textos que, por otra parte, no se refieren necesariamente a esta problemática. Es necesario, pues, elevarse de lo que Kant dijo a lo que no dijo. La cuestión está, por tanto, en descubrir si la *Crítica de la Razón pura* tiene un principio no explícito que hay que aislar para hacer comprensibles determinados textos emparentados con la cuestión que nos ocupa.<sup>52</sup> El planteamiento, pues, puede ser el siguiente: ¿No hay en los planteamientos de Kant un supuesto implícito que determina toda la dinámica de la primera *Crítica*? Y, de ser la respuesta afirmativa, ¿hay suficientes elementos en esta obra que den pie a su extracción? Quizás estas cuestiones tengan respuesta si ese supuesto apunta a una noción de Razón, que si bien no está sistemáticamente expuesta en la *Crítica de la Razón pura*, pueden, no obstante, encontrarse bases razonables para establecerla en la *Crítica de la Razón práctica*, teniendo en cuenta, sobre todo, que “todo interés es —para Kant—, en último término, práctico, y el in-

---

<sup>51</sup> KrV, A 162; v.c. 131-2.

<sup>52</sup> En este planteamiento soy deudor del artículo “Sobre los problemas de la metacrítica en la KrV” de J. L. Villacañas. En *Estudios sobre Kant y Hegel* (C. Flores y M. Álvarez Ed.), ICE Universidad de Salamanca, 1982, pp. 27-59.

terés mismo de la razón especulativa es condicionado y sólo en el uso práctico está completo".<sup>53</sup>

En la *Crítica de la Razón pura* es posible descubrir un objetivo de carácter muy amplio: la voluntad, por parte de Kant, de constituir un mundo de la verdad, explicitado fundamentalmente en la Analítica Trascendental, frente a un mundo de la ilusión —Dialéctica Trascendental—. En cuanto a la noción de verdad se refiere, hay que decir que, como determinación más general, va ligada estrechamente con la noción de "validez universal u objetiva": "El tener algo por verdadero es un suceso de nuestro entendimiento, y puede basarse en fundamentos objetivos, pero requiere también causas subjetivas en el psiquismo del que formula el juicio. Cuando éste es válido para todo ser que posea razón, su fundamento es objetivamente suficiente y en este caso, el tener por verdadero se llama convicción. Si sólo se basa en la índole especial del sujeto, se llama persuasión".<sup>54</sup> Esta equiparación de "verdad" y "validez universal" convierte lo verdadero en aquello válido para una conciencia general. Lo que impone tal identificación es que la relación del hombre con lo que hay, no debe ser considerada como valiosa para el conocimiento, más que cuando pueda despersonalizarse, esto es, hacerse interpersonal o común. Desde esta perspectiva "verdad" no sería tanto lo que de hecho es compartido por una comunidad concreta, como aquello que encierra una cierta estructura que lo hace compartible y comunicable. Consecuentemente, para una tal noción de "verdad", lo que se ofrece como verdadero tiene el carácter de norma de representación del mundo. Cuando alguien acepta, pues, algo como verdadero está pretendiendo que debe ser aceptado como representación de la realidad por cualquiera.

Desde la perspectiva en que nos encontramos, se puede vislumbrar una cierta similitud entre las nociones de "verdad" y "bien" por cuanto comparten, al menos, dos rasgos comunes: su universalidad y su carácter normativo, esto es, su aceptación en el desarrollo de una actividad determinada, sea ésta la de conocer y representarse el mundo o la de regular nuestros deseos y hacerlos realidad. Ni qué decir tiene que, a este nivel, nos encontramos ante nociones absolutamente formales, es decir, estamos ante la última instancia de las condiciones: si algo es bueno, entonces deberá ser querido por cualquiera; si algo es verdadero, entonces debe ser aceptado como representación del mundo. Con ello no se dice aún cómo llega a haber una verdad o un bien. De ahí que estas nociones necesiten concretarse en una serie de leyes que hagan posible decidir cuando algo, verdadero o bueno es, de hecho posible. Pero estas leyes

<sup>53</sup> Kant, KpV, A 218; v.c. p. 271 (Madrid, Espasa Calpe, 1975).

<sup>54</sup> KrV, A 820, B 848; V.c. p. 639.

secundarias y concretas vienen determinadas de entrada por la voluntad de esa condición máximamente formal de permitir, por una parte, la universalización de la representación del mundo y, por otra parte, la ordenación de los deseos.

Continuando con nuestra temática, ¿cuál es el origen de esas nociones, “verdad” y “bien”? Lo que en realidad suponen estas nociones, como reales, es, por una parte, una subjetividad que se dota de manera autónoma de reglas y, por otra, una voluntad que las acepta como rectoras de su conducta. Y el hecho de que esa noción de “verdad” sea traducible a reglas que procuran la universalización de nuestra relación con lo que hay, supone una subjetividad cuyo motivo último es el de poder ponerse en el lugar de cualquier otra subjetividad, el de poder ocupar el lugar de una conciencia general. Una inteligencia que busca en ese sentido la verdad es aquella cuyo fin último en su conducta cognoscitiva es el intentar la anulación de los rasgos propios de su subjetividad, aquella cuya voluntad acepta este programa como motivo de actuación. Sin esta regla, sin esta autonomía, sin esta voluntad, sin esta inteligencia, la verdad no existe como objeto, ni hay tampoco base para la construcción de reglas concretas de la posibilidad de la verdad.

Todo lo anterior, sin embargo, no se entiende si no se supone que la actividad teórica que prescribe Kant es del tipo de actividad que tiene en su base el imperativo categórico de la *Crítica de la Razón práctica*. En efecto, si el imperativo categórico manda que se obre “de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal”,<sup>55</sup> entonces la conducta que tiende a la verdad debe cumplir este principio práctico. Si mi máxima es la de representarme el mundo como podría hacerlo cualquier otra conciencia, esta máxima puede ser fuente de leyes concretas que, en cuanto regulan qué es ser representado universalmente, pueden ser válidas con la misma universalidad. Desde esta perspectiva, los juicios sintéticos *a priori* de la *Crítica de la Razón pura* serían aquellas reglas que constituyen la legislación universal que impone la máxima de la voluntad de verdad y, por tanto, se subsumirían en el imperativo de base por ser meramente formal y que, por marcar sólo la dirección de la actividad, carece de la posibilidad de establecer criterios para definir qué reglas nos llevan a esa representación del mundo universalizable.

Llegados a este punto, hay que decir que lo que permite desarrollar una teoría de la razón pura, que dé respuesta a la pregunta por la base más profunda de la filosofía, es reflexionar sobre el origen de ese imperativo o voluntad de verdad. ¿Qué nos obliga o qué nos justifica a pro-

---

<sup>55</sup> KpV, A 54; v.c. p. 50.

poner la equivalencia verdad-universalidad? ¿Qué nos obliga a que la forma permanente de actuar con lo real, desde el punto de vista del conocer, sea la de conseguir una representación participable? La teoría y la práctica se unen en un solo principio, porque la respuesta a esta pregunta es, también, la respuesta a la cuestión de qué nos obliga a que nuestro concepto de “bien” sea lo universalmente deseable. Esta respuesta es, paradójicamente, la de que nada nos obliga. Pero, si nada nos obliga a ella, la reflexión nos lleva a confesar la propia capacidad para regirnos por un principio no impuesto por nada, y este hecho debe ser analizado. En efecto, ningún interés pragmático, ninguna voluntad de conseguir mejores medios, establece que “siempre y en toda circunstancia” nos dejemos llevar por el imperativo de universalización, y, sin embargo, este imperativo nos debe llevar a considerar si nuestros intereses son “verdaderos” intereses, si nuestros fines son “verdaderamente deseables”, etc. Este imperativo es, por ende, absoluto.

Analizar este imperativo es enfrentarse con lo que Kant llama el *hecho de razón*. Este es el problema decisivo para comprender qué facultad escribe la *Crítica de la Razón pura*, y cuál es la argumentación subyacente. Kant dice: “la ley moral es necesariamente la autoconciencia de una razón pura práctica y así es idéntica con el concepto positivo de la libertad”.<sup>56</sup> Esto es, llegar a la conciencia de que, en nuestra relación con lo que hay, estamos mediatizados por una exigencia de universalidad, no es sino tomar conciencia de que somos seres racionales, de que así establecemos una exigencia de racionalidad. Pero, al mismo tiempo, esta exigencia de racionalidad se nos presenta como algo incondicionado, impuesto no por la realidad, sino por la voluntad libre. Sin esta autoconstrucción libre de la razón en la exigencia de universalidad no habría posibilidad de anular como despreciables “las condiciones subjetivas contingentes que distinguen a un ser de otro”<sup>57</sup> ni, por tanto, posibilidad de alcanzar unanimidad en la representación del mundo.<sup>58</sup> Podríamos decir, entonces, que la razón no existe como realidad natural, sino como proyecto; que la unanimidad y la universalidad son los fenómenos de su autoconstitución, y que todo ello es fruto de “la libertad como espontaneidad absoluta”. El concepto kantiano de razón es, entonces, el de capacidad originariamente legisladora tanto en el terreno teórico como en el terreno práctico.

Con ello tenemos el principio oculto de la *Crítica de la Razón pura*: la existencia de una voluntad de universalización que analiza la relación

---

<sup>56</sup> KpV, A 37 v.c. p. 35.

<sup>57</sup> KpV, A 28 v.c. p. 25.

<sup>58</sup> KpV, A 34 v.c. p. 31.

del hombre con lo que hay para establecer y fijar facultades por medio de las cuales se den, a la vez, reglas concretas posibilitantes del mundo. Esta facultad, creemos, es la que escribe la primera Crítica, pero es, ante todo, la que se analiza en la *Crítica de la Razón práctica*, esto es, aquella que, al determinar la voluntad, se hace práctica.

Fichte, por supuesto, no estaba obligado a ver en Kant lo que éste mismo no decía de una manera explícita y ordenada. Sin embargo, la concepción general de la *Crítica* kantiana y su significación última podían haberse aclarado, sin la necesidad de suponer que el espíritu del kantismo imponía la necesidad de partir de un principio tal como el expresado en la intuición intelectual. Se puede descubrir en Kant —eso, al menos, creo— una solución al interés infinito de la razón humana por buscar la unidad de sus manifestaciones espirituales, sin derivar en especulación. Y esto no lo ha descubierto Fichte, para quien el principio originario del sistema se ponía por una intuición intelectual en el que el Yo se manifiesta originariamente como absolutamente activo.

Pero el autor de la *Doctrina de la ciencia*, como se decía más arriba, no se contenta sólo con afirmar que en Kant no hay señal de tal indagación y que, de haberla realizado, habría llegado al mismo resultado que la *Wissenschaftslehre*, sino que dice también que en aquello en lo cual se fundamenta todo el sistema, a saber, la intuición intelectual, tiene su lugar en la teoría kantiana, por una parte, en la noción de “Apercepción pura” y, por otra parte, en la noción de “Imperativo categórico”. Con respecto a la primera noción ya se dijo también más arriba que ella no se muestra ni se descubre en una intuición originaria, sino que únicamente se descubre y tiene sentido como unidad de función sintética supuesta para una diversidad dada con anterioridad e independientemente de ella. De esta manera, la Apercepción no se descubría como principio originario, sino como fundamento último de la objetividad de nuestras representaciones. Toda la teoría de la Apercepción pura o, si se quiere, del Yo es, en consecuencia, inexplicable sin una teoría de la sensibilidad. Con respecto al segundo punto, a saber, que, según Fichte, la conciencia del imperativo categórico kantiano se realiza mediante una intuición intelectual, me gustaría presentar un texto de la *Crítica de la Razón práctica* donde se habla de esa ley fundamental de la razón práctica que es el imperativo categórico: “Se puede denominar la conciencia de esta ley fundamental un hecho de la razón, porque no se la puede inferir de datos antecedentes de la razón, por ejemplo de la conciencia de la libertad (pues esta conciencia no nos es dada anteriormente), sino que se impone por sí misma a nosotros como proposición sintética *a priori*, la cual no está fundada en intuición alguna ni pura ni empírica, aún cuando sería analítica, si se presupusiera la libertad de la voluntad, para lo cual,

empero, como concepto positivo, sería exigible *una intuición intelectual que no se puede admitir aquí de ningún modo*. Sin embargo, para considerar esa ley como dada, sin caer en falsa interpretación, hay que notar bien que ella no es un hecho empírico, sino el único hecho de la razón pura, la cual se anuncia por él como originariamente legisladora (sic volo sic jubeo)<sup>59</sup>.

Como se ve, y contrariamente a lo que Fichte cree, Kant se ha planteado la cuestión de la conciencia de la ley moral; y no sólo eso, sino que ha negado que tal conciencia se logre mediante una intuición intelectual. La conciencia de la ley moral, del imperativo categórico, es un hecho de razón del que tenemos conciencia tan pronto como formulamos máximas de la libertad. Nosotros tenemos conciencia de leyes puras prácticas del mismo modo que tenemos conciencia de principios puros teóricos, a saber, observando la necesidad con que la razón nos los prescribe y la separación de todas las condiciones empíricas, separación que la razón nos señala. Kant niega que la forma de conciencia de la ley moral sea mediante la intuición intelectual. No puede haber intuición intelectual de aquello que se expresa, precisamente, como un imperativo, pues cuando la forma de la ley moral es la de un imperativo, no puede descubrirse en la conciencia de una manera inmediata como por "iluminación", sino que se descubre a una voluntad que se impulsa a la acción por la determinación de una razón legisladora que ha desechado todo elemento empírico<sup>60</sup> en la elevación de una máxima enteramente universal y necesaria, máxima de la que tomamos conciencia precisamente por esa necesidad y universalidad con que la razón la ofrece a nuestra voluntad, como facultad de determinar la causalidad por la representación de reglas. Las mismas necesidad y universalidad con la que se imponen los principios

<sup>59</sup> KpV, A 56; v.c. pp. 51-2.

<sup>60</sup> Sevilla, S.: "Desde el comienzo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant advierte la necesidad de que la formulación de la ley moral carezca de cualquier tipo de apoyo empírico: "un precepto que, siendo universal en cierto respecto, se asiente en fundamentos empíricos, aunque no fuese más que en una mínima parte, acaso tan sólo por un motivo de determinación, podrá llamarse una regla práctica, pero nunca una ley moral" (*Fund.*, pp. 18-19; *Grund.*, p. 398). Este mismo rechazo de todo tipo de contenido empírico que pueda darse en la ley moral se refleja en el teorema I del Cap. I de la KpV cuando Kant afirma que "todos los principios prácticos que suponen un objeto (materia) de la facultad de desear como fundamento de determinación de la voluntad, son todos ellos empíricos y no pueden proporcionar ley práctica alguna" (op. cit., pp. 33-4; KpV, p. 21). Sería posible acumular indefinidamente citas en este mismo sentido. En ninguna parte de su sistema se muestra tan abiertamente en contra de lo empírico como en la ética" (*Análisis de los imperativos morales en Kant*. Publ. Univ. de Valencia, p. 93 (1979).

sintéticos teóricos. Necesidad y universalidad que, por otra parte, no se entienden, ya en el terreno teórico ya en el práctico, sin la negación de los elementos empíricos de uno y otro terreno. El prescindir o, mejor, el abstraer sobre ellos explica, en lo teórico, la espontaneidad del entendimiento y, en lo práctico, la libertad de la voluntad.

La conciencia de la espontaneidad, la conciencia de la ley moral, la conciencia del yo como activo no es, como cree Fichte, fruto de una intuición intelectual, sino que esta conciencia es, primeramente, la consecuencia de la abstracción de las condiciones empíricas para hacer valer principios universales en la teoría y en la práctica. Sin ese tener en cuenta que nos movemos en un mundo finito, y sin ese tener en cuenta los límites que nos impone lo dado o empírico, no hay ni conciencia de espontaneidad, ni de ley moral, ni de libertad,<sup>61</sup> pues en ese caso no tendríamos que vérnoslas con aquello que nos constriñe y que, sin embargo, debe ser negado para afirmar nuestra espontaneidad y nuestra libertad, siempre humana, siempre finita. No caben, pues, en el kantismo, términos de la clase “absolutamente independiente”, “principio activo absoluto”, “actuar puro” referidas al Yo. Y menos si esas nociones no son realmente explicadas —como sucede muchas veces en los escritos de Fichte.

La pretensión por parte de Fichte —concluimos— de identificar su noción de “intuición intelectual” con las nociones kantianas de “Apercepción pura” y con la forma de conciencia del “imperativo categórico” es, desde mi punto de vista, infundada. Hay, es cierto, un aire de familia con los temas y problemas kantianos, pero ya se ven otro tipo de planteamientos y de soluciones. Fundamentalmente el intento de construir un sistema filosófico absolutamente evidente desde la posición en su cumbre de un principio absoluto —de ahí la introducción de un elemento inmediato como la intuición intelectual—, a partir del cual se han de derivar todos los demás; este intento, digo, es ajeno al pensamiento de Kant quien rechazó el “spinozismo invertido” de Fichte por ser pura lógica. En las páginas siguientes se verán las dificultades que una filosofía, que pretende ser kantiana, encuentra para seguir siéndolo desde el momento en que intenta definir o “deducir” la realidad exterior y objetiva desde ese primer principio: el Yo absoluto.

---

<sup>61</sup> Por ello no podemos aceptar sin reticencias la identidad que Gueroult ve entre Kant y Fichte en relación con la noción de “libertad”, en el trabajo “L’antidogmatisme de Kant et de Fichte”, en *Études sur Fichte*, pp. 18-20.

## 2. EL CONTENIDO DE LA EXPERIENCIA Y LA SUBJETIVIDAD

Si con las observaciones anteriores he intentado poner algunas dificultades a la creencia por parte de Fichte y de ciertos intérpretes, según la cual la noción de “intuición intelectual” fichteana es perfectamente integrable en el espíritu del kantismo; si con ellas he manifestado algunas diferencias entre ambas filosofías, lo que ha de seguir nos va a descubrir un alejamiento decisivo por parte de Fichte —en contra de lo que él mismo pretende—, en relación con los puntos de vista más significativos de la doctrina de Kant. En efecto, a continuación se verá la interpretación que Fichte hace de los elementos esenciales de la teoría del conocimiento de Kant, y cómo esta interpretación adolece de una falta de comprensión de ciertas tesis fundamentales para el planteamiento crítico. Los conceptos de Yo, entendimiento, intuición, concepto, sensibilidad, fenómeno, objeto, cosa en sí, etc., desde esta perspectiva, van a adquirir un sentido que, según creo, abandona el espíritu y, sobre todo, la letra del kantismo.

### 2.1. *La intuición y las condiciones de la unidad aperceptiva*

Fichte, dentro de su intento por mostrar la identidad doctrinal de su filosofía con la de Kant, manifiesta que la *Doctrina de la ciencia* y la *Crítica* tienen el mismo contenido: “En general, ¿cuál es el contenido de la *Doctrina de la ciencia*, en dos palabras? Éste: la razón es absolutamente independiente; es sólo para sí; pero para sí es también sólo ella. Todo, por consiguiente, lo que es ella, tiene que estar fundado en ella misma, y ser explicado sólo por ella misma, pero no por nada fuera de ella, a lo cual, fuera de ella, no podría llegar sin anularse a sí misma. En suma: la *Doctrina de la ciencia* es idealismo trascendental. ¿Y cuál es el contenido de la filosofía kantiana, en dos palabras? ¿Cómo podría caracterizarse el sistema de Kant? Confieso que me resulta imposible pensar cómo se puede entender en Kant una sola proposición y armonizarla con otras proposiciones, sin la misma suposición, que creo salta a la vista en todos los rincones y confines”.<sup>62</sup>

Fichte introduce aquí, por vez primera en la *Segunda Introducción a la Doctrina de la ciencia*, la noción de “Razón”, identificándola con la de “Yo puro”. Esto es exacto todavía para Kant, pues en su filosofía la Razón, aparte del significado técnico de lo incondicionado, como razón pura teórica y como razón pura práctica, suministra reglas para conocer y para actuar a los sujetos de conocimientos y a los seres humanos que

---

<sup>62</sup> *Zweite Einleitung*, I, p. 474; v.c. pp. 99-100.

tienen voluntad. La identificación, pues, entre Razón, Yo puro y Apercepción trascendental que hace Fichte en esta obra es correcta por lo que se refiere al kantismo. Pero la cuestión sigue estando en qué significa que “la Razón es absolutamente independiente”. Kant está dispuesto a aceptar ese carácter de la Razón de ser absolutamente independiente, pero esta absoluta independencia o espontaneidad es la manifestación de la construcción de normas, reglas o principios independientemente de lo empírico y, sin embargo, para explicar a éste. El entendimiento puro es independiente, es espontáneo, pero sólo en el sentido indicado. Sin una sensibilidad que nos ofrece lo empírico, esta independencia no se descubre. Por eso, hemos dicho que lo que Fichte manifiesta de su filosofía y de la de Kant es exacto, a condición de que se explicita en qué consiste esa absoluta independencia. Quizá uno hable de la independencia de la Razón presuponiendo toda una doctrina de la sensibilidad y el otro la exprese en abstracto, olvidando los condicionantes que supone una tal doctrina (Estética Trascendental). Los textos siguientes pueden darnos la respuesta a esto. El autor de la *Wissenschaftslehre* comienza su argumentación para probar la anterior afirmación citando un pasaje de Kant que él considera fundamental: “El principio supremo de la posibilidad de toda intuición en relación con el entendimiento es éste: que todo lo múltiple se hace bajo las condiciones de la “primitiva unidad de la apercepción”.<sup>63</sup> Se trata de una cita literal, pero es conveniente transcribir exactamente el texto kantiano, pues es posible descubrir, en la argumentación que Fichte va a desarrollar, cierta unilateralidad interpretativa. Dice Kant: “El principio supremo de la posibilidad de toda intuición en relación con la sensibilidad era, de acuerdo con la Estética trascendental, que toda la diversidad de la intuición se hallaba sujeta a las condiciones formales de espacio y tiempo. El principio supremo de la misma posibilidad, en relación con el entendimiento, consiste en que toda la diversidad de la intuición se halla sujeta a las condiciones de la originaria unidad sintética de apercepción. En tanto que dadas, todas las representaciones de la intuición se hallan sujetas al primero de estos dos principios; en tanto que necesariamente combinables en una conciencia, se hallan bajo el segundo. En efecto, si se prescinde de la combinación, nada puede ser pensado o conocido a través de las representaciones dadas, ya que no conllevarían entonces el acto común de apercepción “Yo pienso” ni se unificarían, por ello mismo, en una autoconciencia”.<sup>64</sup>

Para Fichte, las palabras que cita de Kant quieren decir: “que se piense algo intuido, sólo es posible bajo la condición de que subsista al

---

<sup>63</sup> *Zweite Einleitung*, I, p. 474; v.c. p. 100.

<sup>64</sup> KrV, B 136-7; v.c. p. 156-7.

par la posibilidad de la primitiva unidad de apercepción, e, infero además, puesto que según Kant, tampoco la intuición es posible sino unida al pensar y al concepto, *ya que, según él, la intuición sin el concepto es ciega, es decir, absolutamente nada*, por ende la intuición misma se halla bajo las condiciones de la posibilidad del pensar; pues según Kant, se halla, no sólo inmediatamente el pensar, sino por medio de éste también el intuir condicionado por él, así pues toda conciencia, bajo las condiciones de la primitiva unidad de la apercepción”.<sup>65</sup>

La primera parte de la explicación fichteana es intachable, pues no es sino la expresión de la afirmación kantiana según la cual el principio supremo de toda intuición en relación con el entendimiento consiste en que toda la diversidad de la intuición se halla sujeta a las condiciones de la originaria unidad sintética de apercepción. No lo es, sin embargo, la inferencia que saca, pues ésta es el resultado de algunos errores en su interpretación de Kant.

En primer lugar, en Kant, según Fichte, la intuición no es posible sino unida al pensar y al concepto. Parece ésta una fórmula aséptica sobre el pensamiento kantiano de la vinculación de ambas nociones en orden a conocer.<sup>66</sup> Sin embargo, Fichte no está hablando de que, a este respecto, ambas nociones se den juntas para hacer posible nuestro conocimiento; lo que está diciendo es que no hay intuición sin concepto o, lo que es lo mismo, que sólo por éste es posible aquélla. Y para ello se apoya en el texto kantiano donde se expresa que la intuición sin concepto es ciega. Pero tampoco se queda ahí, sino que continúa: la intuición sin el concepto es ciega, o sea, absolutamente nada. De esta inferencia a aquélla según la cual la realidad de la intuición se ofrece en el concepto, no parece haber mucho.

Es fácilmente observable que la inferencia fichteana es errónea, pues de la proposición “la intuición sin el concepto es ciega” deduce, por una parte, que la intuición no es posible sino unida al concepto y, por otra, que, sin el concepto, la intuición no es absolutamente nada. La verdad, de esa “ceguera” de la intuición sin concepto, no es fácilmente deducible su existencia sin éste. Pero, además, no parece que pueda encontrarse en la *Crítica de la Razón pura* textos que den pie a una interpretación de este tipo, porque Kant es muy claro en este sentido: “Los pensamientos sin contenidos son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por ello es tan necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (es decir, someterlas a conceptos)... Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los

<sup>65</sup> *Zweite Einleitung*, I, p. 474; v.c. pp. 100-1.

<sup>66</sup> Así lo cree B. Navarro, *El desarrollo fichteano*, pp. 170-174.

sentidos pueden pensar nada. El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos. Mas no por ello hay que confundir su contribución respectiva. Al contrario, *son muchas las razones para separar y distinguir cuidadosamente una de otra*. Por ello distinguimos la ciencia de las reglas de la sensibilidad en general, es decir, la estética, respecto de la ciencia de las reglas del entendimiento en general, es decir, de la lógica”.<sup>67</sup> Más claramente: “la representación que puede darse con anterioridad a todo pensar recibe el nombre de intuición”.<sup>68</sup>

Los textos de la *Crítica*, pues, no dan pie para una tal reducción de la intuición al concepto. Si fuera posible tal cosa, la doctrina kantiana de la *Crítica de la Razón pura* se hundiría totalmente. ¿Qué sentido tendría, entonces, una ciencia de las formas puras de intuición? ¿Qué sentido tendría una ciencia de los conceptos *a priori* que, como tales conceptos de un entendimiento reflexivo, no pueden tener un uso trascendental, sino empírico? Pero es que, además, Fichte, con esta interpretación de los textos kantianos, daría entrada en su filosofía a lo que decía rechazar de plano, a saber, la noción de intuición intelectual criticada por Kant. En efecto, Fichte pretendía hacer valer su noción de “intuición intelectual” como noción crítica, y ahora, con estas palabras, entra de lleno en la aceptación de esa noción, precisamente en el sentido en que Kant la había rechazado.

Fichte, pues, parece olvidar el hecho de que, junto a la afirmación kantiana de que las intuiciones sin conceptos son ciegas, está la afirmación, no menos fundamental, de que los conceptos sin intuiciones son vacíos. Y si olvida este segundo miembro de la afirmación, está obligado, en consecuencia, a olvidar una parte de la *Crítica de la Razón pura* que determina al conjunto de la misma, a saber, la Estética trascendental. Y cuando se hace esto, no se puede pretender seguir siendo fiel a la *Crítica*.

El autor de la *Wissenschaftslehre* se aferra a la idea kantiana de que la intuición se halla bajo las condiciones de la posibilidad del pensar, pero olvida también el texto kantiano primeramente transcrito, según el cual la intuición, por una parte, se halla bajo las condiciones de la posibilidad del pensar en relación con el entendimiento, pero que, en relación con la sensibilidad, se halla bajo las condiciones formales de espacio y tiempo. Y esto no puede ignorarse “porque —dice Kant— son muchas las razones” que obligan a una distinción entre la ciencia de las intuiciones y la ciencia de los conceptos.

<sup>67</sup> KrV, A 51 B 76; v.c. p. 93.

<sup>68</sup> KrV, B 132; v.c. p. 154.

Fichte está ansioso por mostrar que, tanto en Kant como en su propio sistema, la razón es absolutamente independiente y espontánea, y que la conciencia de sí, esto es, el yo, condiciona toda forma de conciencia. Pero, una vez más, la cuestión está en saber en qué consiste esa absoluta independencia, esa espontaneidad del entendimiento. La espontaneidad, en la doctrina kantiana, que está siempre de parte del entendimiento, es la capacidad de crear conceptos independientemente de la sensibilidad, y éste es el carácter propio de los conceptos, pero estos mismos no tienen ninguna validez, si no se refieren a objetos de la experiencia, a objetos de los sentidos dados en la intuición. El entendimiento es, desde esta perspectiva, la facultad espontánea de los conceptos, pero éstos no son más que funciones de síntesis de lo diverso dado en la intuición. Por ello la unidad de nuestro entendimiento no es sino una unidad de función que se produce como consecuencia de una aprehensión de la realidad que es ofrecida previamente por la sensibilidad. Que la conciencia de sí que la representación “Yo” condiciona toda forma de conciencia no significa, para Kant, sino que es la última condición de síntesis *a priori* de lo diverso dado en la intuición; no significa sino que la conciencia de las representaciones dadas mediante intuiciones no es posible más que si las sintetizo en un sujeto que las hace “suyas”. La conciencia de sí kantiana no está condicionando en ningún momento los contenidos empíricos, como pretende Fichte, y no puede hacerlo sin que se hunda la *Crítica*, para lo cual es fundamental que “la variedad ofrecida en la intuición tiene que estar dada con anterioridad a la síntesis del entendimiento y con independencia de ésta”.<sup>69</sup>

Con estas observaciones, he adelantado una serie de objeciones a distintos elementos de la argumentación fichteana que seguirá a continuación. Sin embargo, en lo sucesivo iré haciendo las anotaciones pertinentes a cuestiones puntuales, anotaciones que, en gran medida, se basan en lo que antes se ha dicho. Para expresarlo clara y concisamente: de la falta de comprensión, por parte de Fichte, en relación con las razones que imponen la distinción entre sensibilidad y entendimiento, entre Estética y Analítica en la *Crítica de la Razón pura*, se van a derivar un gran número de errores en la interpretación fichteana de Kant, errores que van a mediatizar la creencia del filósofo de Rammeneau de que la doctrina de Kant sólo es posible como *Wissenschaftslehre*.

Fichte —volviendo de nuevo a la cuestión de la reducción de la intuición al concepto— parece que ve en los textos de Kant sólo aquello que es más concordante con sus propios puntos de vista. Cuando afirma que “según Kant, tampoco la intuición es posible sino unida al pensar y

---

<sup>69</sup> KrV, B 145; v.c. p. 162.

al concepto ya que, según él, la intuición sin el concepto es ciega, es decir, absolutamente nada, por ende, la intuición misma se halla bajo las condiciones de la posibilidad del pensar”,<sup>70</sup> cuando expresa esta afirmación, Fichte es consciente de que hay en Kant textos que pueden justificarla, textos como el siguiente: “El Yo pienso tiene que poder acompañar todas mis representaciones. De lo contrario sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí”.<sup>71</sup> Pero Fichte va más allá de lo que permite el texto. Kant sólo está hablando aquí de la condición para que las representaciones sean “mías”, esto es, pertenezcan a una conciencia; no está diciendo nada del origen de tales representaciones, porque, según él, hay un tipo de representaciones que se dan con anterioridad al pensar: las intuiciones.<sup>72</sup> Pero, además, cuando Fichte se apoya en el texto de Kant, anteriormente transcrito, olvida continuar citando, pues inmediatamente después hay palabras que aclaran el sentido un tanto ambiguo del texto kantiano: “En efecto, las diferentes representaciones dadas en una intuición no llegarían a formar conjuntamente mis representaciones si no pertenecieran todas a una sola autoconciencia. Es decir, como representaciones mías (aunque no tenga conciencia de ellas en calidad de tales) deben conformarse forzosamente a la condición que les permite hallarse juntas en una autoconciencia general, porque de lo contrario, no me pertenecerían completamente”.<sup>73</sup> Aquí no se dice, por supuesto, que el origen de tales representaciones sea el pensar. Otra cosa es que para que sean “mías” debe ser posible pensarlas juntas en una conciencia. No es cierto, pues, según Kant, que las intuiciones sin conceptos no sean absolutamente nada. Kant distingue perfectamente entre “ser” y “pensar”. No hay aquí ninguna confusión al respecto.

## 2.2. *La naturaleza del Yo puro en Kant y Fichte*

Continuando con la misma línea argumental, Fichte pretende mostrar la identidad de su noción de “Yo” con la misma noción de la *Critica de la Razón pura*. Con esta intención Fichte dice: “¿Cuál es la condición—Kant habla aquí de condiciones, pero la verdad es que identifica sólo una, la condición fundamental— de la primitiva unidad de aperccepción? Según el § 16, ésta, que mis representaciones puedan ir acompañadas del yo pienso (p. 132, línea 14, está la palabra ‘yo’ sola impresa con

<sup>70</sup> *Zweite Einleitung*, I, p. 474; v.c. p. 100.

<sup>71</sup> KrV, B 132; v.c. pp. 153-4.

<sup>72</sup> KrV, *ibíd.*

<sup>73</sup> KrV, B 132; v.c. 154.

cursiva y se hace hincapié en ella), es decir, yo soy el pensante en este pensar".<sup>74</sup> En primer lugar, hay que decir que no se entiende muy bien qué es lo que Fichte expresa en este texto. Parece querer decir que Kant se pregunta por la condición de la unidad de apercepción en el § 16 de la Deducción trascendental. Pero, la verdad, no veo tal pregunta. Kant no habla de condición de la unidad de apercepción, ni tampoco dice que ésta sea el que las representaciones puedan ir acompañadas del yo pienso. Simplemente identifica "apercepción pura" y "yo pienso". Y es que Kant no puede hablar de condición de la primitiva unidad de apercepción, ya que ésta es el fundamento más elevado de la unidad de diversos conceptos en los juicios y, consiguientemente, el fundamento del uso del entendimiento mismo, más aún, es el entendimiento mismo. Es por ello que no entiendo la pregunta que Fichte atribuye a Kant. Basta el que, para Fichte, tal condición es "yo soy el pensante en este pensar". Por lo demás, no se trata ahora de entrar en la polémica de si Kant dijo o no lo que Fichte le atribuye. El texto anterior es importante porque es una preparación a la interpretación fichteana al Yo kantiano. Y esto es lo que realmente interesa.

Desde esta perspectiva, Fichte se pregunta por cuál es el "yo" del que habla Kant, y pone dudas a que ese "yo" sea el que los kantianos pretenden: "¿De qué yo se habla aquí? ¿Acaso del que los kantianos compilan confiadamente con una multiplicidad de representaciones, en ninguna de las cuales estaba, pero sí estando en todas juntas, de tal suerte que las citadas palabras de Kant tendrían esta significación: Yo, que pienso D, soy el mismo yo que he pensado C, B, A, y mediante el pensar de mi múltiple pensar vengo a ser para mí yo, es decir, lo idéntico en lo múltiple?"<sup>75</sup> Esto, sin duda, sería una caricatura del pensamiento de Kant y, en efecto, "entonces sería Kant justamente un charlatán tan mísero como semejantes kantianos; pues entonces estaría, según él, la posibilidad de todo pensar condicionada por otro pensar, y por el pensar de este pensar, y quisiera yo saber cómo podríamos llegar nunca a un pensar".<sup>76</sup>

Veamos, pues, cuál es el verdadero yo de Kant, para Fichte. El autor de la *Wissenschaftslehre* no quiere falsear las palabras de la *Crítica* al respecto; por eso va a citar literalmente las palabras de Kant, para después sacar sus conclusiones: "...Kant. Página 132 dice: 'Esta representación: yo pienso, es un acto de la espontaneidad, esto es, no puede considerarse como perteneciente a la sensibilidad'". (Así, pues, tampoco

<sup>74</sup> *Zweite Einleitung*, I, p. 475; v.c. p. 101.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *Zweite Einleitung*, I, p. 476; v.c. p. 102.

a la interna, añado yo, a la cual pertenece ciertamente la identidad de la conciencia acabada de describir). “La llamo la apercepción pura, para diferenciarla de la empírica (acabada de indicar), porque es aquella conciencia de sí que, en tanto produce la representación: yo pienso, que ha de poder acompañar a todas las demás, y es una y la misma en toda conciencia, no puede ir acompañada de ninguna más.”<sup>77</sup> De la transcripción de estas palabras de la *Crítica de la Razón pura*, Fichte extrae las siguientes consecuencias:

1. Kant describe en este texto la naturaleza de la pura conciencia de sí de una manera muy clara. Es en toda conciencia la misma y también es indeterminable por ningún azar de la conciencia.

2. El Yo kantiano está determinado en ella simplemente por sí mismo y está absolutamente determinado.

3. La apercepción pura, en Kant, no es la conciencia de nuestra individualidad.

4. Según esto, encontramos con toda precisión, en Kant, el concepto del Yo puro, exactamente como lo establece la *Doctrina de la ciencia*.

5. La posibilidad de toda conciencia está condicionada, según Kant, por la posibilidad del yo o de la pura conciencia de sí, exactamente como en la *Doctrina de la ciencia*. Lo condicionante es antepuesto en el pensar a lo condicionado.

6. Por consiguiente, una deducción sistemática de la conciencia entera, o, lo que es lo mismo, un sistema de la filosofía, tendría, según Kant, que partir del Yo puro, exactamente como lo hace la *Doctrina de la ciencia*, y Kant mismo habría dado, por ende, la idea de semejante ciencia.<sup>78</sup>

¿Estaríamos dispuestos a conceder a Fichte la totalidad de sus conclusiones? No cabe duda que podríamos aceptar sin problemas las expresadas en (1) y (3). Cosa distinta es conceder el resto de las conclusiones. Pienso que es decisivo, para la interpretación que Fichte hace del yo kantiano, detenernos en la noción de espontaneidad que aparece en “Esta representación: yo pienso, es un acto de la espontaneidad”.<sup>79</sup> Si recordamos el momento de este trabajo en que hablábamos de cómo se descubría el “yo” en la *Wissenschaftslehre*, a saber, mediante una intuición intelectual que iba a un actuar, podemos observar que la noción de espontaneidad aplicada al Yo, era una noción originaria: el Yo se des-

<sup>77</sup> Ibíd.

<sup>78</sup> *Zweite Einleitung*, I, pp. 477-8; v.c. pp. 102-4.

<sup>79</sup> KrV, B 132; v.c. p. 154.

cubría inmediatamente como absolutamente espontáneo, como absolutamente libre. No parece —ya se dijo— que esta espontaneidad del acto por el cual se constituye el Yo tenga que ver mucho con el concepto de espontaneidad que se introduce en la *Crítica de la Razón pura*. El Yo kantiano, sin duda, es una representación de la espontaneidad, como pretende Fichte, pero la espontaneidad kantiana sólo se refiere al uso de categorías y éstas sólo son formas de síntesis de lo diverso. El “Yo pienso”, en Kant, es una proposición analítica y aun idéntica, y sobre ella se funda la necesidad del enlace sintético *a priori*, realizado conforme a las categorías; la unidad de la conciencia desaparece si lo diverso de la intuición no se une en conceptos de objetos. La unidad del Yo se perdería, en consecuencia, en lo diverso de la intuición, si no hiciese la síntesis de la diversidad, dada mediante la sensibilidad, con la ayuda de las categorías: “El principio de la necesaria unidad de apercepción es, a su vez, idéntico y constituye, por tanto, una proposición analítica, pero expresa la necesidad de efectuar una síntesis de la diversidad dada en la intuición, síntesis sin la cual es imposible pensar aquella completa identidad de la autoconciencia”.<sup>80</sup>

No hay, pues, en Kant espontaneidad absoluta. Una vez más, sin el recurso a la sensibilidad que nos ofrece la diversidad de la empirie, no hay conciencia de espontaneidad, que sólo se descubre como capacidad de síntesis *a priori*. Fichte, por el contrario, pretende una espontaneidad absoluta del Yo en la que éste se reconoce previamente a su relación con lo dado en la sensibilidad. Y lo pretende tanto para la *Doctrina de la ciencia* como para la propia doctrina kantiana, y esto no es fácil encontrarlo en los textos de la *Crítica*. Hay que rechazar pues, la conclusión (2), que Fichte pretende extraer de los textos kantianos y, consecuentemente, también la (4), según la cual encontraríamos en Kant el concepto de Yo puro, exactamente igual que como lo establece la *Wissenschaftslehre*. Posicional y funcionalmente la teoría del Yo no aparece, en la *Crítica*, sino después de la teoría de la sensibilidad y culminando la teoría de los conceptos puros del entendimiento. Y esto es importante.

Por otra parte, de esa naturaleza espontánea y originaria del Yo, Fichte deduce otro carácter del mismo: el ser condición de toda conciencia y ser, por ello, antepuesto y condicionante de toda conciencia. Esta idea parece, como muchos de los planteamientos de la filosofía fichteana, coherente con el pensamiento de Kant. Pero no hay que olvidar que Fichte pretende que, como la autoconciencia determina toda conciencia, aquélla

---

<sup>80</sup> KrV, B 135; v.c. p. 156.

debe ser el comienzo de la filosofía y de su tarea que es una deducción sistemática de la conciencia entera.<sup>81</sup> El problema que se le plantea a una tal filosofía es, precisamente, cómo es posible una conciencia, partiendo de un Yo absolutamente activo y condicionante, esto es, partiendo de un monismo. En definitiva, el problema es cómo suponemos una realidad o un No-Yo, si partimos de un Yo absoluto que, como Fichte mantiene en el párrafo I del *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia*, posee en sí toda la realidad. Pues, en principio, parece que el hecho de la conciencia es un hecho que supone una dualidad. Y este es el problema a que debe hacer frente toda filosofía monista como lo que pretende Fichte. Kant era consciente de este problema. De ahí el carácter que tiene el Yo de última condición de la objetividad, y nada más. Veamos el porqué.

Como ya he repetido varias veces, para Kant, el entendimiento en general es la facultad de conocer. El conocimiento, por su parte, consiste en la determinada relación que las representaciones dadas guardan con un objeto, consistiendo éste, en fin, en aquello en cuyo concepto se halla unificado lo diverso de la intuición. Ahora bien, como hemos dicho también, toda unificación de representaciones, si ha de ser posible pensarlas como representaciones de alguien, requiere unidad de conciencia en la síntesis de las mismas. Por lo tanto, es sólo la unidad de conciencia lo que configura la relación de representaciones con un objeto y, por lo mismo, la misma validez objetiva de tales representaciones. En consecuencia, es esa unidad de conciencia, en tanto que las representaciones deben ser representaciones de un sujeto, la que hace que éstas se conviertan en conocimiento y, por tanto, la que fundamenta la misma posibilidad del entendimiento. De esta manera, el primer conocimiento puro del entendimiento, aquel que sirve de base a todos sus restantes usos y que es, a la vez, enteramente independiente de todas las condiciones de la intuición sensible, es el principio de la originaria unidad sintética de la apercepción. Ésta, pues, se convierte en una condición objetiva de todo conocimiento. No es sólo una condición necesaria para conocer un objeto, sino una condición a la que debe someterse toda intuición para convertirse en objeto para mí. De otro modo, sin esa síntesis, no se unificaría la variedad en una conciencia. Pero, por lo mismo que la unidad de la autoconciencia representa la más alta síntesis realizada sobre lo diverso dado en la intuición, este principio no es aplicable a todo entendimiento posible, sino sólo al entendimiento a través de cuya apercepción pura en la representación "Yo soy" no se da todavía ninguna diversidad. Y

---

<sup>81</sup> Es por ello que Fichte hace hincapié en el aspecto analítico de la apercepción kantiana. Ver las pp. 94-5 de *El desarrollo fichteano*, de B. Navarro.

con ello, de nuevo, el rechazo del entendimiento intuitivo. En la medida en que el "Yo" es la unidad sintética más elevada, representa la condición última de toda objetividad, pero, por eso mismo, como condición última que es de la objetividad, no es principio de ninguna deducción a la manera fichteana.

El condicionamiento, por otra parte, que sobre toda conciencia tiene la Apercepción trascendental en Kant, no es el condicionamiento que Fichte pretende. Ya vimos hasta dónde quería llevar éste su pensamiento en relación con la identificación entre concepto e intuición. Más tarde veremos cómo esa condicionalidad no va sólo a la forma de conciencia, sino también al mismo contenido de la misma. Por ello, se puede también dar la negativa a las conclusiones (5) y (6) que Fichte ha extraído de los textos kantianos en relación con la noción de "Yo", y negar, con todas sus consecuencias, el siguiente texto de Fichte "que Kant toma el concepto de Yo puro en el mismo sentido en que lo toma la *Doctrina de la ciencia*, ya ha sido mostrado antes. Cuando se dice: yo soy el pensante en este pensar, ¿me pongo sólo frente a otras personas de fuera de mí? ¿No me pongo, más bien, frente a todo lo pensado? "El principio de la necesaria unidad de la apercepción es un principio idéntico, por ende una proposición analítica", dice Kant (*Crítica de la Razón pura*, p. 135). Esto significa lo mismo que yo decía ahora: el yo no surge por medio de una síntesis cuya multiplicidad básica se pudiera descomponer aún más, sino por medio de una tesis absoluta".<sup>82</sup>

Por ello, entre el Yo que permanece pasivamente como idéntico a través de las representaciones y aquel Yo que es absoluta y originariamente activo, está el Yo como última condición de objetividad. Esta solución no vincula a Kant con los kantianos que Fichte critica en las páginas 101 y 102 de la *Segunda Introducción a la Doctrina de la ciencia*, ni lo vincula con la propia *Doctrina de la ciencia*, para la cual, puesto que toda conciencia está condicionada por la conciencia de sí, "todo lo que se presenta en la conciencia está fundado, dado, producido por las condiciones de la conciencia de sí, y un fundamento de ello exterior a la conciencia de sí no lo hay en absoluto".<sup>83</sup> Y esto porque Kant no puede aceptar ese mismo acto sobre el que fundamenta toda la *Wissenschaftslehre*, a pesar de lo que Fichte cree: "Es por tanto, posible una intuición del yo actuante en sí; una tal intuición es intelectual. Esto no contradice, sin embargo, el sistema kantiano. Kant negó sólo una intuición sensible intelectual y con razón; pero la intuición del Yo no es algo fijo, sino activo. Kant no reflexionó en su sistema sobre esta manera de in-

<sup>82</sup> *Zweite Einleitung*, I, p. 503; v.c. pp. 149-150.

<sup>83</sup> *Zweite Einleitung*, I, p. 478; v.c. p. 104.

tuición intelectual, y el resultado, a saber, que nuestras representaciones son productos de nuestro espíritu espontáneo, el resultado de esta situación intelectual, lo tiene Kant en su sistema".<sup>84</sup>

### 2.3. *El Yo y el contenido empírico del conocimiento*

Si hay una prueba decisiva para que la argumentación que Fichte ofrece en la *Segunda Introducción a la Doctrina de la ciencia* sea una verdadera demostración de que su filosofía expresa el mismo idealismo que el kantiano, esta prueba es, sin duda, aquella que pretende mostrar que Kant, al igual que la *Wissenschaftslehre*, no ha dado a la experiencia, en cuanto a su contenido empírico, algo distinto del Yo.<sup>85</sup> El éxito o fracaso de esa prueba es debido a la importancia de las cuestiones que involucra dentro de ella, fundamental a la hora de evaluar la interpretación que Fichte hace de la filosofía crítica, por una parte, y a la hora de valorar el mismo intento doctrinal de Fichte, por otra.

Fichte comienza su prueba con el rechazo de la interpretación que Reinhold hace del pensamiento kantiano en relación con la cuestión que nos ocupa. Para el autor de la "Filosofía Elemental": "El fundamento de nuestra afirmación de que a nuestras representaciones corresponde algo fuera de nosotros está, sin duda también según la *Crítica de la Razón pura* en el Yo; pero sólo en cuanto el conocimiento empírico (la experiencia) tiene lugar en él como un hecho, y en cuanto que este conocimiento tiene que estar fundado por su contenido trascendental (que sólo constituye su forma) simplemente en el mero Yo, mientras que por su contenido empírico, gracias al cual posee realidad objetiva (objective Realität), tiene que estarlo en el Yo mediante algo distinto del Yo".<sup>86</sup>

A Fichte, tal interpretación del pensamiento kantiano le parece totalmente errónea: no solamente la apelación a un contenido dado desde fuera no está en Kant, sino que éste realmente nunca ha dado por fundamento a la experiencia, en cuanto a su contenido empírico, algo distinto del Yo.

Ya en la temprana *Recensión del Enesidemo* (1792), Fichte se había pronunciado contra la posibilidad de un contenido exterior a la conciencia. Esto le llevó a polemizar con Schulze, para quien hay en nosotros una incapacidad para fiarnos de nuestro conocimiento, en tanto en cuanto no veamos perfectamente la ligazón y la concordancia de nuestras representaciones y de los caracteres que aparecen con una cosa inde-

<sup>84</sup> W. L. *Nova Methodo*, II, p. 32.

<sup>85</sup> *Zweite Einleitung*, I, p. 480; v.c. p. 110.

<sup>86</sup> *Zweite Einleitung*, I, p. 480; v.c. p. 109.

pendiente de ellos. Para el autor de la *Wissenschaftslehre*, “no solamente la capacidad de pensar una cosa independientemente de todo poder de representación (*Vorstellungs-Vermögen*) no es implantada en nosotros, sino que este pensamiento nos es radicalmente imposible”.<sup>87</sup> Además, dirá Fichte, “en tanto que se tenga la idea de que nuestro conocimiento depende de una cosa en sí... el escepticismo tendrá siempre la partida ganada”.<sup>88</sup> Por tanto, su posición es que nos es imposible pensar una cosa independientemente de nuestro poder de representación. Se trata ésta de una tesis que Fichte afirma como la esencia de la filosofía crítica: “...el concepto originario de ‘poder de representación’ (*Vorstellungs-Vermögen*), conduce al censor a examinar el carácter propio de la filosofía crítica (des *Eigenthümlichen Charakters der Kritischen Philosophie*). Este carácter consiste en que el fundamento de buena parte de las determinaciones de objetos representados está colocado dentro de la esencia de nuestro poder de representación”.<sup>89</sup>

Fichte pretende vincular el texto anterior con la idea de “revolución copernicana” tal y como Kant la expresa en *B XVII*: “Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados”.<sup>90</sup> Desde esta perspectiva, el concepto de “poder de representación” sería similar al concepto kantiano de “facultad de representar”, mediante el cual se expresa la espontaneidad del sujeto en orden a la determinación de los objetos y al conocimiento de los mismos. Sin embargo, Fichte afina algo más la tesis anterior sobre el carácter de la filosofía crítica: “El sistema crítico... enseña que el pensamiento de una cosa que poseería en sí e independientemente de todo poder de representación, la existencia y ciertas cualidades, es una quimera, un sueño y un sinsentido”.<sup>91</sup> Se puede observar aquí una diferencia sustancial con el texto anteriormente transcrito: no es lo mismo decir que “el fundamento de buena parte de determinaciones de objetos representados está colocado dentro de la esencia de nuestro poder de representación” —afirmación que no falsea el pensamiento de Kant—, que mantener que la existencia y otras cualidades, independientemente de todo poder de representación, es un sinsentido. Tal afirmación llevaría a

<sup>87</sup> *Aenesidemus*, I; v.c. pp. 16-7.

<sup>88</sup> Carta de Fichte a Reinhard 15-1-1794. *Akad. Aus.*, III, 2, 175, 39-41.

<sup>89</sup> *Aenesidemus*, I, p. 10.

<sup>90</sup> *KrV*, B XVII; v.c. p. 26.

<sup>91</sup> *Aenesidemus*, I, pp. 16-7.

identificar a Fichte con un fenomenalismo radical, en el mejor de los casos, o, en el peor, a pensar que ese “poder de representación” sería, dentro de la *Doctrina de la ciencia*, un poder de poner la existencia misma de los objetos, lo que nos llevaría inmediatamente a pensar en el “entendimiento intuitivo” —rechazado por Kant— que poniéndose a sí mismo, pondría con él toda la realidad.

Quizá la causa de este planteamiento fichteano se debe a que, según él, convenía partir en la *Doctrina de la ciencia*, de un principio formal a la vez que real. Y, en efecto, Fichte manifiesta: “puesto que lo que se funda no existe más que como un pensamiento, se debe sostener que la razón lógica de un pensamiento es, al mismo tiempo, su razón real o existencial (Real oder Existencial Grund)”.<sup>92</sup> Así, pues, si la razón real y la razón lógica se identifican, la distinción kantiana entre forma y materia parece desmoronarse. Desde esta perspectiva, es impensable una cosa, y su misma existencia, sin alguien para el cual lo sean. La realidad, así, se define desde el Yo, y no hay ninguna cosa, ningún No-Yo que sea sino en el Yo. Por tanto, la idea de una cosa en sí, de un No-Yo independiente del Yo es contradictoria. La afirmación fichteana, contenida en la *Primera Introducción a la Doctrina de la ciencia*, según la cual “el objeto no es dado ni en total, ni a medias, sino hecho”,<sup>93</sup> cobra aquí todo su sentido. Si tuviéramos que buscar la razón más profunda de tales aseveraciones, tal vez la encontraríamos en la peculiar interpretación fichteana de lo que es el idealismo trascendental: “Para decirlo de una vez con toda claridad en esta ocasión: la esencia del idealismo trascendental en general, y de su exposición en la *Doctrina de la ciencia*, en particular, consiste en que el concepto de ser no se considera como un concepto primario y primitivo, sino simplemente como un concepto derivado, y derivado por medio del contraste con la actividad, o sea sólo como un concepto negativo. El ser es, para él, una mera negación de ésta. Bajo esta condición tan sólo tiene el idealismo una firme base y resulta concordante consigo mismo”.<sup>94</sup>

Desde este frontispicio, Fichte expresa la afirmación de que Kant nunca ha dado por fundamento a la experiencia, en cuanto a su contenido empírico, algo distinto del Yo. Está convencido de que tal afirmación sobre el verdadero carácter de la filosofía kantiana es todo menos nueva, alegando que ya Jacobi ha expresado tal interpretación del pensamiento kantiano. Fichte, por su parte, no quiere repetir una labor ya

<sup>92</sup> *Aenesidemus*, I, p. 13.

<sup>93</sup> *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, I, p. 444 n.; v.c. Madrid, *Revista de Occidente*, p. 49 n.

<sup>94</sup> *Zweite Einleitung*, I, p. 498; v.c. pp. 141-2.

hecha, así que sólo va a profundizar en algunos puntos decisivos que demuestren la afirmación arriba enunciada. Sigamos, pues, su razonamiento.

¿Hasta dónde —dice Fichte— se extiende, según Kant, la aplicabilidad de todas las categorías y, en especial, la de causalidad? Sólo sobre el dominio de los fenómenos; por consiguiente, sólo sobre lo que es ya para nosotros y en nosotros mismos. ¿Y de qué modo se podría llegar a admitir un algo distinto del Yo como fundamento del contenido empírico del conocimiento? Sólo, continúa, mediante un razonamiento que vaya de lo fundado al fundamento, o sea, mediante la aplicación del concepto de causalidad. Así ve Kant mismo el asunto (Fichte cita a este respecto la página 211 de la obra de Jacobi sobre Kant), y por ello rechaza el admitir cosas en sí situadas fuera de nosotros.<sup>95</sup>

Kant habla, sigue Fichte, de una cosa en sí, en efecto. Pero, ¿qué entiende por esta cosa? Un noumeno. Y ¿qué es un noumeno?; según Kant, algo que es agregado por nuestro pensar al fenómeno, esto es, algo que sólo surge por obra de nuestro pensar y que, en consecuencia, sólo existe para nuestro pensar. ¿Qué significaría, pues, hablar de una cosa en sí como fundamento de nuestras sensaciones, esto es, una cosa en sí como causa de nuestras representaciones? Según Fichte, olvidar completamente el principio kantiano según el cual las categorías no pueden tener un uso trascendental, en primer lugar; en segundo lugar, significa olvidar que un noumeno es un mero pensamiento, o ¿es que acaso se pretende atribuir a un mero pensamiento el predicado exclusivo de la realidad, el de la acción causal?

Esta forma de ver a Kant le parece a Fichte completamente contradictoria. Es por ello que afirma: “En tanto, por consiguiente, no declare Kant expresamente con estas mismas palabras que él deriva la sensación (*Empfindung*) de una impresión de la cosa en sí, o para servirme de su terminología, que en filosofía debe explicarse la sensación por un objeto trascendental (*transzendental Object*) existente en sí fuera de nosotros; en tanto no suceda esto, no creeré lo que aquellos intérpretes nos refieren de Kant”.<sup>96</sup>

Se podría aducir, continúa Fichte, que hay manifestaciones de Kant que van en este sentido. Así, por ejemplo, en el § 1 de la *Crítica de la Razón pura*, Kant dice que “el objeto nos es dado”, “que esto es posible porque afecta al alma de cierto modo”, “que hay una facultad de llegar a tener representaciones por el modo de ser afectados por los objetos, la cual se llama sensibilidad”. Kant afirma incluso: “¿Por qué medio podría

<sup>95</sup> *Zweite Einleitung*, I, p. 479; v.c. p. 112.

<sup>96</sup> *Zweite Einleitung*, I, pp. 486-7; v.c. p. 120.

despertar al ejercicio nuestra facultad cognoscitiva, sino por medio de objetos que afectan a nuestros sentidos...? <sup>97</sup> ¿Pero es que —se pregunta Fichte— no son conciliables estos textos aparentemente dogmáticos con aquéllos en que Kant expresa su idealismo trascendental? La respuesta es afirmativa. Kant habla, dice Fichte, de objetos. ¿Qué entiende por objetos? Fichte cita a Kant por medio de la obra de Jacobi: “El entendimiento, dice Kant, es quien agrega el objeto al fenómeno, enlazando en una conciencia la multiplicidad de éste. Luego decimos, nosotros conocemos el objeto cuando hemos introducido en la multiplicidad de la intuición una unidad sintética, y el concepto de esta unidad es la representación del objeto=X. Pero este=X no es el objeto trascendental (esto es, la cosa en sí), pues de éste no sabemos siquiera eso”. <sup>98</sup> De este texto, Fichte extrae las siguientes, y muy discutibles, consecuencias :

1. ¿Qué es, pues, el objeto para Kant? Lo agregado por el entendimiento al fenómeno, un mero pensamiento. El objeto afecta; algo que sólo es pensado afecta. ¿Qué quiere decir esto? : afecta en cuanto es, o sea, es sólo pensado como afectando. <sup>99</sup>

2. La facultad de llegar a tener representaciones por el modo de ser afectado por los objetos, ¿qué es? Como nos limitamos a pensar la afectación misma, también nos limitamos a pensar, sin duda, la común a ella ; ella es también sólo un mero pensamiento. Y si piensas que esto sucede con todos los objetos de tu percepción, te piensas como afectable en general, o con otras palabras, te atribuyen mediante este tu pensar receptividad o sensibilidad. <sup>100</sup>

3. Consecuentemente con lo anterior, el objeto es, en cuanto dado, sólo pensado. <sup>101</sup>

4. En fin, todo nuestro conocimiento procede de una afectación, pero no por obra de un objeto. Esta es la opinión de Kant y es la de la *Doctrina de la ciencia*. <sup>102</sup>

Es necesario disentir de esta interpretación fichteana, pues se basa en grandes errores de lectura de Kant.

Como he dicho ya, para Fichte, Kant no ha dado por fundamento a la experiencia, en cuanto a su contenido empírico, algo distinto del Yo. Esta es una afirmación que el autor de la *Wissenschaftslehre* debe probar.

<sup>97</sup> *Zweite Einleitung*, I, p. 487 ; v.c. p. 120.

<sup>98</sup> *Zweite Einleitung*, I, p. 488 ; v.c. pp. 122-3.

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> *Ibid.*

Y eso es lo que intenta. Parte, para ello, del pensamiento kantiano según el cual “las categorías no tienen, pues, otro uso posible que el empírico, ya que sirven tan sólo para someter los fenómenos a unas reglas universales de síntesis tomando como base una unidad necesaria *a priori* (en virtud de la necesaria unificación de toda conciencia en una apercepción originaria) y para adecuar, así, tales fenómenos a una completa conexión en una experiencia”.<sup>103</sup>

Pues bien, continúa Fichte, como las categorías sólo tienen aplicación a fenómenos, la categoría de causalidad, por ende, debe aplicarse a fenómenos, no a cosas en sí mismas.

Ahora bien, prosigue Fichte, la cosa en sí, de la que pretenden los “kantianos” hacer el fundamento del contenido de la experiencia, no es un fenómeno. Si esto es así, concluye, es ilegítimo aplicar la categoría de causalidad a la cosa en sí. Por ello, no se puede hablar de ella como fundamento de los contenidos de conciencia. Pero es que, además, la cosa en sí es un noumeno, esto es, un pensamiento, y sería irrisorio que un pensamiento tuviera el predicado exclusivo de la realidad, el de la acción causal. Por ende, sería absurdo pretender derivar la sensación de una afección proveniente de la cosa en sí.

Todo esto se le puede aceptar a Fichte como dentro de la mayor ortodoxia kantiana. Sin embargo, a continuación hace otras observaciones que son realmente problemáticas.

Fichte declara que los supuestos partidarios de la interpretación según la cual, en Kant, la cosa en sí sería la causa de las representaciones en nosotros, podrían aducir en su favor ciertos textos como los anteriormente citados. Si no entendemos mal, Fichte pretende que todo lo que sea hablar de un objeto dado como previamente existente a la capacidad de representar, es hablar, automáticamente de cosa en sí. Esto, al menos, es lo que parece deducirse de sus propias palabras. Pretende, consecuentemente, que todo objeto lo es por ser para un Yo y que, por lo mismo, sólo el objeto en cuanto representación mía es objeto, y en ningún otro sentido puede haberlo.<sup>104</sup> Así, habría, según Fichte, un objeto en cuanto es construido por el Yo: el fenómeno. La cosa en sí y el objeto considerado con independencia del sujeto, caerían dentro de lo ignoto y, en consecuencia, expresarían dos conceptos contradictorios.

<sup>103</sup> KrV, B 185; v.c. p. 188.

<sup>104</sup> Esto, para R. Lauth, quiere decir que Fichte “radicaliza y absolutiza el concepto de aparición. Paradójicamente esto no quiere decir, como objeta el dogmatismo desconocedor del punto de vista trascendental, una radical subjetivación, sino la supresión definitiva del desgarramiento, que domina desde Anaxágoras, de la realidad en ser y conciencia, cogitatio y extensio”. (*La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*, México, U.N.A.M., 1968, pp. 53-54.)

El autor de la *Doctrina de la ciencia* piensa que sus afirmaciones respetan con exactitud los planteamientos críticos y, para corroborarlo, cita “textualmente” a Kant. Curiosamente, sin embargo, no es al Kant de la *Crítica de la Razón pura*, sino al de Jacobi, al que cita: “El entendimiento, dice Kant (p. 221 del ensayo de Jacobi), es quien agrega el objeto al fenómeno, enlazando en una conciencia la multiplicidad de éste. Luego decimos, nosotros conocemos el objeto cuando hemos introducido en la multiplicidad de la intuición una unidad sintética, y el concepto de esta unidad es la representación del objeto=X. Pero este=X no es el objeto trascendental (esto es, la cosa en sí), pues de esto no sabemos ni siquiera eso (Dieses=X ist aber nicht der transcendente Gegenstand (d.i. das Ding an sich), denn von diesen wissens wir nicht einmal so viel). ¿Qué es, pues, el objeto (Gegenstand)? Lo agregado por el entendimiento al fenómeno, un mero pensamiento (ein blosser Gedanke)”.<sup>105</sup>

Por tanto, Kant bendice —según Fichte— la idea, por supuesto común a los dos pensadores, de que el objeto es un mero pensamiento, esto es, algo que pone el entendimiento, o sea, algo construido por el sujeto. Hablar, por tanto, de que el objeto nos es dado, es absurdo para Fichte (y también para el Kant que él interpreta); hablar de la no contradicción del concepto de cosa en sí, es impensable, pues Kant, con sus propias palabras, apoya estas afirmaciones. Fichte, pues, sigue siendo fiel a Kant y está legitimado, por ende, para extraer las consecuencias que más arriba se han apuntado.

Esto, por supuesto, es sólo lo que cree Fichte, pues hay serios motivos para dudar de tal interpretación y, consecuentemente, de las consecuencias que pretende deducir de la lectura de Kant. Y esto fundamentalmente por dos razones:

Primera y fundamental. Es posible rechazar la lectura de los “kantianos”, según la cual el objeto trascendental es el fundamento del contenido empírico del conocimiento, sin por ello aceptar la solución fichteana, que apunta a un fenomenalismo radical en la *Crítica*. Esto es posible desde una consideración detenida sobre las nociones de “fenómeno” y “cosa en sí”, por una parte, y sobre las nociones de “empírico” y “trascendental”, por otra. Tal vez, desde esta perspectiva, sea posible hallar en la teoría de Kant una noción de “cosa en sí” distinta a la de “cosa en sí trascendental”. Sobre ello volveré después.

En segundo lugar, según mi opinión, Fichte, no sólo no ha interpretado correctamente a Kant en el problema que nos ocupa, sino que también ha adulterado o falseado el pensamiento kantiano: en efecto, el texto atribuido a Kant a través de la obra de Jacobi no transcribe lite-

<sup>105</sup> *Zweite Einleitung*, I, p. 488; v.c. p. 122.

ralmente las palabras de Kant, sino que le da un sentido absolutamente contrario. Kant, por supuesto, no habla del objeto como únicamente pensado, ni tampoco de que ese objeto al que se refiere el texto no es el objeto trascendental “del que no sabemos siquiera eso”, sino que dice textualmente: “De hecho, nuestro entendimiento refiere todas las representaciones a algún objeto. Como los fenómenos no son más que representaciones, el entendimiento los refiere a un algo como objeto de la intuición sensible. Pero, en este sentido, ese algo es sólo el objeto trascendental. Éste, a su vez, significa algo=X de lo que nada sabemos, ni podemos (dada la disposición de nuestro entendimiento) saber”.<sup>106</sup>

Como se puede observar, hay una contradicción absoluta entre las palabras propias de Kant y las que le atribuye Fichte. No se trata, sin embargo, de entrar en la polémica sobre los motivos que llevaron al autor de la *Wissenschaftslehre* a falsear los textos kantianos. Lo importante es mostrar que la interpretación que Fichte hace del pensamiento kantiano, sobre la base de un texto falseado de la *Crítica de la Razón pura*, es errónea: Kant, efectivamente, no hace de la cosa en sí trascendental el fundamento del contenido empírico de nuestro conocimiento, como creen algunos “kantianos”; pero tampoco reduce la exterioridad objetiva a una mera posición en la conciencia, ni mucho menos a un pensamiento. Veamos el porqué. Esto nos lleva a hablar de la primera razón por la que no es aceptable la lectura de Fichte sobre esta problemática kantiana.

Tradicionalmente ha sido un tópico común la caracterización de la filosofía kantiana en base al dualismo de “fenómeno” y “cosa en sí”. Se pretendía, desde esta perspectiva, que en Kant sólo conocemos fenómenos, mientras que, por el contrario, la “cosa en sí”, como fundamento último de la realidad, es desconocida pero, a su vez, es causa de la afectación mediante la cual nos representamos los fenómenos.<sup>107</sup> De acuerdo

---

<sup>106</sup> KrV, A 250; v.c. p. 268.

<sup>107</sup> En este sentido se pronuncia Eisler: “Kant usa, para expresar la relación de la cosa en sí con el sujeto que percibe, la expresión de ‘afectar’ (afektieren). De acuerdo con ello, la cosa en sí se piensa como el fundamento de nuestras sensaciones, sin que sirva aquí la categoría de causalidad de determinación válida para el conocimiento de la cosa en sí. La relación se expresa como una analogía de la causación. El sujeto es afectado en la sensación, esto es (...) no es el productor de su sensación, no produce a ésta activamente, sino que son más bien puestas en relación con algo desconocido, que puede ser pensado (no conocido) como causa o que sólo es comprendido por medio de una analogía con tal concepto. El sujeto como fenómeno es afectado por las cosas como fenómenos en un sentido empírico. El Yo se afecta a sí mismo en su sentido interno” (*Lexicon*, 1916, p. 4, cf. J. L. Villacañas, *La filosofía teórica de Kant*, Valencia, Episteme Maior, 1984, vol. I, p. 26 (Segundo volumen en preparación).

con este planteamiento, se piensa que en Kant hay un escepticismo acerca de la realidad de la cosa en sí, pero que su existencia es un supuesto indemostrable pero indiscutible. De esta manera, al hacerla Kant fundamento necesario de la realidad objetiva de las representaciones fenoménicas, basa toda su teoría sobre algo desconocido, sobre una entidad rechazable, en última instancia, por un teórico del conocimiento.

El origen de tal planteamiento parece encontrarse en F. H. Jacobi, para quien o bien Kant tiene necesidad en su sistema de la "cosa en sí", con lo cual surgen contradicciones insalvables, o bien rechaza la "cosa en sí" lo cual significa su ruina inmediata. Fichte, que a este respecto estaba muy cerca de Jacobi, podía sacar la conclusión de que si el kantismo no quería verse envuelto en dificultades insuperables, debía rechazar la noción de "cosa en sí" y explicar las representaciones exclusivamente desde el polo de la subjetividad. Fichte, así, ante las dificultades descubiertas en la *Crítica*, optaba por mostrar la coherencia del pensamiento de Kant al margen, por una parte, de los intérpretes "reconocidos" de la filosofía crítica y al margen, por otra parte, del mismo Kant. El autor de la *Doctrina de la ciencia* no abordó la cuestión de si la noción problemática podría tener, en Kant, otro tipo de lectura diferente a la que hacían sus contemporáneos. Fichte, por ello, no se preguntó si había suficiente base en la *Crítica* para, manteniendo la necesidad de tal noción, afirmar que la cosa en sí nos afecta, ni tampoco si la realidad trascendental de la cosa en sí es necesaria para la explicación de la realidad empírica del fenómeno, ni, en fin, si el problema de la cosa en sí implica una noción de afección que reduzca el fenómeno a una realidad subjetiva y que lleve a Kant al mantenimiento de un idealismo empírico o fenomenalista. De haberlo hecho, quizá hubiera tenido que contestar a todas estas cuestiones con la negativa. Sin embargo, no hizo tal cosa, y partió de las interpretaciones de los kantianos para mostrar su incorrección y para afirmarse en su idea de que el espíritu del kantismo era el de la absoluta autonomía del Yo, donde no cabía, por tanto, la noción de "cosa en sí" como constitutiva del sistema.

Pienso, por mi parte, que es posible rechazar la interpretación tradicional de la filosofía de Kant, según la cual la cosa en sí trascendental es la causa de la afección, así como la misma lectura fichteana de la *Crítica* en el sentido de que Kant no ha dado a la experiencia, en cuanto a su contenido empírico, algo distinto del Yo. Tal rechazo es posible desde una distinta consideración del papel que juegan en esta filosofía las nociones de "fenómeno" y "cosa en sí", según su calificación de "empírico" o "trascendental".

En primer lugar, hay que decir que la tradicional postura de considerar como causa del fenómeno a la cosa en sí llevaría a Kant a defender

una posición de corte fenomenalista similar, a grandes rasgos, a la de Berkeley. En efecto, tal posición llevaría a Kant a considerar a la realidad fenoménica como una realidad mental, esto es, como un efecto en nosotros de una realidad trascendente. Como ya ha sido suficientemente demostrado,<sup>108</sup> tal interpretación haría de la filosofía de Kant el seno de la reproducción tanto de la dificultad de la noción de “realidad exterior” cartesiana como de las contradicciones de la noción de “realidad mental” de Berkeley.

En un planteamiento teórico de corte fenomenalista, la objetividad y el conocimiento son explicados, en primer término, por la existencia subjetiva de sensaciones que han de ser ordenadas para conformar lo que podemos llamar un objeto intersubjetivo. Tal posición suscita, como acertadamente se ha dicho,<sup>109</sup> un problema importante: ¿es posible explicar, a partir del material privado que constituyen las sensaciones, la posibilidad de representaciones objetivas, sólo a través de la introducción de ese material privado en formas ordenadoras intersubjetivas? Considerar ese material privado como algo que en un momento determinado está, en última instancia, desprovisto de forma, hace imprescindible atribuir al sujeto trascendental kantiano el papel de constructor de objetos a partir de ese material privado y, en consecuencia, conlleva el considerar al objeto como algo que no existe por sí mismo como objeto empírico independientemente de su construcción. Este problema es, a todas luces, grave. Pero, además, no creo que Kant, que quería evitar cualquier identificación con la filosofía de Berkeley, estuviera dispuesto a aceptar las consecuencias que de tal planteamiento se derivan.

Es evidente, sin embargo, que los textos kantianos no son fáciles y que pueden dar lugar a muy distintas interpretaciones. Un punto importante a este respecto es la cuestión de la intuición empírica.<sup>110</sup> Kant es ambiguo cuando, por una parte, habla de la intuición como forma de conocer la realidad que se produce por medio de la afección (con lo cual nos acercáramos a la interpretación fenomenalista) y, por otra, mantiene que es la forma inmediata por medio de la cual se nos dan objetos individuales (lo cual apoyaría la interpretación del kantismo como realismo empírico). La primera forma expresaría un sentido “conceptual”

---

<sup>108</sup> Villacañas, J. L., *La filosofía teórica de Kant*, op. cit., pp. 128-150.

<sup>109</sup> Villacañas, J. L., op. cit., p. 31.

<sup>110</sup> En este planteamiento y en lo que sigue soy deudor de la obra citada de J. L. Villacañas, *La filosofía teórica de Kant*, pp. 33 ss. y Cap. IV. Su decidida y documentada defensa de la filosofía de Kant como realismo crítico ofrece claves para valorar tanto las variadas interpretaciones de la filosofía kantiana como las propias lecturas que de la *Crítica* hicieron sus continuadores más reconocidos, entre ellos la del autor que nos ha ocupado a lo largo de este artículo, Fichte.

de la intuición, mientras que la segunda acepción estaría por un sentido “no conceptual” de la misma. Y, puesto que Kant distingue perfectamente “concepto” e “intuición”, es posible pensar con un alto grado de certeza que Kant se pronuncia por la segunda acepción. Desde esta perspectiva, habría una diferencia tal entre “intuición” y “concepto” que nos permitiría decir que, en ningún caso, el fenómeno, considerado trascendentalmente, existe sólo en nuestra capacidad de representar, ni que sus características sean distintas de aquéllas que conocemos por medio de las percepciones.

Esto pone en evidencia la creencia de la interpretación tradicional en la simple dialéctica “cosa en sí” = “fenómeno” sin cualificar ambos términos según la acepción de “trascendental” o “empírico”.<sup>111</sup> Dicha distinción es fundamental, pues permite descubrir la clave para diferenciar nítidamente el idealismo kantiano de otros tipos de idealismo. Descartes, por ejemplo, mantendría que nosotros estamos en relación con cosas en sí trascendentalmente consideradas, pero que sólo conocemos fenómenos empíricos. Berkeley afirmaría, siguiendo la terminología kantiana, que sólo conocemos fenómenos y que no estamos en relación con ninguna cosa trascendental, Fichte, por su parte, afirmaría que sólo conocemos objetos en cuanto pensados y que no hay otra clase de objetos. Kant, en fin, establece que nosotros no conocemos fenómenos empíricos, sino cosas en sí empíricas, y que no estamos relacionados con cosas en sí trascendentalmente consideradas, sino únicamente con fenómenos trascendentales.

Se puede decir, consecuentemente con lo anterior, que, aparte de las nociones de “fenómeno” y “cosa en sí” tal y como son interpretadas corrientemente, hay en Kant una noción de “cosa en sí” como objeto empírico. Dice Kant: “Los predicados del fenómeno pueden atribuirse al mismo objeto en relación con nuestro sentido, por ejemplo, el color rojo o el olor pueden asignarse a la rosa. Pero la apariencia jamás puede ser atribuida, en cuanto predicado, al objeto, y ello precisamente porque tal apariencia añade al objeto en sí algo que sólo le pertenece en relación con el sentido o, de forma general, con el sujeto”.<sup>112</sup> Y también: “Por lo general establecemos en los fenómenos una perfecta distinción entre lo que es esencialmente inherente a su intuición y es válido para todo sentido humano, y lo que pertenece a la intuición sólo de un modo accidental y no es válido en relación con la sensibilidad en general, sino en relación con una especial posición o estructura de este o aquel sentido. Decimos de la primera forma de conocimiento que representa el objeto en sí mismo”.<sup>113</sup>

<sup>111</sup> Esta es la posición de Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn, Bouvier Verlag, Herbert Grundmann, 1974.

<sup>112</sup> KrV, B 10 n.; v.c. p. 89 n.

<sup>113</sup> KrV, A 45; v.c. p. 84.

Admitir la existencia de la noción de cosa en sí empírica u objeto en sí empírico en el marco de la *Crítica* es fundamental para rechazar todas aquellas interpretaciones según las cuales la afección de la cosa en sí sobre la sensibilidad es un sinsentido. La *Crítica* sólo da pie a una noción de afección: la de la cosa en sí empírica sobre la sensibilidad.

Fichte no vio esto. Sólo se apercibió en la doctrina kantiana de la noción de cosa en sí trascendental, la cual, obviamente, no puede influir sobre nuestra sensibilidad finita. El autor de la *Wissenschaftslehre* mantuvo, dentro de la mayor ortodoxia kantiana, la imposibilidad de tal noción para ser la causa de nuestras representaciones, pero extendió tal imposibilidad a la cosa en sí empírica, lo que le llevó a malinterpretar a Kant.

Ni el propio Fichte, ni gran número de críticos del kantismo han reparado en que, independientemente de la distinción trascendental entre “cosa en sí” y “fenómeno” hay una noción de “cosa en sí” que hace referencia a una realidad que es puesta absolutamente —esto es, no conceptualmente— en una intuición.

Cuando Kant habla de “fenómeno” y de “cosa en sí” no está refiriéndose a dos tipos de objetos, sino meramente a los diversos modos de relación entre el sujeto y el objeto: “¿Qué es entonces un objeto en el fenómeno, en contraposición al mismo objeto como cosa en sí? Esta diferencia no se encuentra en los objetos, sino meramente en la diversidad de la relación, en el modo como el sujeto aprehensor del objeto sensible es afectado en él para producir la representación”.<sup>114</sup>

La doctrina kantiana contempla dos modos de relación entre la realidad y la subjetividad: o bien la subjetividad se relaciona con una realidad que se “da” independientemente del hecho de conciencia por el que es aprehendida, o bien la subjetividad se relaciona con una realidad que es puesta por el sujeto en el mismo hecho de conciencia. Cada una de estas dos relaciones posibles entre un sujeto y un objeto apunta a un tipo distinto de intuición en el sujeto cognoscente. De acuerdo con ello, nuestra intuición o bien es originaria o bien es derivada. Kant caracteriza ambos tipos de intuiciones contraponiéndolas: “Si no queremos hacer de espacio y tiempo formas objetivas de todas las cosas, no nos queda otra alternativa que convertirlas en formas subjetivas de nuestra forma de intuir, tanto externa como interna. Esta forma de intuir se llama sensible por no ser originaria, es decir, por no ser de tal naturaleza que se nos dé a través de ella la misma existencia de su objeto (sólo al ser primordial pertenece, por lo que nosotros conocemos, esta clase de intuición), sino

---

<sup>114</sup> Kant, *Transición de los principios metafísicos de la Ciencia Natural a la Física* (Opus Postumum), XII, 43, p. 3, Madrid, Editora Nacional, 1983, pp. 515-6.

que depende del objeto y, consiguientemente, sólo es posible en la medida en que la facultad de representación es afectada por dicho objeto".<sup>115</sup> De acuerdo con este texto, la intuición originaria no es la nuestra, "ni podemos siquiera entender su posibilidad".<sup>116</sup> Tal forma de intuición pertenecería al ser primordial, esto es, a un ser que no necesitara de la sensibilidad para conocer. En definitiva, tal forma de intuición sería el órgano de un entendimiento intuitivo, que no es el nuestro. Podría haber en algún lugar un ser capaz de intuir de esa manera los objetos, pero tal hipótesis se hace inoperante para nosotros desde el momento en que ni podemos decidir en torno a las capacidades de conocimiento de ese ser primordial, ni podemos afirmar que algún objeto haya sido intuido intelectualmente. Por ello, es imposible establecer un discurso racional en relación con un objeto considerado como realidad inteligible. Tal objeto es, desde el punto de vista de nuestra subjetividad finita, una cosa en sí, porque la intuición necesaria para dar cuenta de él no es la nuestra. En palabras de Kant, "lo inteligible exigiría una intuición muy especial que no poseemos, sin la que no es nada para nosotros".<sup>117</sup>

Otra cosa distinta sucede con la intuición derivada. Nuestro entendimiento no es intuitivo, sino reflexivo, esto es, su función consiste en sintetizar una diversidad dada, que él mismo no pone. Por ello es posible establecer una noción de intuición con sentido: la que se produce en la relación entre una subjetividad y una realidad distinta de ella que le afecta. Así, frente a la problemática posición de una realidad inteligible mediante la hipotética intuición inteligible, nosotros podemos establecer con pleno sentido una realidad sensible que puede ponerse en una intuición derivada, suponiendo, como contrapartida, una sensibilidad o receptividad en el sujeto cognoscente. Acerca de esta realidad sensible sí podemos establecer las condiciones de su darse o su ponerse, mientras que de aquélla es imposible establecerlas.

Naturalmente, las condiciones que establecen cuándo una realidad existe sensiblemente y cuándo no, tienen su fundamento en el sujeto. Esto quiere decir que, trascendentalmente, esto es, desde el punto de vista que analiza esencialmente las características *a priori* de un tipo de conocimiento, la realidad sensible es reconocida en cuanto que es realidad para una subjetividad concreta.<sup>118</sup> Por ello, al objeto indeterminado de una intuición empírica Kant lo llama fenómeno.<sup>119</sup>

---

<sup>115</sup> KrV, B 72; v.c. p. 90.

<sup>116</sup> KrV, A 252; v.c. p. 270.

<sup>117</sup> KrV, B 353-6 A 280; v.c. p. 288.

<sup>118</sup> Villacañas, J. L., op. cit., p. 166.

<sup>119</sup> KrV, B 34; v.c. pp. 65-6.

Obviamente —y al contrario de lo que podría suponer Fichte—, que el sujeto establezca las características *a priori* que fundamentan los criterios necesarios para decidir cuando una realidad existe sensiblemente, no quiere decir que la realidad se convierta, dentro de la doctrina kantiana, en algo que existe únicamente en la conciencia. Antes bien, lo que Kant mantiene es que en la intuición sensible se nos da una existencia real en sí, aun cuando sus cualidades y sus rasgos necesarios de reconocimiento dependan de su relación con la subjetividad. Para Kant es claro que “en el fenómeno, los objetos y aun las propiedades que les atribuimos son siempre considerados como algo dado realmente”.<sup>120</sup>

Todas estas reflexiones apuntan a que, en Kant, la distinción entre “fenómeno” y “cosa en sí” es, sin lugar a dudas, una distinción trascendental, que sólo tiene sentido desde el punto de vista del sujeto cognoscente: aquello que se ofrece en una intuición sensible al sujeto es el “fenómeno”; aquello que no se da al sujeto en una intuición sensible, pero que podría darse a un entendimiento intuitivo, que no es el nuestro, es lo que Kant llama “cosa en sí”.

A la vez, es necesario observar que la distinción “fenómeno”-“cosa en sí” se hace más clara cuando se distingue en la *Crítica de la Razón pura* un discurso empírico de un discurso trascendental. Desde el punto de vista empírico, nosotros conocemos objetos en sí empíricos, no fenómenos empíricos. Esto es, nosotros conocemos de las cosas su realidad propia y no meras representaciones. Pero a nivel trascendental, es decir, desde el punto de vista de las condiciones del conocer, nosotros no nos las tenemos que ver con cosas en sí trascendentales —ya que requeriríamos una intuición distinta de la nuestra, una intuición intelectual—, sino con fenómenos trascendentales, esto es, sólo podemos relacionarnos con cosas que se pueden dar a nuestra intuición empírica. Hablar, desde el punto de vista trascendental, de la cosa en sí como causa del fenómeno sólo tiene sentido dentro de una problemática que busca los límites de la experiencia,<sup>121</sup> pero tal noción no nos sirve para el campo interior de la experiencia. Cuando decimos que la cosa en sí nos afecta, nos estamos refiriendo a un hecho, porque la afección es una relación real, perteneciente a la experiencia. Y es evidente que, en este ámbito, el fenómeno es considerado como una realidad en sí: “En todos los problemas que se nos pueden presentar en el campo de la experiencia, consideramos esos fenómenos como objetos en sí mismos, sin preocuparnos del fundamento primario de su posibilidad en cuanto fenómenos. Pero si rebajamos los límites de la experiencia, el concepto de objeto trascendental se nos hace

<sup>120</sup> KrV, B 69; v.c. p. 88.

<sup>121</sup> KrV, A 256 B 312; v.c. p. 273.

imprescindible".<sup>122</sup> Por tanto, contra la interpretación tradicional, no hay lugar, en Kant, para la teoría de la afección de la cosa en sí trascendentalmente considerada: "Según nuestros principios, éstos (los realistas trascendentales) deben orientar su teoría en el sentido de que lo que es el verdadero objeto trascendental de nuestros sentidos externos no puede ser la causa de las representaciones que entendemos bajo el nombre de materia. Puesto que nadie tiene razones para pretender que conoce algo de la causa trascendental de nuestras representaciones de los sentidos externos, su afirmación es completamente gratuita".<sup>123</sup>

Fichte no ha visto que había motivos en la obra kantiana para una diferenciación en este sentido, y sólo ha percibido la dualidad de "fenómeno" y "cosa en sí" meramente a nivel empírico. Fichte, al pensar que Kant sólo habla de "fenómeno" en contraposición al objeto trascendental, dedujo que la afección —de modo fatal para el kantismo— sólo podía explicarse por la acción causal de la cosa en sí (un mero pensamiento, para la *Wissenschaftslehre*) sobre nuestra sensibilidad. Fichte tenía todo el derecho para negar tal posibilidad. Pero nuestro autor fue más lejos: no contento con dejar reducida la cosa en sí trascendental a un mero pensamiento, no contento con despojar de realidad al objeto trascendental, quiso identificar —o, al menos, acercar— el objeto trascendental y el objeto que, en la *Crítica*, nos es dado en la intuición externa. Esto lo hizo creyendo basarse en las propias palabras de Kant cuando, en realidad, estas palabras, aprendidas en textos de Jacobi, estaban falseadas. La afección, en definitiva, de que habla Kant es la causada por la cosa en sí empírica que, por supuesto, no es lo agregado por el entendimiento al fenómeno, esto es, no es un mero pensamiento.

### III. CONCLUSIÓN

A lo largo de este trabajo he seguido la argumentación que Fichte lleva a cabo en su *Segunda Introducción a la Doctrina de la ciencia* (1797) para demostrar que su filosofía, la *Wissenschaftslehre*, permanece dentro del marco crítico y que ella es el kantismo bien entendido. La estructura del trabajo ha sido muy simple: he tratado de seguir el hilo del mismo texto fichteano abordando puntualmente los temas y problemas concretos. Por ello, la unidad de este artículo es la misma que la de la obra de Fichte. Y, por lo mismo, adolece también de la misma dispersión temática de la *Segunda Introducción*, que no hace más que tratar cuestiones

<sup>122</sup> KrV, A 393; v.c. p. 359.

<sup>123</sup> KrV, A 390-1; v.c. p. 357.

muy puntuales, aquellas sobre las cuales han recaído las críticas más usuales a la doctrina fichteana en relación con la de Kant. Con esta perspectiva, he estudiado las distintas pruebas que Fichte ofrece para mostrar la identidad doctrinal de su pensamiento con el del filósofo de Königsberg: la cuestión de la intuición intelectual, su intento de hacerla compatible, a pesar de la letra del Idealismo trascendental, con la *Critica*, mediante su identificación con la Apercepción pura, por una parte, y con la forma de conciencia del Imperativo categórico, por otra. El tema del principio absoluto de la filosofía. El problema del contenido empírico del conocimiento y del papel de la subjetividad en éste, con toda la gama de asuntos que trata: la relación entre la intuición y el concepto, la naturaleza del Yo, la dificultad de la noción de “cosa en sí”, etc.

El trabajo ha llegado a un resultado de carácter general, a saber, que la interpretación que hace Fichte del pensamiento kantiano es inexacta y que, por ello mismo, su intención de acercar los planteamientos de la *Wissenschaftslehre* y los de la *Critica*, sobre la base de tal interpretación, no se ha visto cumplida. La causa de todo ello estriba, a mi parecer, a grandes errores de lectura de la obra kantiana por parte de Fichte y a la creencia de éste de que, en Kant, era posible descubrir, entre líneas, un programa como el suyo propio: la deducción de la conciencia entera desde la posición absoluta de un Yo, esto es, la construcción de un sistema monista de filosofía.

## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES

- FICHTE, J. G., *Recension des Aenesidemus*. En *Fichtes Werke* (Herausgegeben von I. H. Fichte), Berlin, Walter de Gruyter, 1971. Vol. I, pp. 1-25.
- , *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*. En *FW*, I, pp. 27-81 (versión castellana: *Sobre el concepto de Doctrina de la ciencia*, México, UNAM, 1963, pp. 9-53).
- , *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. En *FW*, I, pp. 83-328 (v.c.: *El fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, Buenos Aires, Aguilar, 1975, pp. 7-166).
- , *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen*. En *FW*, I, pp. 329-411.
- , *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*. En *FW*, I, pp. 417-499 (v.c.: *Primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1934).
- , *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. En *FW*, I, pp. 451-518. (v.c.: *Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1934).
- , *Versuch einer neuer Darstellung der Wissenschaftslehre*. En *FW*, I, pp. 519-534 (v.c.: *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia*, México, UNAM, 1963, pp. 57-68).

- FICHTE, J. G., *Wissenschaftslehre Nova Methodo*. Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Herausgegeben von R. Lauth und H. Gliwitsky. Kollegnachschriften Band II, Fromman Verlag, Stuttgart, 1978.
- , *Wissenschaftslehre*, 1804. En FW, X, pp. 87-314 (v.c.: *Exposición de la Doctrina de la Ciencia*, Buenos Aires. Aguilar, 1975, pp. 171-352).
- , *Prefacio anticipado de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia*, México, UNAM, 1963, pp. 69-80.
- , *Aforismos sobre la esencia de la filosofía como ciencia*, México, UNAM, 1963.
- KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Kant Schriften, III. Herausgegeben von W. Weischedel, Suhrkamp Verlag, 1977 (v.c.: *Crítica de la Razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978).
- , *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant Schriften, IV (v.c.: *Crítica de la Razón práctica*, Madrid. Espasa Calpe, 1975).
- , *Transición de los principios metafísicos de la Ciencia Natural a la Física* (Opus Postumum), XII, 43, p. 3. Madrid, Editora Nacional, 1983, pp. 515-516.

## BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- CASSIRER, E., *El problema del conocimiento*, III, México, FCE, 1974.
- COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, VII, Barcelona, Ariel, 1978.
- DRUETT, P. Ph., "La première philosophie de Fichte et ses ambiguïtés". En *Revue Philosophique de Louvain*, 20 (1975), pp. 643-657.
- GUEROUULT, M., "La Doctrine de la Science comme système nécessaire de la liberté". En *Études sur Fichte*, N. York, Georg Olms Verlag Hildesheim, 1974, pp. 1-15.
- , "L'antagonisme de Kant et de Fichte". En *Études sur Fichte*, cit. supra, pp. 16-59.
- , *L'Évolution et la Structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, Paris, 1930. Reimpresión en Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York, 1982.
- HARTMANN, N., *La filosofía del idealismo alemán*, I, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1960.
- KRONER, R., *Von Kant bis Hegel*, J. C. B. Mohr, Tubingen, 1961.
- LAUTH, R., *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*, México, UNAM, 1968.
- , "Le deuxième conflit entre Fichte et Schelling (1800-1)". En *Archives de Philosophie*, vol. 38, 2 (1975), pp. 177-200 y vol. 38, 3 (1975), pp. 353-378.
- LEON, X., *Fichte et son temps* (tres volúmenes), Paris, Armand Colin, 1954.
- MARECHAL, J., *El punto de partida de la metafísica*, IV, Madrid, Gredos, 1959.
- NAVARRO, B., *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, México, UNAM/FCE, 1975.
- PARAYSON, L., *Fichte. Il sistema della libertà*, Milano, Mursia, 1976.
- PHILONENKO, A., *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1976.
- SEVILLA, S., *Análisis de los imperativos morales en Kant*, Valencia, Publicaciones de la Universidad, 1979.
- VILLACAÑAS, J. L., "Sobre los problemas de la metafísica en la KrV". En *Estudios sobre Kant y Hegel* (C. Flores y M. Álvarez ed.), ICE Universidad de Salamanca, 1982, pp. 27-59.
- , *La filosofía teórica de Kant*, Valencia, Episteme Maior, 1984, vol. I.