

## Sujeto y realidad. Del Yo analítico sustantivo al Yo sintético trascendental

JACINTO RIVERA DE ROSALES<sup>1</sup>

**Resumen:** La inevitable intervención de la subjetividad en el proceso del conocimiento condujo al escepticismo, ya en Grecia, cuando la reflexión filosófica se centró en los aspectos empíricos de la misma. Salir de ese aislamiento o clausura cósmica en la que es pensado el sujeto (incluso en las críticas actuales a esa noción) sólo es posible descubriendo momentos más fundantes de la subjetividad por los que ella está necesariamente abierta a la otra realidad (al mundo y a los otros) pues esa apertura o aceptación de su finitud constituye una condición de posibilidad de ella misma. Eso fue lo que no logró Descartes con su método analítico, y sí Kant y Fichte mediante la reflexión trascendental sintética.

**Abstract:** The inevitable intervention of subjectivity in the knowledge process already led to scepticism in Greece, when philosophical reflection was centred on the empiric aspects of same. Coming out of that isolation or enclosure as things are in which the subject is considered (even in the present criticisms of the notion) is only possible by discovering the most basic moments of subjectivity through which it is necessarily open to the other reality (to the world and to others) since this opening or acceptance of its finitude constitutes a condition of possibility for it. This was something which Descartes with his analytical method was unable to achieve, but which Kant and Fichte did achieve through synthetic transcendental reflection.

### 1. La subjetividad, un problema desde la antigüedad

En los sofistas la reflexión filosófica tomó conciencia del problema que, para el establecimiento de la realidad y de la verdad en general, constituía la inevitable presencia de lo subjetivo en el proceso del conocimiento. Pues ¿quién conoce, sino un sujeto?, y ¿no son diferentes los individuos entre sí?, y sus representaciones ¿no son distintas de las cosas que se esfuerzan por conocer? Los primeros filósofos intentaron establecer qué era la *physis*, y cada uno había dado respuestas diferentes y contrarias entre sí. Jenófanes había criticado el antropomorfismo del pensamiento mítico, pues «los etíopes <dicen que sus dioses son> de nariz chata y negros; los tracios, que <tienen> ojos azules y pelo rojizo»<sup>2</sup>; frente a esto, el discurso filosófico y racional pretendió alcanzar la verdad más allá de esas diferencias empíricas, sacarnos de nuestro mundo particular y despertarnos al único y común<sup>3</sup>. Pero lo que consiguió fue de nuevo una algarabía.

1 Departamento de Filosofía. UNED. Senda del Rey s/n. Ciudad Universitaria. 28040. Madrid.

2 21 B 16, trad. en *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1981, t. 1, p. 295. «Pero si los bueyes, <caballos> y leones tuvieran manos / o pudieran dibujar con ellas y realizar obras como los hombres, / dibujarían los aspectos de los dioses y harían sus cuerpos, / los caballos semejantes a los caballos, los bueyes a bueyes, / tal como si tuvieran la figura correspondiente <a cada uno>» (21 B 15, trad. p. 294).

3 «Heráclito dice que “para los despiertos hay un mundo único y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno particular”» (22 B 89; trad. o.c., p. 358).

En consecuencia, el mayor de los sofistas, «Protágoras, acepta que “el hombre es la medida de todas las cosas; de las que son, en cuanto que son; y de las que no son, en cuanto que no son”... Y por eso él establece sólo lo que a cada cual aparece. Y así introduce el relativismo»<sup>4</sup>. Gorgias significó un paso más en la destrucción de la ontología presocrática, y por ese camino marchó también el escepticismo griego, desde Pirrón hasta Sexto Empírico, para quien «el fundamento de la construcción escéptica es ante todo que a cada proposición [*logos*] se le opone otra proposición de igual validez»<sup>5</sup>. Esto ya lo había iniciado Protágoras en sus *Antilogías*. Pero aquí, en el escepticismo, este proceder antinómico perseguía el fin de suspender el juicio, lo que significaría el equilibrio de la mente y finalmente la ataraxia. Sólo entonces se alcanzaría el bienestar y la serenidad de espíritu.

Esta destrucción escéptica de toda afirmación que quiera ir más allá del mero aparecer se llevaba a cabo siguiendo los diez tropos o razonamientos de Enesidemo y los cinco de Agripa<sup>6</sup>. Estos insisten en la diversidad y disparidad empírica de los distintos individuos cognoscentes (diferente disposición corporal, sensorial o anímica, distinta educación y cultura, situaciones muy diversas, etc.), que afectan incluso a la vida de un mismo individuo, lo que da lugar a las más dispares opiniones. Pues nada se revela en la pureza de lo que es, sino condicionado a la constitución empírica de cada perceptor, al entorno en donde se encuentra y a la frecuencia con la que aparece. El noveno tropo de Enesidemo analiza además el carácter relacional o relacionador de nuestro conocimiento en el sentido de que éste se da siempre en la distinción o contraposición (conocemos las cosas diferenciándolas de otras), como más tarde aceptarían también Kant y Fichte. Por último los tropos segundo, cuarto y quinto de Agripa nos revelan las dificultades y los límites de la razón argumentativa: o bien se pierde en un proceso infinito queriendo probar todo lo que afirma, o bien rompe este proceso aceptando principios sin demostración (arbitrariamente, por un acto de fe o hipotéticamente), o bien, como tercera posibilidad, caería en un círculo vicioso o dialelo admitiendo previamente lo que había que demostrar. Es lo que Hans Albert ha denominado «el trilema de Münchhausen»<sup>7</sup>.

Pero mientras Pirrón y en gran medida Enesidemo, en una especie de fenomenismo metafísico, reducían toda la realidad a su aparecer, Sexto Empírico defiende un dualismo empirista, una diferencia entre una desconocida cosa en sí que nos afecta y el fenómeno resultante, entre nuestra representación y el objeto representado, de modo que su relación y la misma realidad del mundo

4 Fragmento 80 A 14 (trad. en Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* I, 216, Gredos, Madrid, 1993, p. 124). Véase también 80 B 1, por ejemplo en *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, ed. Antoni Piqué Angordans, Bruguera, Barcelona, 1985, pp. 40-42. «Con el principio del hombre-medida, Protágoras intentaba sin duda alguna negar que exista un criterio absoluto que discrimine el ser y el no ser, lo verdadero y lo falso y, en general, todos los valores: el criterio es absolutamente relativo, es el hombre, el hombre particular. Ciertamente algunos especialistas han intentado interpretar el principio protagórico sosteniendo que el hombre del que habla no es el hombre particular, sino la especie hombre, convirtiendo así a Protágoras en un precursor de Kant (cfr. especialmente Gomperz, *Pensatori greci*, II, pp. 268-284); pero todas nuestras fuentes antiguas excluyen taxativamente la posibilidad de esta exégesis» (G. Reale, *Storia della filosofia antica*, Vita e pensiero, Milano, 1979 terza edizione accresciuta, t. I, p. 231). Véase un juicio más matizado, dando cabida a una pluralidad de individuos (siempre concreta y empírica), en Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes*, PUF, Paris, 19892, pp. 18ss. Para Fichte la medida de toda realidad y de toda determinación no se halla en el yo empírico, sino en el puro o transcendental (*Grundlage der WL [=Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia]*, en *Fichtes Werke*, de Gruyter, Berlin, 1971, t. I, p. 137 -en lo sucesivo citado con FW- o en J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Frommann, Stuttgart, 1962 ss., t. I,2, pp. 295-296 -en lo sucesivo citado por GA-).

5 Sexto Empírico, o. c. I, 12, trad. p. 55.

6 Sigo a Sexto Empírico, o. c. I, 36-177 (trad. 64-106) y a G. Reale, o. c., t. IV, pp. 156-166 y 185-188.

7 H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1980<sup>4</sup>, p. 13. Existe traducción española en Taurus.

externo se hace problemática: «El criterio de la orientación escéptica es el fenómeno, llamando implícitamente así a la representación mental. En efecto, consistiendo ésta en una impresión y en una sensación involuntaria, es incuestionable; por lo cual, nadie seguramente disputará sobre si el objeto se percibe en tal o cual forma, sino que se discute sobre si es tal cual se percibe»<sup>8</sup>. La subjetividad queda circunscrita a su individualidad y a sus representaciones empíricas, aislada tras una pantalla de representaciones, cerrada en sí misma, separada del ser, del mundo y de los otros, exterior a toda otra realidad al igual que una cosa es exterior a las demás (como, por ejemplo, una mesa lo es de un libro), o sea, cosificada, comprendida como un objeto más del mundo.

Para salir de ese cerco era necesaria una profundización en el estudio de la razón y de la subjetividad, comprender que se había operado un angostamiento de la misma y una mala comprensión de su modo de ser. Esto fue lo que intentó Sócrates. Mediante su ironía buscaba la refutación del falso saber y de ese modo liberar a la mente o alma a fin de que pudiera dar a luz mejores ideas (mayéutica). Ello significaba y presuponía un mayor conocimiento de sí mismo, conforme al mandato de Delfos, y abrir la posibilidad de conocer, en esa subjetividad purificada y más profunda o verdadera o divina, qué es lo verdadero, lo bueno y lo malo, qué es la justicia, la belleza y la libertad, etc, no para este o aquel individuo, sino para todos necesariamente. «Sócrates se ocupó de las virtudes éticas, nos dice Aristóteles, y fue el primero que buscó acerca de ellas definiciones universales. [...] buscaba, con razón, la esencia de las cosas, pues trataba de razonar silogísticamente, y el principio de los silogismos es precisamente la esencia»<sup>9</sup>. Por tanto, ese cuidado de sí y ese conocerse a sí mismo que vertebraba la actividad socrática no se dirige propiamente a una introspección psicológica de la propia individualidad, «sino que significa el conocimiento de lo verdadero del hombre, así como de lo verdadero en y para sí», comenta Hegel<sup>10</sup>. Es el descubrimiento de un plano de la subjetividad que sí tiene algo que decir sobre lo real y lo universalizable o intersubjetivo, y por tanto que no impide el conocimiento (la verdad, la apertura al ser, al mundo y a los otros) sino que es, por el contrario, posibilitante del mismo. Si negáramos taxativamente la verdad y la realidad iríamos precisamente contra ese plano de la subjetividad que nos constituye y caeríamos en contradicción con nosotros mismos, tanto lógica como práctica y pragmáticamente. Este es un argumento que utiliza ahora por ejemplo K-O. Apel, y que ya emplearon profusamente Sócrates, así como Platón y Aristóteles<sup>11</sup>.

En el otro extremo de la época greco-romana de la filosofía, Agustín de Hipona, que así mismo se enfrentó al escepticismo académico (al que se había aproximado durante los años 383 y 384), nos hace la misma indicación: «No quieras irte fuera, entra dentro de tí mismo, en el hombre interior

8 Sexto Empírico, o. c., I, 22, trad. p. 60. «La representación es efecto del objeto representado, y el objeto representado es causa de la representación y capaz de impresionar la facultad sensitiva, mientras que el efecto es diferente de la causa que lo ha producido. En consecuencia, el intelecto, cuando entra en contacto con las representaciones, recibirá los efectos de los objetos representados, pero no esos mismos objetos externos» (Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* VII, 383; cita tomada de G. Reale, o. c., t. IV, p. 200).

9 Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 4, 1078 b 17-19 y 23-24. Me apoyo en las traducciones de V. García Yebra en Gredos, Madrid, 1970, t. II, p. 265 y en la de G. Reale en Luigi Loffredo Editore, Napoli, 1978, t. II, p. 320. «... siempre conversaba sobre temas humanos, examinando qué es piadoso, qué es impío, qué es bello, qué es justo, qué es injusto, qué es la sensatez, qué cosa es locura, qué es valor, qué cobardía, qué es ciudad, qué es hombre de Estado, qué es gobierno de hombres y qué un gobernante, y sobre cosas de este tipo, considerando hombres de bien a quienes las conocían, mientras que a los ignorantes creía que con razón se les debía llamar esclavos» (Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, Gredos, Madrid, 1993, pp. 23-24).

10 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* § 377, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, t. X, p. 9.

11 Por ejemplo Platón, *Teetetos* 171 a-c, y Aristóteles, *Metafísica* IV, 3-8.

habita la verdad; y si encuentras mudable tu naturaleza, transciéndete a tí mismo»<sup>12</sup>. También para él existe un ámbito de la subjetividad donde ésta se abre a la verdad y a lo divino u originario, al ser, donde es posible superar la duda escéptica, como después lo hará Descartes: «Porque si me equivoco, soy; pues el que realmente no es, tampoco puede engañarse [...] así como me conozco que soy, así conozco igualmente esto mismo: que me conozco» y que amo<sup>13</sup>. Esa subjetividad es unidad (trinitaria) de ser, conocer y querer: «Soy, conozco y quiero. Soy esciente y volente; sé que soy y que quiero, quiero ser y saber. Vea quien pueda cómo en estas tres cosas hay una vida inseparable, una única vida, una única mente, una única esencia y cómo la distinción es inseparable y, sin embargo, se da»<sup>14</sup>. Una vez abandonada la filosofía de los maniqueos, que escindían y disolvían esa unidad del sujeto en dos substancias, en dos almas o inteligencias, correspondientes a principios cosmológicos distintos y en perpetua lucha, la diferencia y el conflicto son comprendidos dentro de esa unidad personal (ese es el drama que narran las *Confesiones*), donde el primado caería del lado de la voluntad: «El fuego tira hacia arriba, la piedra hacia abajo. Cada uno es movido por su peso y tiende a su lugar. [...] Mi peso es mi amor; él me lleva doquiera soy llevado»<sup>15</sup>.

De igual modo, Descartes, Kant y Fichte hubieron de enfrentarse al escepticismo, al que nos abocarían ciertos niveles de la subjetividad, indagando otros más primarios, que no se limitarían a lo individual o empírico y gracias a los cuales ella no estaría cercenada del mundo. Pero mientras el primero lo hace desde un método analítico que le dificulta o incluso a la postre le impide conectar al yo con la otra realidad, los dos últimos descubren la originaria realidad sintética del sujeto, por la cual está ya puesto radicalmente con lo otro. Este es el argumento que quiero examinar en el presente artículo.

## 2. El Yo analítico del racionalismo

En el siglo XVI tuvo lugar, sobre todo en Francia, un renacimiento del escepticismo y en especial de Sexto Empírico, cuyos *Esbozos pirrónicos* fueron traducidos al latín en 1562 por Henri Estienne, y en 1569 vio la luz toda su obra en una versión latina realizada por Gantian Hervet<sup>16</sup>. El motivo de ello era salvar la fe católica frente a las diversas filosofías y ciencias, o bien frente a las pretensiones reformistas de hacer valer el libre examen contra la autoridad de Roma. En ese sentido se pronunciaron el sobrino de Pico della Mirandola, Gianfrancesco (1469-1533), en su libro

- 12 *De vera religione* cap. 39, § 72. De modo parecido comenzaba Fichte en 1797 la presentación de su sistema: «Repara en tí mismo: aparta tu mirada de todo lo que te rodea y dirígela hacia tu interior; esa es la primera exigencia que la filosofía hace al principiante. No se habla [aquí] de nada que esté fuera de ti, sino únicamente de tí mismo» (Fichte, *Primera Introducción a la Doctrina de la ciencia* § 1; *FW* t. I, p. 422 = *GA* t. I,4, p. 186; existe traducción en *Introducciones a la Doctrina de la ciencia*, ed. J. M. Quintana Cabanas, Tecnos, Madrid, 1987, p. 7).
- 13 *De civitate Dei* XI, cap. 26 (trad. en Porrúa, México, 1984, p. 259). «Si alguien duda, piensa; si duda, sabe que ignora» (*De Trinitate* X, cap. 10, 14). Véase también *Soliloquia* II, cap. 1, *De libero arbitrio* II, 3, *Contra Academicos* III, cap. 11, 24, *De vera religione* cap. 39, 73, *De Trinitate* X, cap. 9, 12 y XV, cap. 12.
- 14 *Confesiones* XIII, 11, 12.
- 15 *Confesiones* XIII, 9, 10 (trad. en BAC, Madrid, 1979, p. 561). «El peso (*pondus*) es cierto impulso (*impetus*) o conato (*conatus*) entrañado en cada ser, con el que se esfuerza para ocupar su propio lugar» (*Enarrationes in psalmos* 29, 10; cita tomada de J.A. García Junceda *La cultura cristiana y San Agustín*, Cincel, Madrid, 1987, p. 134). Veremos que tanto en Kant como en Fichte se afirma una primacía de lo práctico sobre lo teórico, y también una unidad sintética de ambos donde se da tanto la unión como la diferencia.
- 16 Sobre este asunto véase el libro de R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, 1979; trad. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, FCE, México, 1983.

*Examen de la vanidad de las teorías de los paganos y de la verdad de la doctrina cristiana* (1520), y Agripa de Nettesheim (1486-1535) en *Sobre la incertidumbre y la vanidad de las ciencias y de las artes* (1530). Aquí también hemos de situar a Francisco Sánchez (1551-1623), un portugués que se educó y vivió en Francia, con su libro *Que nada sabemos* (1581). Pero el que alcanzó mayor renombre fue sin duda Michel Eyquem (1533-1592), conocido por Montaigne, el nombre de su castillo. Entre otros muchos pasajes destaca la defensa del escepticismo pirrónico de Sexto Empírico que llevó a cabo en su «Apología de Ramon Sibiuda» o Sebonde, el capítulo 12 del libro II de sus *Essais* (1580 y 1588). Le siguió en eso su amigo Pierre Charron (1541-1603) con su libro *Sobre la sabiduría* (1601), así como una gama bien heterogénea de polemistas: contrarreformistas (S. Francisco de Sales o el jesuita Padre Veron, profesor de Descartes en La Flèche), jansenistas y libertinos (La Mothe Le Vayer).

Es frente a ese neopirronismo y a la continua erosión de la escolástica que Descartes desarrolla su duda metódica y su *cogito* como mejor modo de superarlos<sup>17</sup>. Se trataba de llevar hasta el extremo todas las maquinaciones escépticas posibles «a fin de ver si, después de eso, no quedare alguna cosa en mi haber que fuese enteramente indubitable»<sup>18</sup>. Eso será el sujeto autoconsciente. Puesto en duda todo lo objetivo en base a las múltiples posibilidades de engaño en el intento de conocerlo, nos queda sin embargo lo subjetivo, el acto puramente subjetivo de dudar, de preguntarse, de intentar y querer conocer, de imaginar, etc., esto es, de darse cuenta de la propia acción de pensar como tal y como propia. Es lo que llamamos autoconciencia. Gracias a ella la acción se constituye en sujeto, en un yo, en una autorreferencia que posibilita el acto mismo de la conciencia: sólo se duda si de alguna manera se es consciente de que se duda<sup>19</sup>.

Por esa autoconciencia y debido a que pensar es ya un modo de ser, en ese mismo acto de dudar me doy cuenta directamente de que soy. No se deduce aquí el ser o existir del pensar (lo que podría dar lugar a un nuevo engaño), sino que se muestra (= gracias a la consideración metódica del asunto se lleva a la conciencia reflexiva lo que ya se sabía prerreflexivamente) que «saber que se piensa»

17 Para más desarrollo del tema y más citas de textos cartesianos, remito a la apretada exposición que he hecho del pensamiento de Descartes en el libro colectivo *Filosofía y cultura*, Siglo XXI, Madrid, 1992, pp. 149-195.

18 *Discurso del método* IV; en Descartes, *Œuvres philosophiques*, ed. F. Alquié, Garnier, Paris (3 vols. 1963, 1967 y 1973, que en lo sucesivo citaré con la abreviatura AL.), t. I, p. 602.

19 Ya a Descartes se le sugirió la idea de que el acto de pensar pudiera ser algo impersonal (carta de un desconocido —hyperaspista— a Descartes; en *Œuvres de Descartes*, ed. de Ch. Adams y P. Tannery, J. Vrin, Paris, t. III, p. 403), pero no sería posible una conciencia sin ningún nivel de autoconciencia, por muy intuitiva y prerreflexiva que pudiera ser. Si se ignora absolutamente que se sabe, no sólo a nivel reflexivo sino a cualquier nivel de conciencia, ¿desde dónde se puede afirmar el saber, a no ser que lo pensemos como una mera cosa que está ahí? Por esa falta de autorreferencia en un sí mismo, considero que en Spinoza no se explica la conciencia. En la «Parte segunda» de su *Ética* define al alma o conciencia (que sería la empírica) como la idea del cuerpo (Proposiciones XI-XIII) y a la autoconciencia como la idea del alma (Prop. XX). «Esta idea del alma está unida al alma de la misma manera que el alma está unida al cuerpo», pues «en cuanto alguien sabe algo, sabe sin más que lo sabe, y sabe a la vez que sabe lo que sabe, y así hasta el infinito» (Prop. XXI y su Escolio; trad. V. Peña, Editora Nacional, Madrid, 1975, p. 141). Aquí se confunde el orden de la reflexión con el de la acción primaria de la conciencia, donde no hay un proceso al infinito, pues entonces no se daría nunca la autorreferencia. Ninguna de esas ideas en serie infinita resulta ser consciente de sí: se dice que sabe, pero ella misma no sabe que sabe. Esta acción (fundante) se aplaza siempre a la idea siguiente, y nunca se llega a la autoconciencia pues cada una, en la serie infinita de esas ideas, ya tiene a la anterior como su objeto, *al igual que* el cuerpo meramente extenso lo era del alma. Algo parecido piensa Fichte de Spinoza en *Grundlage der WL* (FW t. I, p. 100 = GA t. I,2, p. 263). En la autoconciencia primaria, trascendental, no soy consciente de mí como un objeto, ni externo (cuerpo) ni interno (conciencia empírica o alma en Spinoza), sino directamente como función o acto de pensar; en ella sola no habría nada real que conocer, sino la mera acción (ideal o trascendental) que hace posible el conocimiento de lo real. Por eso no puede darse sola, y por eso también, conociéndose a sí misma y distinguiéndose de lo real, logra conocerlo.

es ya «saber que de alguna manera se existe». El *cogito* no es el primer principio del ser (eso es Dios para Descartes), sino del saber, pero de un saber que incluye y se refiere a algo real, a una existencia. Al menos mientras se piensa<sup>20</sup>; pero eso no lo hemos de limitar a los momentos más lúcidos y reflexivos, a aquellos en los que estamos más despiertos. Siempre, incluso en el sueño o en estado de coma, conservamos cierto nivel de conciencia y de autoconciencia. A esos estados se les denomina inconscientes porque se reduce erróneamente la subjetividad y la conciencia al ámbito de la reflexión y de la palabra. Pero nosotros somos y sabemos muchas más cosas de las que alcanzamos a tener conciencia reflexiva (ya sea cotidiana, científica o metafísica) e incluso simbólica. Así mismo el *cogito* no se constituye en la reflexión metódica, sino que ésta se lo encuentra como estando ya ahí presente y haciendo posible todas sus manifestaciones o *cogitans*, tanto las reflexivas como las prerreflexivas y sus diferentes modalidades.

Ese sujeto, como en Agustín de Hipona, es ser, entender y querer, con predominio también de esto último, «pues la intelección es propiamente la pasión del alma (*mentis passio*), y el acto de la voluntad, su acción»<sup>21</sup>. Mientras que nuestra voluntad carece de límites y en eso nos asemejamos a Dios<sup>22</sup>, no así nuestro conocimiento; de ahí procede la posibilidad del error. Además es pasivo (intuición) frente a lo verdadero y lo real; incluso respecto a sí mismo, pues se comprende como el atributo de una substancia o *res* creada por Dios.

De ese sujeto quiere partir Descartes para el establecimiento del saber, de la verdad, de la realidad de Dios y del mundo. Pero su fracaso reside en que parte de lo que he llamado un yo analítico (expresión que justificaré debidamente en el párrafo siguiente). En efecto, para comprender el modo de ser del *cogito* echa mano de la tradición aristotélica y lo concibe como substancia, y a ésta como exclusión de todo lo demás, «porque la naturaleza de las substancias y lo propio de ellas es excluirse recíprocamente la una a la otra»<sup>23</sup>. Así, el pensar, en vez de abrirse a lo otro, se cierra en sí mismo, en su propia individualidad empírica, en su pantalla de representaciones. Todo lo demás permanece fuera, tanto el mundo como los otros hombres y Dios, al igual que las cosas permanecen exteriores las unas a las otras. El *cogito* queda de esa manera cosificado, es decir, comprendido según el modo de ser de la cosa, tal y como lo hacían también los escépticos, y se aboca así mismo a un yo solipsista, que es el punto de mira de todas las críticas actuales a la noción de sujeto, como si fuera la única concepción de él o la más propia y adecuada.

Este error radica también en que no se tuvo en cuenta una distinción básica en ese mismo *cogito*. La duda metódica es un proceso de retorno del sujeto hacia sí mismo. Volcado como estaba en las cosas del mundo por su tarea cotidiana, su reflexión no reparaba en lo más cercano a sí, no lo tematizaba, sino que pasa a través de ello como nuestra vista a través de los cristales de las gafas. Por eso lo más constitutivo de la conciencia prerreflexiva o intuitiva es lo más lejano para la reflexión, y esa vuelta hacia sí sólo será completada en la reflexión trascendental kantiana. En Descartes queda aún sin discriminar la conciencia empírica y la autoconciencia trascendental. Aquélla, en cuanto sentido interno, en cuanto que constituye una parte de mi realidad empírica (la más cercana a mí, pues además soy cuerpo e incluso el entorno que habito y las cosas con las que cuento), es también comprendida objetivamente como cosa entre cosas, como substancia (fenoménica) distinta en su realidad de la realidad de las demás cosas, si bien la determinación de esa mi

20 «Existo mientras pienso» (Segundas Objeciones y Respuestas, Al. t. II, p. 570).

21 Carta a Regius de mayo de 1641 (Al. t. II, p. 333).

22 «Y es principalmente a causa de esta voluntad infinita que hay en nosotros por lo que se puede decir que nos ha creado a su imagen» (carta a Mersenne del 25-12-1639; Al. t. II, p. 153).

23 Cuartas Objeciones y Respuestas, Al. t. II, p. 668.

existencia empírica se hace gracias a la trama del mundo (según las Analogías de la experiencia, dice Kant), al igual que ocurre con los demás objetos.

Sin embargo, la autoconciencia trascendental ya no es una cosa, sino la condición de posibilidad de conocer cosas, de que se dé la conciencia y con ella los objetos en cuanto objetos. Ni siquiera es una acción real, sino una acción ideal que hace posible la manifestación de lo real, tanto de mi realidad, como la del mundo y la de los otros. Sólo así puedo compararme con ellos, distinguirme y alcanzar de mí una conciencia reflexiva. Si yo estuviera encerrado en mis representaciones ni podría ocurrírseme la idea de que quizás fueran meras representaciones distintas de los objetos. El empirista no se da cuenta de la acción trascendental que hace posible su propia reflexión, por eso entra en contradicción consigo mismo. Si yo no transpasara idealmente mi realidad limitada, mis límites reales, no sabría de ellos, no me contrapondría a lo otro, estaría ahí como cosa, pero no como sujeto.

Encerrado en la realidad substancial cartesiana, toda la otra realidad se le convierte al *cogito* en mera representación empírica suya (Hume), de modo que todo su esfuerzo racional por captar lo otro se estrella en el hecho de que protagoniza toda la realidad que conoce, pues la idealidad trascendental está circunscrita a su substancialidad y ambas no se distinguen. Del mismo modo, en la prueba ontológica de la existencia de Dios tampoco se distingue posibilidad y existencia, sino que la segunda estaría incluida aquí en la primera. Ahora bien, mientras que yo puedo protagonizar la posibilidad o pensabilidad de lo otro, no así su realidad, de forma que la aceptación de su existencia requiere fundamentos diferentes.

El interés de Descartes era poner una base metafísica a su física mecanicista y a su crítica de la física cualitativa de la escolástica<sup>24</sup>, así como por otra parte al teísmo y a la posibilidad de la inmortalidad, es decir, a la afirmación de espíritus o conciencias puras y separadas. Para todo ello le era necesaria la substancialización del *cogito*, la distinción substancial entre la *res cogitans* y la *res extensa*, y a eso fue encaminada la duda metódica. Si su mecanicismo físico significó, en él y en otros, un avance real para la ciencia moderna, la carencia de una limitación ontológica del mismo no sólo le llevó a la tesis de los animales máquinas (que por cierto también defiende Fichte, aunque como máquinas químicas y no simplemente físicas), sino sobre todo al problema de la unión alma-cuerpo, al problema del hombre concreto, donde se pone al descubierto las limitaciones de su método analítico. Hay que reconocer que Descartes encaró realmente el problema. Si bien el alma y el cuerpo forman dos substancias distintas, nos dice, el hombre no es un compuesto de dos substancias como nos lo muestra el sentir: el dolor, el placer, el hambre, la sed, etc. El piloto percibe la rotura de su nave de forma diferente a como puede sentir una herida en su cuerpo<sup>25</sup>. Pero esa nueva realidad sintética, esa unión, Descartes es incapaz de comprenderla conceptualmente, ni como substancia, ni como accidente; menos aún de explicarla por medio de la glándula pineal, pues es impensable que lo inextenso roce a lo extenso, ni que esto pueda entrar en litigio con el mero pensamiento, al haber establecido de ese modo su distinción y separación.

Donde mejor abordó este tema fue en dos cartas dirigidas a la Princesa Elisabeth, que le había planteado esta cuestión. El la considera muy oportuna, pues en sus escritos se había detenido en la distinción entre alma y cuerpo, dado que el error procede fundamentalmente de su confusión, cuando se pretende explicar un ámbito con las ideas que pertenecen al otro. Y sigue diciendo, en un texto extenso pero que da la medida de lo que intento señalar:

24 Esto lo explica muy claramente en las Sextas Objeciones y Respuestas (Al. t. II, pp. 882-889).

25 Por ejemplo en *Meditaciones metafísicas* VI (Al. t. II, p. 492) y en la correspondencia con Regius.

«En primer lugar, considero que hay en nosotros ciertas nociones primitivas que son como originales, sobre cuyo patrón formamos todos los otros conocimientos. Y hay muy pocas de tales nociones; pues, aparte de las más generales, del ser, del número, de la duración, etc., que convienen a todo lo que podemos concebir, para el cuerpo en concreto sólo tenemos la noción de la extensión, de la cual se siguen las de la figura y del movimiento; y para el alma sola no tenemos sino la del pensamiento, en la cual están comprendidas las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad; finalmente, para el alma y el cuerpo conjuntamente sólo tenemos la de su unión, de la que depende la de la fuerza que tiene el alma para mover el cuerpo, y la que tiene el cuerpo para actuar sobre el alma causando sus sentimientos y sus pasiones»<sup>26</sup>.

«Así pues, en primer lugar, observo una gran diferencia entre esas tres clases de nociones, en cuanto que el alma no se concibe sino por el entendimiento puro; el cuerpo, es decir, la extensión, las figuras y los movimientos, se pueden conocer también por el entendimiento solo, pero mucho mejor por el entendimiento ayudado por la imaginación; y finalmente, las cosas que pertenecen a la unión del alma y del cuerpo no se conocen sino obscuramente por el entendimiento solo, ni aunque sea ayudado por la imaginación; sin embargo son conocidas muy claramente por los sentidos. De donde procede que aquellos que no filosofan nunca y que se sirven de sus sentidos, no dudan en absoluto de que el alma mueve al cuerpo y que el cuerpo actúa sobre el alma, y consideran ambos como una misma cosa, es decir, conciben su unión; porque concebir la unión que hay entre las dos cosas es concebirlas como una sola. Los pensamientos metafísicos, que ejercitan el entendimiento puro, nos sirven para hacernos familiar la noción del alma; el estudio de las matemáticas, que ejercitan principalmente la imaginación estudiando las figuras y los movimientos, nos habitúa a formar nociones del cuerpo bien distintas; finalmente, es sólo en la vida y en las conversaciones ordinarias, absteniéndose de meditar y de estudiar las cosas que ejercitan la imaginación, como se aprende a concebir la unión del alma y del cuerpo. [...]. Y pienso que son esas meditaciones [metafísicas], más bien que los pensamientos que requieren menos atención, las que han hecho que [su Alteza] encuentre obscuridad en la noción que tenemos de su unión; pues no me parece que el espíritu humano sea capaz de concebir muy distintamente y al mismo tiempo la distinción entre el alma y el cuerpo y su unión, a causa de que para eso es necesario concebirlas como una misma cosa y a la vez concebirlas como dos, lo que se contradice»<sup>27</sup>.

Cuando reflexionamos, analizamos la realidad en sus componentes o elementos, y nos situamos en el punto de vista de la distinción de ellos, de sus diferencias, incluso de su cierta autonomía y conflictividad; de ese modo comprendemos más articuladamente la complejidad de lo real y alcanzamos de ella una conciencia más elaborada. Cuando vivimos, cuando actuamos y sentimos, nos ponemos en el punto de vista de la unión, de la realidad sintética, de la posibilidad de materializar nuestros proyectos y de la experiencia de haberlos podido realizar en alguna medida, pues en caso contrario habríamos dejado de existir. Esa síntesis es al menos nuestra tarea, pues siempre es posible el fracaso, la locura y la muerte. Pero en vez de reparar que la separación es ideal, obra de la reflexión, Descartes la substancializa, lo cual significaría justamente la ruptura y la muerte, y se queda sin conceptos para comprender la realidad viva y sintética de la subjetividad. Entonces apela al sentir, siendo así que un objetivo de su duda metódica era precisamente «despegar la mente de los sentidos»<sup>28</sup> a fin de evitar prejuicios y conocimientos confusos, pues, afirmaba, la naturaleza de las cosas es una cuestión del entendimiento puro. Y he aquí que ahora encontramos

26 Carta de Descartes a la Princesa Elisabeth, del 21 de mayo de 1643 (Al. t. III, p. 19).

27 Carta de Descartes a la Princesa Elisabeth, del 28 de junio de 1643 (Al. t. III, pp. 44-46).

28 *Meditaciones*, «Resumen de las seis meditaciones que siguen» (Al. t. II, p. 399).

algo real, incluso primigenio e irreductible, que es aportado por ese sentir y que además es claro sólo para él, permaneciendo siempre obscuro a la razón analítica. El sentir sintético se convierte entonces en una irremplazable comprensión de lo real (lo será también para Fichte), tanto de mi cuerpo como de la existencia del mundo en general, según se argumenta en la *Meditación VI*. Pero para captar bien esto, nos asevera Descartes, hay que dejar de filosofar, o sea, hay que salirse de su filosofía.

Por último, otro punto que da la medida de su yo analítico es el tema de las pasiones. Como se ha señalado de pasada en la cita anterior, éstas están causadas en el alma por el cuerpo, y en concreto por sus «espíritus animales», una sangre muy sutil que mueve la glándula pineal, donde el alma está situada. Las pasiones no serían un conflicto del sujeto consigo mismo, pues el alma es una y no admite partes, ni personajes distintos que se combatieran los unos a los otros<sup>29</sup>. Por el contrario, el yo sintético engloba en sí una pluralidad siempre conflictiva, no es algo monótono, un mero instrumento, sino como una orquesta, y hacer la música más armónica, o al menos no desafinar demasiado, sería su tarea.

Una imagen muy apropiada de ese yo analítico es sin duda la mónada leibniziana, una substancia pensante, carente de «ventanas», que sólo tiene que habérselas con sus percepciones y los apetitos que la van llevando de una a otra. La realidad del mundo se disuelve a la postre en representación. No es que eso sea lo que diga Leibniz, pero sí que es la última consecuencia de haber afirmado que lo único real son las mónadas inextensas y de haber defendido la esencia analítica de la verdad como *in-esse*, de manera que todo lo que se puede predicar de la mónada está contenido ya en su noción. «Cada substancia es como un mundo aparte, independiente de toda otra cosa excepto de Dios [su creador]. Así, todos los fenómenos, es decir, todo lo que nos pueda suceder en cualquier momento, no son sino consecuencias de nuestro ser. Y como estos fenómenos guardan un cierto orden conforme a nuestra naturaleza, o por así decir, conforme al mundo que está en nosotros, de tal manera que podemos hacer observaciones útiles para regular nuestra conducta, las cuales están justificadas por el éxito [en la predicción] de los fenómenos futuros y de esa forma podemos juzgar a menudo sobre el futuro en base al pasado sin equivocarnos, eso bastaría para decir que tales fenómenos son verdaderos, sin preocuparnos de si existen fuera de nosotros y de si hay otros que también los perciben»<sup>30</sup>. Es el barroco, el gran teatro del mundo.

Así como en Descartes la salida de ese yo clausurado era Dios, también aquí se echa mano del recurso teológico para fundar la realidad sintética. En primer lugar con la teoría de la armonía preestablecida, según la cual el gran programador del mejor de los mundos posibles habría armonizado nuestras percepciones con los sucesos del mundo; o mejor dicho, dado que los cuerpos «en sí mismos considerados no son más que fenómenos porque todo, excepto las mónadas componentes [de los agregados o cosas no simples], es añadido solamente por la percepción y a partir del hecho

29 Descartes, *Las pasiones del alma* § 47 (Al. t. III, pp. 990-2).

30 Leibniz, *Discurso de metafísica* § 14 (en G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. C.I. Gerhardt, Olms, Hildesheim, 1966, t. IV, p. 439, citado en lo sucesivo como GP.; existe trad. de E. de Olaso, Charcas, Buenos Aires, 1982, p. 296). «El argumento mediante el cual Descartes pretende demostrar que las cosas materiales existen [*Meditación VI*, basándose en el sentir] es débil» (Leibniz, *Advertencias*, GP. t. IV, p. 366; trad. p. 268). «No se puede demostrar en absoluto, con ningún argumento, que existan cuerpos», pues podría ser que «nuestra naturaleza careciera de capacidad para los fenómenos reales» y toda esta vida fuese un continuo sueño bien organizado del que «nosotros nos despertáramos al morir, como parece que de algún modo pensaron los platónicos» (Leibniz, *Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginados*, GP. t. VII, p. 319; trad. pp. 267-8). Véase también *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, libro IV, cp. 2, el final del § 14.

de ser simultáneamente percibidas»<sup>31</sup>, Dios habría armonizado todas las mónadas entre sí de tal manera que espejamos el mismo sueño-mundo, como relojes bien sincronizados<sup>32</sup>.

La síntesis de la sucesión temporal en el interior de la mónada debido a sus diversas representaciones y apeticiones se realiza también, en virtud de la esencia analítica de la verdad, gracias a la misma noción divina que ella es y que fundamenta su unidad substancial, su carácter individual, o en su caso la identidad personal, el que pueda llamarse «yo» a pesar de los cambios temporales<sup>33</sup>.

Son esas funciones sintéticas las que ha de retomar el sujeto transcendental, reconciliándose consigo mismo, pero sin convertirse en Dios, como algunos intérpretes han considerado, pues entonces no se habría encontrado aún la solución. Para ese Yo transcendental no sería igual que la representación lo sea de algo real o de algo meramente soñado, pues la distinción entre sentido interno y sentido externo (Estética transcendental y Analogías de la experiencia), así como entre posibilidad y realidad-existencia (categorías modales y Postulados del pensar empírico en general), son constitutivas de su comprensión, y por tanto representan distinciones necesarias en la construcción de la propia subjetividad. Esta no podría darse en un mundo meramente soñado.

Ya en su etapa precrítica, en *El único fundamento de prueba posible para la demostración de la existencia de Dios* de 1763<sup>34</sup>, Kant había distinguido entre dos sentidos de la posibilidad interna: la formal, regida por el principio de no contradicción, y la material, descuidada por los racionalistas. El pensamiento no sólo tiene una forma, sino además un contenido, unos *data*, sin los cuales tampoco habría pensamiento. Ahora bien, éste es soberano en el orden del análisis, de los conceptos compuestos, pero no así frente a las nociones simples (inanalizables) ni frente a la existencia (posición absoluta de una cosa); éstas, siendo los pilares de todo contenido, han de serle dado. Negar, por tanto, toda existencia exterior significa contradecirse, no lógicamente (pues no se trata de la forma), sino materialmente, o como dirá después, transcendentalmente. Pero esbozemos algo más detenidamente esta nueva concepción de una subjetividad sintética fundante que aparece en Kant y en Fichte. Con ella ambos quiere dar también respuesta al escepticismo, y en concreto al de Hume y al de Ernst Schulze (1761-1833) respectivamente, que significaron para ellos una experiencia decisiva, como es bien sabido.

### 3. La esencial apertura de la subjetividad transcendental

«Así pues, escribe Kant en su deducción transcendental de las categorías, esa completa identidad de la apercepción de una multiplicidad dada en la intuición contiene una síntesis de las representaciones y es posible sólo mediante la conciencia de esta síntesis. [...]. Por tanto, sólo porque puedo unir una multiplicidad de representaciones dadas en una conciencia, es posible que yo me represente la identidad de la conciencia en esas representaciones, es decir, la unidad analítica

31 Carta a Des Bosses del 29-5-1716 (GP. t. II, p. 517). Por lo demás es interesantísima, para toda esta cuestión y para el pensamiento leibniziano último en general, su correspondencia con Des Bosses, de modo que es una lástima que los traductores no hayan reparado aún en ella, que yo sepa.

32 Véase sobre todo el *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las substancias así como de la unión que hay entre el alma y el cuerpo*, § 14 y ss. (GP. t. IV, pp. 484ss; trad. pp. 468ss.).

33 Véase por ejemplo la primera formulación de esto en su *Discurso de metafísica* §§ 8 y 13, y la correspondencia que en ese año (1686) mantuvo con Arnauld sobre este asunto.

34 Véase la Segunda Consideración del Capítulo primero en *Kants gesammelte Schriften*, texto de la Academia (que citaré con *Ak.-Ausg.*), t. II, pp. 77-81.

de la apercepción sólo es posible bajo el presupuesto de alguna [unidad] sintética»<sup>35</sup>. O sea, el yo sintético es condición de posibilidad del analítico cartesiano, y eso es lo que hemos de ver ahora.

Analizar un concepto es examinar los elementos que lo componen, ver los otros conceptos que pensamos incluidos en él, formando así con ellos juicios denominados analíticos. La regla que hemos de observar en este procedimiento es la de no contradecirnos, la de no pensar un predicado que vaya en contra del concepto analizado, de lo pensado en él. En caso contrario lo destruiríamos en su pensabilidad y lo convertiríamos en algo absurdo e imposible, pues ¿qué es un concepto sino algo pensable? Lo absurdo se puede decir (*flatus vocis*) pero no comprender. Por tanto, el principio de no contradicción es el supremo para los juicios analíticos y para todo el pensar en general.

Decía que lo que analizamos en un concepto es lo que pensamos en él, aquello que en él hemos puesto al crearlo. Además esa identidad es construida diferenciándola de otros conceptos y en relación con ellos<sup>36</sup>. Luego antes de esa acción de analizar ha habido otra distinguiendo y unificando diversos elementos en ese concepto, que se muestra así como regla de unión o de síntesis. No podemos sacar en el análisis sino lo que previamente hemos metido sintéticamente en el concepto y pensado en él<sup>37</sup>. El análisis es una reflexión posterior tendente a alcanzar una conciencia más detallada y articulada de la acción sintética anterior; de ese modo nos vamos acercando a una comprensión genética de la subjetividad, propia de Fichte, pero que ya estaba latente en Kant.

La síntesis «es, por tanto, lo primero a lo que debemos prestar atención si queremos juzgar sobre el primer origen de nuestro conocimiento»<sup>38</sup>. Ese acto de conocer no tiene por objeto los conceptos, pues no se trata de la reflexión analizadora de ellos, de su idealidad abstraída de su función primaria, sino que los utiliza para sintetizar, o sea, organizar, interpretar y comprender lo real. Aquí, en el ámbito teórico, se trata de conocer la realidad que o en la medida en que no se protagoniza, la heterónoma o mecánica, a fin de comprender la finitud. Por tanto ella me tiene que venir dada en una intuición sensible, pasiva. La síntesis primaria objetiva es la operada sobre esa multiplicidad real dada (la multiplicidad de sensaciones espacio-temporales) por medio de unas reglas de unidad. Estas son primariamente esquemas imaginativos y después conceptos, una vez que son abstraídas de su funcionamiento concreto y consideradas en su universalidad, en cuanto reglas, en modo lógico de ser. Estas reglas o conceptos y esta unidad a su vez son posibles gracias a la acción ideal de una Apercepción o autoconciencia que se identifica consigo misma, constituyéndose en el primer principio de los juicios sintéticos y de todo el conocimiento humano en general<sup>39</sup>. Si ella no elaborara desde sí idealmente lo dado, esto podría estar ahí pero no llegaría a ser conocido u objeto. Conocer no es pura pasividad, sino que requiere una espontaneidad. El Yo pienso, dice Kant, «es un acto de espontaneidad» y no puede ser dado<sup>40</sup>. Si careciera de esa originaria apercepción trascendental ¿cómo se le podría dar? ¿desde dónde la comprendería? A alguien se le puede ayudar, pero aprender es un acto y un esfuerzo que en definitiva ha de hacer por sí mismo.

Esa autoconciencia trascendental no es una *res*, que estuviera encerrada en sí misma, opaca en su realidad, sino una acción ideal que posibilita la aparición del conocimiento de lo real, su objeto. Por tanto no se daría si no hubiera una realidad que conocer, pues es autoconciencia de esa acción

35 *KrV* (=Crítica de la razón pura) B 133 (donde B significa, como es habitual, la segunda edición y A la primera).

36 *KrV* B 133-134 nota.

37 *KrV* B 130.

38 *KrV* A 78, B 103. Véase también el contexto de la cita.

39 *KrV* B 135; A 154-8, B 193-7.

40 *KrV* B 132.

de conocer objetivamente lo dado, conciencia de ser conciencia de. Es la misma acción de conocer la que es consciente de sí y en virtud de eso logra constituirse como conocer.

Aquí cabría la objeción de que esa autoconciencia podría bastarse con conocer la realidad del propio sujeto. Ahora bien, en ese caso éste sería para sí infinito, ilimitado, y no habría conciencia ni el sujeto se conocería a sí mismo, de tal manera que éste se convertiría en un objeto absoluto. Conocer es contraponer, distinguir; conocemos algo concreto en cuanto que también lo diferenciamos de lo demás<sup>41</sup>. Si ese algo lo fuera todo sin distinción, sin límites, sería imposible tener conciencia de ello. Para que el sujeto pueda conocer su realidad, ésta ha de ser finita y contrapuesta realmente a otra realidad, y por tanto su realidad ha de ser en parte originaria, autónoma, libre, y en parte heterónoma, dependiente de esa otra realidad, según reza el tercer principio de la *Grundlage der WL* (=Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia) de Fichte. Esas partes o realidades son conocidas y comprendidas en su distinción, en su contraposición dinámica, en el esfuerzo, el ahnelo, el dolor, la satisfacción, etc. (tercera parte de esa *Grundlage*). Por el contrario, la actividad ideal de la autoconciencia-conciencia, justamente por ser ideal, es ilimitada. Y así, diferenciándose de la actividad real del Yo por la limitación o finitud de ésta, y a todo lo real en general en cuanto que toda cosa real será siempre limitada (si no lo fuera habría un objeto absoluto ocupando todo el espacio ontológico y haría imposible la distinción y la conciencia), puede comprenderse a sí misma en su idealidad (como mera posibilidad) y conocer lo real como tal. En consecuencia, la construcción de la subjetividad implica finitud y dependencia dinámica con la otra realidad, además de un conocimiento de ello, es decir, de sí como acción ideal de conocer (apercepción), de sí como acción real espontánea y libre (lo que para Kant y Fichte sería la conciencia moral), y de su finitud o heteronomía y dependencia de otra realidad no meramente soñada (pues en caso contrario ese yo se convertiría en un mero sueño de otro yo real).

Volviendo al texto kantiano, podemos decir que sin esa otra realidad objetiva tampoco podemos objetivar la nuestra. Ese es el argumento de Kant en su «Refutación del idealismo»: «La mera conciencia, pero la empíricamente determinada, de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí»<sup>42</sup>. Veíamos antes que el error de Descartes fue no distinguir en el interior de su *cogito* la conciencia transcendental de la empírica. Aquella es ciertamente una actividad (ideal) que no se fundamenta en la realidad del mundo (como pensaría un materialismo transcendental), sino que parte de sí y de la realidad espontánea del sujeto o libertad; si bien la realidad del mundo es para ella su *conditio sine qua non*, pues no es una acción que pudiera ser sin mundo. Pero la determinación concreta, temporal, empírica de mi existencia sólo la puedo llevar a cabo insertándome en la trama del mundo, situándome entre los objetos, en el espacio y en el tiempo objetivo, en relación con las otras cosas. Sin ello yo no tomaría conciencia de mi finitud, no la objetivaría, y, por tanto, tampoco me constituiría como sujeto. El idealismo problemático de Descartes «suponía que la única experiencia inmediata era la interna, y sólo a partir de esa se inferían las cosas exteriores», inferencia causal siempre problemática<sup>43</sup>. «Aquí se ha probado que es propiamente la experiencia externa la inmediata [...], y en consecuencia que la experiencia interna

41 «... cierto grado de conciencia, aunque no sea suficiente para el recuerdo, se ha de encontrar incluso en algunas representaciones oscuras, porque en la carencia total de conciencia no estableceríamos ninguna distinción en la unión de representaciones oscuras [...] una representación es clara cuando la conciencia de ella es suficiente para ser conciencia de su diferencia respecto a las demás» (Kant, *KrV* B 415 nota). «No hay conciencia de algo sin oposición» (Fichte, *WL nova methodo* (= *Doctrina de la Ciencia, nuevo método*) § 6; F. Meiner, Hamburg, 1982, p. 65), o sea, sin contraponerle otra cosa.

42 *KrV* B 275.

43 *KrV* B 276.

sólo es mediata y únicamente posible por la externa»<sup>44</sup>. Pero tampoco se podría dar la una sin la otra por la necesaria contraposición en la objetivación de ambas. Por tanto, «tengo una certeza tan segura de que existen cosas fuera de mí que se relacionan con mi sentido, como de que yo mismo existo determinado en el tiempo»<sup>45</sup>.

El Yo está originariamente en relación con la realidad de lo otro, abierto a ella. Debajo de todo análisis de la mera idealidad subjetiva hay una síntesis con la otra realidad, y la autoconciencia lo es originariamente de esa síntesis. Ahora bien, esa síntesis consta de elementos diferentes que, si bien están ligados, no por ello pierden sus diferencias, pues en caso contrario, en la indiferenciación, se destruiría la conciencia misma: el yo no se distinguiría del mundo, ni diferenciaría su realidad de la del objeto, todo estaría confundido. Por tanto la conciencia puede retornar sobre esa síntesis y repasar uno por uno los elementos que la integran y adquirir una conciencia más elaborada de su diversidad. Así, por ejemplo, la primera parte de la *Crítica de la razón pura*, la «Doctrina trascendental de los elementos», está dedicada precisamente al análisis de los elementos que integran la actividad sintética subjetiva del conocer, sin que por ello debamos perder de vista su unidad en cuanto acciones del sujeto trascendental.

Pues bien, el sujeto puede (y debe, dado que su destino es alcanzar la mayor conciencia posible de sí y de la realidad) analizar esa síntesis originaria y distinguir no sólo su existencia empírica de los demás objetos, o sea, el sentido interno del externo, como ya hemos visto, sino también la idealidad trascendental como tal de todo lo real objetivo (tanto externo como interno). Esto es lo expresado en las categorías de modalidad, en la diferencia entre posibilidad y existencia. Aquí el Yo, en cuanto acción ideal y posibilitante, se contrapone al mundo objetivo en su totalidad y cobra una conciencia reflexiva de sí como cognoscente y del mundo como real. Yo diría que esa separación o abstracción de la idealidad respecto a su aplicación concreta se hace gracias a la materialidad del lenguaje, del logos expresado en una comunidad de sujetos, pues ninguna idealidad puede darse sin una objetividad que la materialice. Aquí se pasa del momento de la imaginación trascendental, pegada aún al caso concreto, al del concepto: el esquema que se ha llevado en la síntesis imaginativa es separada de esa su función y comprendida en cuanto regla, en su ser lógico y universal, o sea, despegada del caso concreto<sup>46</sup>. Sólo cuando podemos hacer eso (por ejemplo no en el arte en cuanto tal ni en lo estético en general) logramos un saber conceptual.

Gracias a esa abstracción el Yo cobra conciencia reflexiva de su diferencia (tanto empírica como trascendental) respecto del mundo, y lo expresa diciendo: «yo soy yo», o «yo soy», o simplemente «yo», sin mencionar el mundo. A eso es a lo que llamo «yo analítico», separado de la otra realidad, pues la reflexión distingue al analizar. Aparece ahí expresada en la conciencia empírica la inmediatez de la Apercepción, pero abstraída de su función de síntesis. Parecería entonces (a una reflexión no crítica) que fuera posible una conciencia sin mundo (Descartes) y que pudiéramos hacer de ella una psicología racional (Wolff), afirmar por ejemplo que es una substancia simple e inmortal puesto que puede ser pensada sin materia. Cometeríamos entonces paralogismos, pues partiendo de una identidad analítica que sólo se da en un segundo momento, en la idealidad abstractiva de la reflexión, la tomaríamos como siendo la acción primaria y el ser

44 *KrV* B 276-7. «De ahí [de que toma la existencia de los seres pensantes como determinada por sí mismos] se sigue que el idealismo es inevitable en ese mismo sistema racionalista, al menos el [idealismo] problemático, y que, al no ser en absoluto exigida la existencia de cosas exteriores para la determinación de su propia [existencia] en el tiempo, aquélla es admitida de manera enteramente gratuita, sin poder dar de ella ninguna prueba» (*KrV* B 418).

45 *KrV* B XXI.

46 Véase Fichte, *Vorlesungen über Platners Aphorismen*, GA t. II,4, pp. 127-128.

substante<sup>47</sup>. Además, esa identidad o autoconciencia analítica es una mera idealidad que no contiene ninguna multiplicidad real pues, como dice Kant, nuestro entendimiento no es intuitivo, no produce la realidad desde sí, sólo la interpreta, «sólo puede pensar y ha de buscar la intuición en los sentidos. Por tanto, yo soy consciente de esa mismidad idéntica (*des identischen Selbst*) en relación con la multiplicidad de las representaciones que me han sido dadas en una intuición porque yo llamo *mías* a todas esas representaciones y forman una sola. Eso significa que soy consciente a priori de una síntesis necesaria de las mismas, que se denomina la unidad sintética originaria de la Apercepción»<sup>48</sup>.

Pero no sólo hay que decir (como en la cita con la que se comenzaba este tercer punto) que «la unidad analítica de la apercepción únicamente es posible bajo el presupuesto de alguna [unidad] sintética» que es analizada y sobre la que se monta la reflexión posterior. También esa reflexión está acompañada y posibilitada por una continuada síntesis, por una continuada conciencia del mundo, pues en caso contrario desaparecería la conciencia y la realidad del yo según hemos analizado. Aquí vemos de pasada que la síntesis genética (síntesis como tarea) de la subjetividad comporta una pluralidad de etapas, las cuales pueden entrar en conflicto entre sí, por ejemplo lo prerreflexivo (lo llamado comúnmente inconsciente) y lo reflexivo, e incluso las distintas reflexiones entre sí. De este modo el Yo puede entrar en conflicto consigo mismo (en contra de lo que pensaba Descartes) y engañarse sobre sí. No sólo es posible, sino que Kant piensa que, al menos en un primer momento, el engaño o la ilusión (*Schein*) y la dialéctica o contradicción consigo mismo que ello conlleva son una etapa necesaria hasta que no se llega a la reflexión crítica. Esto tiene mucho más cabida aún en el método genético de Fichte, con el establecimiento de momentos diferentes en la historia de la autoconciencia y del olvido de sí, de acciones originarias del Yo que no llegan a la conciencia empírica como tales acciones, con la distinción entre actuar y reflexionar, o entre lo que el Yo ve y la comprensión que de esa misma acción tiene el filósofo, etc. Este es un tema que atañe a la primariedad u originariedad del sujeto y a la relación que éste mantiene con la verdad y la ilusión. Por tanto algo que, según vimos al principio, está muy relacionado con su apertura a la otra realidad, con el problema de si es posible o no una subjetividad encerrada en sí misma, que es en lo que aquí me estoy centrando. Lo otro habré de dejarlo para una próxima ocasión, a fin de no sobrepasar las limitaciones normales de un artículo.

Que no haya otra realidad no es lógicamente contradictorio, como ya argumentaba Leibniz, pues la lógica formal nace de la abstracción de todo contenido y se queda con la mera idealidad de los conceptos, pero sí es transcendentamente contradictorio, es decir, es contrario al acto sintético originario, a la construcción de la subjetividad, de su comprensión y de su acción real (aunque esto último todavía no lo hemos visto). Luego la lógica no puede ser el criterio último ni originario de lo real, como pretende cierta filosofía analítica de nuestro siglo, pues nace de un acto de reflexión abstractiva y se basa en la acción transcendental, como ya defendió Fichte en el § 6 de su escrito *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia* (1794), respondiendo a las críticas de Schulze. Pero dado que la lógica, apareciendo en la conciencia reflexiva, es un objeto más cercano a ella que la acción trascendental, podemos utilizarla como *ratio cognoscedi* de ésta en la reflexión filosófica al ser la transcendental su *ratio essendi*. Es el paso que Fichte realiza en la *Grundlage*: del principio

47 Véase «Los paralogismos de la razón pura» en *KrV* A 341ss, B 399ss. Análogamente Fichte, en el § 1 de su *Grundlage der WL* (*FW* t. I, pp. 94-95 = *GA* t. I,2, pp. 257-258) distingue el «Yo=Yo» como hecho (*Thatsache*) de la conciencia empírica, expresión del principio de identidad y hecho supremo de la conciencia empírica, de la acción de identificación originaria del Yo consigo mismo en cuanto acción fundante (*Thathandlung*).

48 *KrV* B 135.

de identidad, «A es A», a «Yo soy Yo», a la acción de identificación del sujeto consigo mismo; por eso lo contradictorio es impensable, porque va contra la identidad de la autoconciencia. De ese modo se ve cómo el primer principio de los juicios analíticos se basa en el primer principio de los juicios sintéticos<sup>49</sup>. Pero también Kant lleva a cabo algo semejante cuando de la tabla de los juicios pasa a la de las categorías en su deducción metafísica<sup>50</sup>. Y además afirma que «la unidad sintética de la Apercepción es el punto supremo en el que se ha de insertar todo uso del entendimiento, incluso toda la lógica y, según ella, la filosofía trascendental»<sup>51</sup>.

Pero eso no es todo. Para la construcción de la subjetividad no sólo es necesario establecer un orden objetivo y situarse en él a fin de objetivar y comprender la propia finitud, nuestra autoconciencia empírica, y poder así manipular el mundo y cubrir nuestras necesidades, o sea, hacer que nuestra dependencia respecto a la otra realidad sea lo más positiva posible. Es necesario también que el sujeto comprenda y desarrolle su originariedad. Ya en el proyecto pragmático de solventar lo mejor posible las necesidades de su finitud, es decir, ya en el concepto de fin hay una comprensión de la propia originariedad subjetiva. El significa ciertamente también la aceptación pragmática de la realidad del mundo, pues si éste fuera mera ilusión o sueño ¿para qué esforzarse en su transformación, para qué trabajar? Bastaría con fantasear y modificar nuestras representaciones. Pero a la vez que conciencia de la propia finitud, el concepto de fin o proyecto pragmático significa así mismo conciencia de la acción originaria, de voluntad, autoposición de su propio ser como fin en torno al cual los demás objetos son puestos como medio, reales sí pero ontológicamente inferiores, no originarios; que se dejen o no esa es otra cuestión, pero que se dejen en alguna medida es transcendentamente necesario, pues en caso contrario la subjetividad no sería.

«Yo me pongo libre en la medida en que explico una acción sensible, o sea, un ser desde mi concepto, el cual se llama entonces “fin”», afirma Fichte<sup>52</sup>. También en Kant la libertad configura un reino de fines que ha de realizar en la naturaleza. Cómo esto sea posible, cómo el mecanismo natural se deja utilizar como medio para fines, es lo que se aborda en la *Crítica del Juicio*. Eso no sería posible si la naturaleza misma no se encontrara ya, en algunas de sus manifestaciones, como si estuviera organizada según fines propios, por ejemplo en lo bello natural o en los organismos vivos, de manera que la síntesis reflexiva entre mecanismo y finalidad que se da en nuestras acciones cotidianas se apoyaría en una síntesis prerreflexiva previa. Que sea así constitutivamente no lo podemos afirmar, dice Kant, sólo «como si» (*als ob*), en cuanto principio regulativo de nuestro Juicio y de nuestras investigaciones. Más allá fueron los románticos y Schelling, «pues

49 Aquí podemos hacer una aclaración sobre un tema debatido, y oscurecido por el propio Kant. Todo juicio analítico expresa una síntesis de fondo, bien primaria, bien adquirida histórica o culturalmente mediante experiencias concretas. Que un juicio sea analítico o sintético depende de cómo se presente. Si lo es como un conocimiento que se genera, entonces es sintético. Pero después podemos hacerlo como un conocimiento ya configurado que se explora y se analiza; excepto en los juicios de existencia, que son siempre sintéticos, pues ésta no pertenece al orden de los conceptos, como Kant ya analizó en su escrito anteriormente citado *Sobre el único fundamento de prueba posible para la existencia de Dios*. «Toda proposición existencial es sintética, por tanto también la proposición “Dios existe”...» (Kant, *Fortschritte der Metaphysik, Ak.-Ausg.* t. XX, 331). «Por consiguiente, escribe Fichte, según el contenido no existe ningún juicio meramente analítico; y mediante ellos no sólo no se puede ir muy lejos, como dice Kant, es que no se mueve uno del sitio» (*Grundlage der WL, FW t. I, p. 114 = GA t. I,2, p. 274*; véase el contexto anterior a esta conclusión, más *FW t. I, p. 124 = GA t. I,2, p. 284*). Pretender una discusión meramente lógica de esta cuestión, como hace por ejemplo Quine en su artículo «Dos dogmas del empirismo» (capítulo II de su libro *Desde un punto de vista lógico*, traducido en Ariel), creo que es errar el *quid* de la cuestión, que se halla en el punto de vista trascendental.

50 *KrV A 70ss, B 95ss.*

51 *KrV B 134 nota.*

52 Fichte, *Das System der Sittenlehre, Einleitung 7 (FW t. IV, p. 9 = GA t. I,5, p. 27).*

nosotros, decía éste último, queremos no que la naturaleza coincida *accidentalmente* (como por medio de un *tercero*) con las leyes de nuestro espíritu, sino que *ella misma*, necesaria y originariamente, no sólo *exprese*, sino que *incluso realice* las leyes de nuestro espíritu, y que sea y se llame naturaleza en la medida en que lo haga. La naturaleza debe ser el espíritu visible, el espíritu, la naturaleza invisible»<sup>53</sup>. Hay que tratar a la naturaleza también como a un yo<sup>54</sup>, como el gran poema de un yo dormido<sup>55</sup>.

Por tanto, un elemento en la construcción de una subjetividad plena resulta ser también la consideración de la naturaleza no como una realidad que, si bien no protagonizo, es sin embargo algo meramente dominable o simple medio para mis fines pragmático-técnicos, sino algo vivo y bello que se muestra así cuando, en una contemplación desinteresada<sup>56</sup>, la dejamos ser en su propia realidad individual, partiendo y organizándose desde sí. Esa es la conciencia estética y la conciencia que hoy llamaríamos ecológica. En el espejo de la individualidad de lo otro, así como en el juego imaginativo que nos proporciona la individualidad de cada obra de arte, logramos comprender la nuestra propia, la síntesis concreta de libertad y naturaleza que somos, nuestro ser-en-el-mundo. «Sólo aquél que ha probado la libertad, puede sentir el deseo de hacer que todo sea como ella, de extenderla por todo el universo», escribía Schelling en 1809<sup>57</sup>.

También Fichte había afirmado algo parecido al inicio de su carrera, en sus apasionadas *Lecciones sobre el destino del erudito*: «Sólo es libre aquel que quiere hacer libre a todo lo que le rodea y mediante un cierto influjo, cuya causa no siempre ha sido percibida, hace realmente libre. Bajo su mirada respiramos más libremente»<sup>58</sup>. Pero esto lo decía en un contexto eminentemente social o intersubjetivo (que después trataré) contra cualquier tipo de dominación entre los hombres, pues «todo aquel que se considera a sí mismo como señor de otros, es él mismo un esclavo» y no ha llegado a la altura de la humanidad<sup>59</sup>. Pero Fichte no ve en la naturaleza más que al No-Yo. Incluso los organismos vivos son máquinas, aunque no puramente físicas, dependientes sólo de la masa de la materia, sino también de su constitución, o sea, máquinas químicas; pero como desconocemos aún esos procesos químicos les atribuimos erróneamente conciencia y libertad<sup>60</sup>.

53 Schelling, *Ideen*, «Introducción» (SW [= *Schellings Werke*, Beck, München, 1965] t. I, pp. 705-6; existe traducción en F.W.J. Schelling, *Experiencia e historia. Escritos de juventud*, ed. José L. Villacañas, Tecnos, Madrid, 1990, p. 198).

54 Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, SW t. II, p. 12 nota.

55 Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 159 y 423-426. Entre las muchas citas que se pueden hacer de Novalis valga como ejemplo el importante fragmento 820 de *Das Allgemeine Brouillon* (HKA t. III, pp. 429-430).

56 Kant, en los §§ 2-5 de su *Crítica del Juicio*, explica cómo lo bello es lo que place desinteresadamente, pues lo estético natural es un ámbito al que se accede cuando el sujeto cambia su actitud cotidiana, dominadora y manipuladora de objetos y se pone a contemplarlos.

57 Schelling, *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*, SW t. IV, p. 243. Existe traducción en *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, Anthropos, Barcelona, 1989. Y Novalis expresa esa misma idea así: «Lo que se quiere se encuentra en todas partes, y en todas partes se ve semejanzas. Cuanto mayor es el amor, más amplio y variado es ese mundo semejante. Mi amada es la abreviatura del universo, el universo, la elongación de mi amada» (*Glauben und Liebe* nº 4, HKA t. II, p. 485).

58 FW t. VI, p. 309 = GA t. I,3, p. 39. Traduzco *Gelehrter* por «erudito»; otros lo hacen por «docto» o «sabio». Un término de significación similar, pero demasiado moderno para traducir a Fichte, sería el de «intelectual». *Gelehrter* quiere designar a aquél que se dedica al estudio frente a los que se dedican a otras labores. El «estudioso» podría ser aquí otro sinónimo. El curso de Fichte estaba anunciado con el título: *de officiis eruditorum*.

59 Idem.

60 Véase de Fichte *Practische Philosophie* (GA t. II,3, p. 196), *Platner Vorlesung* (GA t. II,4, pp. 273-278), *Sätze zur Erläuterung des Wesens der Thiere* (FW t. XI, pp. 362ss = GA t. II,5, pp. 421ss) y *Vorlesung über Logik und Metaphysik* (GA t. IV,1, pp. 390-400). Véase también sobre esta cuestión el libro de Reinhard Lauth, *Die transzendente Natur-*

La mayor realidad que puede lograr el mundo para Fichte es ser la sensibilización de nuestro actuar y de nuestra intimidad subjetiva: «Nuestro mundo es el material hecho sensible de nuestro deber; eso es lo verdaderamente real en las cosas, la verdadera *materia prima* (*Grundstoff*) de todo fenómeno»<sup>61</sup>. No obstante, hemos de ser conscientes de que aquí la aceptación de la realidad del mundo cobra un sentido radicalmente nuevo pues adquiere una dimensión práctica más profunda que la meramente fenoménica o pragmática. Mientras que el deseo (lo pragmático) se interesa por el mundo en la medida en que afecta a la particularidad del sujeto o sujeto empírico, de manera que incluso puede intentar suprimirlo si así le apetece (destrucción, suicidio), la libertad moral (la verdaderamente racional) se abre a la universalidad, a la realidad de todo el mundo, como escenario necesario para la acción moral y, en consecuencia, éste cobra subsidiariamente un carácter de incondicionado respecto al deseo o inclinaciones del yo empírico. También en Kant la ley moral impone la configuración del mundo sensible según su forma, tanto en el principio de la acción (en la intención o máxima) como en el fin completo u objetivo total de la misma: «la realización del bien supremo en el mundo»<sup>62</sup>. En ambos sentidos da lugar a un interés (moral) en la producción de algo real<sup>63</sup>, y por tanto en la existencia material de un mundo<sup>64</sup>.

Pero aún nos falta por considerar un tercer momento de la subjetividad por la que comprendemos que le constituye íntimamente la exterioridad, que su destino y determinación (su *Bestimmung*) no es precisamente la cerrazón en sí misma, el solipsismo y el escepticismo, sino la apertura y la afirmación del ser, de la realidad, pues sólo así es y se realiza como tal. Se trata de la aceptación del otro como otro, como fin en sí mismo, y de sí mismo como un otro entre otros en virtud del respeto moral, en el kantiano reino de fines. No todo ahí debe ser considerado como mera cosa, usable según su precio, sino que se ha de reconocer la originariedad de cualquier ser racional, y sólo así logro comprender enteramente la mía propia, en el espejo del otro, afirmando siempre lo originario como tal: «obra de tal modo que uses de la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, nunca sólo como medio, sino siempre y al mismo tiempo como fin»<sup>65</sup>.

Ya la razón teórica descansa en la intersubjetividad pues, como vimos, el concepto nace de una reflexión abstractiva que se apoya en la materialidad del lenguaje, y el logos expresado sólo nace en la necesidad de comunicarse con otro ser igualmente racional, capaz de comprender los conceptos. Pero esa razón teórica puede servir de instrumento a deseos puramente pragmáticos. Ante el otro igual a mí puedo tener o intentar también una relación de dominación, en cuanto objeto o instrumento de mis deseos, ser su amo y señor, por la fuerza o con engaños, sutil o brutalmente. En ese caso, decía Fichte, nos convertimos en esclavo. Cosificando lo originario en el otro, no lo hemos reconocido y afirmado como tal y nos cosificamos a nosotros mismos, subyugamos la libertad al

---

*lehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Felix Meiner, Hamburg, 1984, especialmente su parte tercera.

61 Fichte, *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (FW t. V, p. 185 = GA t. I.5, p. 353).

62 Kant, *KpV* (=Crítica de la razón práctica) A 219 (Ak.-Ausg. t. V, p. 122). Véase también o. c., pp. 43, 124-5, 130.

63 Kant, *KU* (=Crítica del Juicio) §§ 4-5 (Ak.-Ausg. t. V, pp. 207-210).

64 «Supongamos un hombre que venera la ley moral y a quien se le ocurre pensar (cosa que difícilmente puede evitar) qué mundo él, guiado por la razón práctica, crearía si ello estuviera en su poder, y en concreto de tal manera que él mismo se situase como miembro en ese mundo, entonces no sólo lo elegiría conforme a aquella idea moral del bien supremo si él tuviera la posibilidad de elegirlo, sino que también querría que hubiera un mundo, porque la ley moral quiere que sea realizado el bien más alto posible por nosotros, y eso aunque él mismo, con arreglo a esa idea, se vea en peligro de perder mucho en su felicidad personal» (Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, «Prólogo a la primera edición», Ak.-Ausg. t. VI, pp. 5-6).

65 Kant, *Grundlegung*, Ak.-Ausg. t. IV, p. 429.

miedo ante la finitud, ante la carencia y la muerte; pensamos que ser originario es poseer todo lo objetivo, es decir, que tiene la forma del objeto absoluto. La relación con el otro como ser libre no es algo meramente externo y negativo (derecho), sino algo constitutivo de nuestra propia libertad y subjetividad (moral). El respeto moral es el primer reconocimiento de lo originario, de lo no meramente utilizable, la primera apertura a la realidad metafísica o en sí, al ser en su primer analogado<sup>66</sup>.

Luego para la constitución de la subjetividad tan necesaria es la realidad del mundo y la construcción de su trama objetiva, como la realidad no meramente fenoménica de otros seres racionales. No puede darse un sujeto racional aislado, concluye Fichte, sino sólo en una comunidad donde se interpelen y se eduquen mutuamente. Ser persona humana es una tarea o acción tanto individual como comunitaria<sup>67</sup>. En consecuencia, la reflexión trascendental nos muestra que no podemos pensar al sujeto o la subjetividad como designando meramente el individuo, según hace Heidegger<sup>68</sup>, al igual que no se agota en la subjetividad o autoconciencia empírica. Tampoco es la subjetividad la instancia metafísica de la mera dominación, como piensan los deconstructores postmodernos del sujeto, pues su construcción pasa por la distinción entre lo que sí y lo que no puede ni debe ser dominado. No tener en cuenta eso significa dar un paso atrás, volver a alienar lo que ya se había reconocido.

#### 4. La realidad del No-Yo

Tampoco en Fichte (en todo este artículo me estoy centrando en su primera etapa, la de Jena) la subjetividad puede llegar a ser aislada en sí misma, sin relación con la otra realidad. No ya sólo que sea imposible el individuo sin comunidad, como hemos visto, sino que el Yo puro o principio de la subjetividad, que engloba tanto al individuo como a la comunidad, nunca está carente de relación

66 Sobre esto he hablado más ampliamente en mi libro *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*. Cuadernos de la UNED, Madrid, 1993.

67 La deducción de esto, que constituye un *novum* en la filosofía, lo lleva a cabo Fichte en el § 3 de su *Grundlage des Naturrechts*; y en su «Corollaria» n° 1 concluye diciendo: «El hombre (así como todo ser finito) sólo entre hombres llega a ser hombre; y puesto que no puede ser otra cosa que hombre, y no sería en absoluto si no lo fuera, si se ha de darse el hombre, en general, entonces tienen que ser varios. Esto es [...] una verdad rigurosamente demostrable a partir del concepto del hombre. Tan pronto como se determine completamente este concepto, pensar un individuo lleva a la admisión de un segundo para poder explicar al primero. Por tanto, el concepto de hombre no es en absoluto el concepto de un individuo, pues ese concepto sería impensable, sino el de una especie. La exigencia de actuar libremente desde sí mismo es lo que se llama educación. Todos los individuos tienen que ser educados a ser hombres, pues en caso contrario no podrían llegar a serlo» (FW t. III, p. 39 = GA t. I,3, p. 347). Véase también la segunda de sus *Lecciones sobre el destino del erudito* (FW t. VI, pp. 301ss. = GA t. I,3, pp. 33ss.) y la *WL nova methodo* (F. Meiner, pp. 177ss).

68 «Pero yo diría que ese estar la verdad por encima de la subjetividad (*diese Uebersubjektivität der Wahrheit*), ese romper e ir más allá del individuo mismo en cuanto siendo-en-la-verdad (*dieses Hinausbrechen der Wahrheit über den Einzelnen selbst als In-der-Wahrheit-sein*)...» (Heidegger, «Davoser Disputation», en *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt, 1991, t. 3, pp. 281-282). El *Dasein* es el suceso fundamental (*Grundgeschehen*) que debe ser comprendido y liberado por la filosofía, piensa ahora Heidegger, un suceso que trasciende al hombre y a la conciencia, que es algo cerrado, pues el hombre no se ha dado a sí mismo la libertad, sino que se encuentra arrojado a ella (o. c. pp. 284-5 y 289-290). Ciertamente el sujeto no se puede dar la libertad como se da cosas, es decir, como individuo ya constituido, sino que ella es el subsuelo trascendental desde el que construye tanto sus acciones necesarias como sus acciones arbitrarias, explica Fichte. También para Kant la libertad es la piedra angular de todas esas acciones, de las teóricas y de las prácticas (*KpV* [=Crítica de la razón práctica] A 4; *Ak.-Ausg.* t. V, pp. 3-4). Tampoco la conciencia subjetiva racional es cerrazón, sino la *Lichtung* o claro del bosque donde se manifiesta la otra realidad, incluso la libre y originaria.

con lo no subjetivo o No-Yo, según Fichte lo denomina<sup>69</sup>. Lo que se da en la realidad no es ni el Yo puro ni el No-Yo aislados, sino la síntesis de ambos, siempre dinámica y conflictiva, y ese es el hombre real. Este tiene al Yo puro como ideal inalcanzable, mientras que el filósofo, gracias a su reflexión abstractiva y trascendental, logra captarlo como forma y principio de toda acción subjetiva. Pero no hay que olvidar que es una abstracción justificada para analizar lo real, que es la síntesis<sup>70</sup>.

Así, por ejemplo, la autoconciencia originaria que el sujeto tiene de sí nunca puede darse sin una conciencia del mundo. Esa intuición intelectual no significa, como en Kant, la creación de la cosa en sí, sino la inmediata relación que el sujeto tiene consigo mismo y gracias a la cual se atribuye sus acciones y pensamientos; en caso contrario no sabría de sí y sería mera cosa, o no sería nada en absoluto. En esa acción, el sujeto no simplemente se constata, como si fuera previamente algo sustantivo, cosa o *res* según lo piensa Descartes, sino que también se constituye. Ella designa no sólo la Aperccepción trascendental teórica, sino sobre todo la conciencia (moral) de la propia libertad, de la propia originariedad o espontaneidad real de su ser como acción<sup>71</sup>. Pues bien, «la intuición intelectual está siempre ligada a una [intuición] sensible. No puedo encontrarme actuando sin encontrar un objeto, sobre el que actúo, en una intuición empírica»<sup>72</sup>. Es decir, todo actuar es un actuar concreto, finito, y esa concreción se ha de objetivar.

Fichte había comenzado a utilizar el término de intuición intelectual con ese nuevo significado en su *Reseña de "Enesidemo"*<sup>73</sup>, pero después lo substituyó por el de «intuición interna»<sup>74</sup>. Schelling, por su parte, lo siguió usando, dándole a su vez un matiz bien diferente, a saber, el de una autoconciencia donde desaparecería todo objeto<sup>75</sup>. Ante eso Fichte se vio obligado a precisar su pensamiento en los §§ 5-6 de la *Segunda Introducción*. La conciencia primaria o trascendental que el sujeto tiene de sí no es inmediata (*unmittelbar*) en el sentido de que sea aislada y trascendente a todo lo demás, substantivamente cerrada en sí y que pudiera darse sin mundo, como suelen entender los críticos de la primariedad del sujeto; todo lo contrario, significa para éste la posibilidad de conocer su finitud y abrirse al mundo mediante su acción protagonizada. Con «inmediata» se quiere decir que el mundo no es su fundamento, pues se trata de una espontaneidad, de una acción originaria; pero el mundo es su escenario y su *conditio sine qua non*. «En consecuencia, el filósofo encuentra esta intuición intelectual en cuanto *factum* de la conciencia (para él es un hecho, para el Yo originario acción) no inmediatamente, como un hecho aislado de su conciencia, sino al distin-

69 «... No-Yo - así denomino a todo lo que es pensado como encontrándose fuera del Yo, a todo lo que se diferencia del Yo y se opone a él» (Fichte, *Sobre la determinación del erudito I*; FW t. I, p. 295 = GA t. I,3, pp. 28).

70 Véase, por ejemplo, *Grundlage der WL* (FW t. I, pp. 109-110 = GA t. I,2, p. 271) más la primera de las *Lecciones sobre el destino del erudito* (FW t. VI, pp. 293ss = GA t. I,3, pp. 27ss) y la *Segunda Introducción* § 11 (FW t. I, pp. 515-516 = GA t. I,4, pp. 265-266).

71 Fichte, *Segunda Introducción* § 5 y 6 (FW t. I, pp. 466 y 472ss = GA t. I,4, pp. 219 y 225ss).

72 Fichte, *Segunda Introducción* § 5 (FW t. I, p. 464 = GA t. I,4, p. 217).

73 FW t. I, pp. 10, 16 y 22. Existe traducción en Hiperión, Madrid, 1982.

74 *Grundlage der WL*, Prólogo (FW t. I, p. 88 = GA t. I,2, p. 253; existe traducción en Aguilar, Buenos Aires, 1975) y la carta de Fichte a Reinhold del 2-7-95 (GA t. III,2, p. 344).

75 Schelling, *Vom Ich* § 8 (SW t. I, pp. 104-106), *Philosophische Briefe* 8 (SW t. I, pp. 241ss; existe traducción en F.W.J. Schelling, *Cartas sobre criticismo y dogmatismo*, Gules, Valencia, 1984, pp. 121ss). Fichte había escrito ciertamente en la *Grundlage der WL*: «Es enteramente necesario pensar aquí con total pureza el concepto de actividad. La Acción (*Thathandlung*) del Yo por la que pone su propio ser no se dirige a un objeto, sino que retorna sobre sí misma. Sólo después, cuando el Yo se representa a sí mismo, se convierte en objeto» (FW t. I, p. 134 = GA t. I,2, p. 293). Pero ese «después» no es temporal sino trascendental, y «anterior» a esa objetivación del Yo, como condición de posibilidad de la misma, se encuentra el No-Yo en el segundo de los principios.

guir lo que en la conciencia común aparece unido y al descomponer el todo en sus partes integrantes»<sup>76</sup>.

Ahora bien, Fichte afirma que del Yo no sólo procede la forma, sino también la materia del objeto, de modo que la subjetividad no parece abrirse a otra realidad, sino relacionarse sin más consigo misma. El ataca a los dogmáticos, incluso a los kantianos que piensan que todas las formas transcendentales objetivas las relacionamos o predicamos de una materialidad independiente: «Nosotros sabemos bien que la cosa surge por un actuar según esas leyes [transcendentales], que la cosa no es más que todas esas relaciones unidas por la imaginación, y todas esas relaciones conjuntamente son la cosa; el objeto es por cierto la síntesis originaria de todos aquellos conceptos. Forma y materia no son partes aisladas; la totalidad de la forma es la materia y sólo en el análisis alcanzamos las formas separadas»<sup>77</sup>. La substancia fenoménica no es sino la totalidad de las relaciones, de los accidentes, cuyo subsuelo, así como de toda representación, es la imaginación productiva y creadora<sup>78</sup>. «Lo determinable no es anterior a la imaginación, sino algo meramente producido por ella [...]. Y en esa medida, la imaginación es absoluta *productio* en relación con la materia. Hay noúmenos, no son otra cosa que nuestro pensar puro objetivamente contemplado. Hay materia, ésta no es otra cosa que nuestra imaginación objetivamente contemplada. [...]. Toda la naturaleza es producto de la imaginación»<sup>79</sup>. «El Yo, así como el No-Yo, son ambos productos de las acciones originarias del Yo, y la conciencia misma es también un producto de la acción primera y originaria del Yo, del ponerse el Yo a sí mismo»<sup>80</sup>.

Siguiendo esto, Hölderlin, Schelling y Hegel, y con ellos gran parte de la tradición, han interpretado a Fichte preferentemente como un spinozismo invertido: donde estaba el *Deus, sive Natura, sive Substantia* se ha puesto el Yo y su modo dialéctico de generarse. En esta generación suya también se produciría el No-Yo, de modo que el sujeto, lejos de relacionarse con otra realidad, sólo lo haría consigo mismo; lo que pasaría es que al principio no se da cuenta de ello y se aliena inevitablemente, hasta que es recuperado por la reflexión filosófica. Esto además con el agravante de que el Yo fichteano sería el individual, el de cada uno de los humanos<sup>81</sup>.

76 Fichte, *Segunda Introducción* § 5 (FW t. I, p. 465 = GA t. I.4, pp. 218-219). Véase también *Das System der Sittenlehre* (FW t. IV, pp. 47-48 = GA t. I.5, p. 60).

77 Fichte, *Primera Introducción* (FW t. I, p. 443 = GA t. I.4, pp. 202). Véase también *Grundriß*, (FW t. I, p. 388 = GA t. I.3, pp. 190).

78 Fichte, *Grundlage der WL* (FW t. I, pp. 204ss = GA t. I.2, pp. 349ss), donde, entre otras cosas, leemos: «La tarea era de unificar los opuestos, el Yo y el No-Yo. Por medio de la imaginación, que unifica lo contradictorio, pueden ser enteramente unificados. El No-Yo es, él mismo, un producto del Yo que se determina a sí mismo, y no hay puesto nada absoluto y fuera del Yo» (FW t. I, p. 218 = GA t. I.2, p. 361).

79 Fichte, *WL nova methodo* (Meiner, pp. 214-216). «Es conocido que usted [Jacobi] es un realista, yo soy un idealista transcendental, más de lo que fue Kant, pues en él hay aún una multiplicidad de la experiencia que es dada, Dios sabe cómo y de dónde, pero yo afirmo tajantemente que incluso esa multiplicidad es producida por nosotros mediante una facultad creadora» (carta de Fichte a Jacobi del 3-8-1795; GA, t. III,2, p. 391). Véase también *Grundlage des Naturrechts*, FW t. III, pp. 57-58 = GA t. I.3, p. 362.

80 Fichte, *Grundlage der WL* (FW t. I, p. 107 = GA t. I.2, p. 269).

81 Véase, por ejemplo, Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (SW t. V, pp. 160-162) o la reacción kantiana contra Fichte (carta a Tieftrunk del 5-4-1798, *Ak.-Ausg.* t. XII, p. 241; y «Erklärung in Beziehung auf Fichtes WL», *Ak.-Ausg.* t. XII, pp. 370-1). Esta primera recepción histórica de la filosofía fichteana se encuentra recogida en el libro de José Luis Villacañas, *La quiebra de la razón ilustrada: Idealismo y romanticismo* (Cincel, Madrid, 1988, pp. 105-125). Esa es también la interpretación que sustenta el libro de F. Martínez Marzoa, *De Kant a Hölderlin* (Visor, Madrid, 1992, parte segunda). José M<sup>o</sup> Quintana Cabanas, en el «Estudio preliminar» a su traducción de las *Introducciones a la Doctrina de la ciencia* llega incluso a igualar Fichte con Berkeley (pp. XIV-XVIII), con la desventaja de que, mientras éste tenía a Dios como garante, Fichte caería en la locura y el delirio de querer crear el mundo fantaseándolo,

Ante esa interpretación hay que recordar, primero, que la imaginación trascendental no es igual a la imaginación empírica, sino que configura según unos esquemas intersubjetivos, universalizables y objetivables, conceptuales, del mismo modo que ocurre en Kant. Sólo que en éste, al menos en la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*, «las categorías se generan como formas del pensamiento (y desde su punto de vista [el de la reflexión, distinto del de la génesis] tiene en ello toda la razón), necesitan los esquemas trazados por la imaginación a fin de hacer posible su aplicación a los objetos. [...]. En la Doctrina de la Ciencia las categorías surgen con los objetos, para hacerlos posible, sobre el suelo de la imaginación misma»<sup>82</sup>. También hay que repetir algo que ya hemos visto: el individuo, el yo humano, sólo llega a serlo dentro de una comunidad. El Yo puro sería lo que realiza su unidad y armonía<sup>83</sup>. «Mi Yo absoluto manifiestamente no es el individuo [...]. Pero el individuo ha de ser deducido a partir del Yo absoluto. Después la Doctrina de la Ciencia pasará enseguida al derecho natural»<sup>84</sup>. El Yo puro u originario no es el individuo (aunque tampoco sería sin él), e incluso hay expresiones en Fichte donde la realización plena de aquél conllevaría la destrucción de éste, pues el individuo es un mero instrumento para la realización de la ley moral<sup>85</sup>; si bien se trataría de la individualidad empírica, no de la otra que (para Fichte, yo no alcanzo a comprenderlo) es inmortal<sup>86</sup>.

Sí es cierto que el Yo puro sería la divinidad, lo divino en el hombre. «El Yo que se pone a sí mismo absolutamente» como primer principio, el que «es porque es», no está dado en la conciencia efectiva o empírica, pues ese depende siempre en cierto grado del No-Yo, sino que es «una idea del Yo, que ha de ser puesta como fundamento de su exigencia práctica infinita»<sup>87</sup>. Pero no se trata de una idea muerta, sino que esa realidad divina es en el hombre una fuerza viva que construye el orden moral del mundo<sup>88</sup>. No es un mero *ordo ordinatus*, sino un *ordo ordinans*<sup>89</sup>.

Tampoco es un Dios personal (≠teísmo). Como ya hemos visto, el individuo personal sólo es posible si el Yo se adscribe un cuerpo (vivo, articulado) dentro de un mundo material y si se halla en relación moral y legal con otros seres racionales finitos iguales a él<sup>90</sup>. También se dijo que la única conciencia que el Yo puro tiene de sí o intuición intelectual se da en la conciencia humana, es decir, en síntesis con la conciencia de finitud o mundo. Pero eso no significa hacer del hombre un

---

imaginándolo. Una buena y breve exposición en contra de esta interpretación es la que hace A. Philonenko en la *Historia de la filosofía* (Siglo XXI, Madrid), y más extensamente en *L'œuvre de Fichte* (J. Vrin, Paris, 1984). Fichte, por su parte, piensa que su *Doctrina de la ciencia* bien entendida concuerda enteramente con el sano entendimiento humano (*Grundlage der WL, FW* t. I, p. 283 = *GA* t. I,2, p. 414).

82 Fichte, *Grundriß, FW* t. I, p. 387 = *GA*, t. I,3, p. 189.

83 Fichte, *Sobre el destino del erudito, FW* t. VI, pp. 310 y 314 = *GA*, t. I,3, pp. 40 y 43.

84 Carta de Fichte a Jacobi del 30-8-1795 (*GA* t. III,2, p. 392).

85 «En la Doctrina de la Ciencia [...] la razón es lo único en sí, y la individualidad es sólo accidental; la razón, fin; y la personalidad, medio; ésta última, sólo una manera particular de expresar la razón, manera que ha de ir perdiéndose en la forma universal. Sólo la razón es eterna; pero la individualidad ha de perecer incesantemente» (Fichte, *Segunda Introducción* § 9; *FW* t. I, p. 505 = *GA* t. I,4, pp. 257-258). Véase también Fichte, *System der Sittenlehre* (*FW* t. IV, pp. 231, 236, 255ss, 269-270 = *GA* t. I,5, pp. 210, 214, 230ss, 241-2), etc.

86 Véase, por ejemplo, *Reseña de "Enesidemo"* (*FW* t. I, p. 23 = *GA* t. I,2, pp. 65-66), *Ueber die Würde des Menschen* (*FW* t. I, p. 416 = *GA* t. I,2, p. 89), *Lecciones sobre el destino del erudito* (*FW* t. VI, p. 322 = *GA* t. I,3, p. 50), *El destino del hombre* (*FW* t. II, p. 266 = *GA* t. I,6, p. 267), etc.

87 Fichte, *Grundlage der WL* (*FW* t. I, p. 277 = *GA* t. I,2, p. 409).

88 Fichte, *Ueber den Grund unseres Glauben* (*FW* t. V, pp. 185-186 = *GA* t. I,5, p. 354).

89 Carta de Fichte a Reinhold del 8-1-1800 (*GA* t. III,4, p. 180), *Aus einem Privatschreiben* (*FW* t. V, pp. 381-382 = *GA* t. I,6, p. 373-374). Véase también Virginia López Domínguez, *Fichte*, Ediciones del Orto, Madrid, 1993, pp. 53-54.

90 Carta de Fichte a Reinhold del 8-1-1800 (*GA* t. III,4, p. 180), donde Fichte mismo remite a su *Grundlage des Naturrechts*; véanse sobre todo los §§ 3-5.

dios; sería un delirio. No toda unión es de mera identidad analítica. Análogamente a como es (o debería ser, pues se trata también de una tarea moral de la subjetividad) una unidad verdaderamente democrática frente a otra dictatorial, en la identificación o unidad sintética los elementos mantienen su diferencia, pues en caso contrario no habría conciencia de ellos como tales, la síntesis desaparecería y con ella la conciencia misma, dado que ésta es capacidad de distinguir. Esa diferencia tampoco hay que comprenderla como entre dos sustancias separadas, al menos el conflicto que genera esa diferencia no debe llevar a un rompimiento total de la unión sintética, pues en ese caso desaparecería también la subjetividad, sino a una acción que los mantenga unidos. Sin embargo esta acción nunca podrá borrar la diferencia, nunca logrará con plenitud su ideal, «el cual es enteramente inalcanzable y ha de permanecer por siempre inalcanzable si el hombre no debe cesar de ser hombre y no debe convertirse en Dios»<sup>91</sup>.

En esa resistencia a la realización de la razón en el mundo, el No-Yo muestra su realidad originaria, o sea, que es un principio incondicionado, que no surge del Yo puro; en caso contrario no habría verdadera tarea moral. Por esa realidad del No-Yo, que constituye la subjetividad real u hombre, la proposición: «El hombre (en cuanto es también Yo puro) es porque es», se transforma en: «El hombre *debe ser* lo que es sólo porque es, es decir, todo lo que es debe ser relacionado a su Yo puro, a su mera yoidad»<sup>92</sup>. Por tanto éste no es un Dios creador del mundo *ex nihilo*. Estamos en un ámbito y método filosófico diferente. El primer principio en la *Grundlage der WL* no lo es aisladamente el Yo puro, sino que junto a él se hallan otros dos más. Junto a él, luego en parte condicionados por él, y así la subjetividad guarda su identificación y unidad; pero también en parte incondicionados, de modo que el conflicto y la tarea sintética son reales y exigen imaginación y esfuerzo, creatividad. No podemos olvidar este dato, puesto en el dintel de su obra, a la hora de interpretar otros textos polémicos y provocativos del apasionado Fichte. «El segundo principio [de la *Grundlage*, el No-Yo], escribe Luigi Pareyson, debe ponerse como indeducible desde el primero [el Yo], y la indeducibilidad del segundo principio representa, junto con la contingencia de lo finito, la finitud del punto de vista de la filosofía. La indeducibilidad del segundo principio, además de representar la piedra angular de la metafísica fichteana, es también el punto sólo desde el cual se puede partir para comprender qué carácter asume la reflexión filosófica, que para explicar lo finito lanza una mirada a lo absoluto sin querer abandonar el punto de vista de la finitud»<sup>93</sup>.

Ahora bien, y éste es un punto básico, esa realidad del No-Yo o mundo, como tampoco la del Yo, se llega a comprender propiamente en el ámbito de lo teórico, en contra de lo pensaba Reinhold con su «principio de conciencia», sino en la acción práctica: «En la parte teórica de la Doctrina de la ciencia sólo nos tenemos que ocupar del *conocer*, aquí [en la práctica] de lo *conocido*. Allí nos preguntábamos *cómo* algo es puesto, intuitivo, pensado, etc., aquí, *qué* es puesto. Por tanto, si la Doctrina de la ciencia debiera tener o se le exigiera una metafísica en cuanto pretendida ciencia de las cosas en sí, ella tendría que remitir a su parte práctica. Sólo ella habla de una realidad originaria»<sup>94</sup>. También aquí el escepticismo, y en concreto el de G. E. Schulze con su libro

91 Fichte, *Lecciones sobre el destino del erudito I* (FW t. VI, pp. 299-300 = GA t. I,3, p. 32); véase también o. c., FW t. VI, pp. 310, 316 y 343 = GA t. I,3, pp. 40, 45 y 66.

92 Fichte, *Lecciones sobre el destino del erudito I* (FW t. VI, pp. 296 = GA t. I,3, p. 29). «Su unidad suprema [la de Spinoza] la volvemos a encontrar de nuevo en la Doctrina de la ciencia; pero no como algo que *es*, sino como algo que *debe* pero no *puede ser* producido por nosotros» (Fichte, *Grundlage der WL*, FW t. I, p. 101 = GA t. I,2, p. 264).

93 L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano, 1976, p. 171.

94 Fichte, *Grundlage der WL* (FW t. I, p. 189 = GA t. I,2, p. 338). Es en esa parte práctica de la WL donde se elaboran las categorías kantianas de modalidad, es decir, la distinción entre el objeto real (*wirklich*) y el ideal o deseado (FW t. I, pp. 267ss = GA t. I,2, pp. 402ss).

*Enesidemo* (1792), cumplió su función: la de espolear el pensamiento señalando problemas. «¿Ha leído Usted el *Enesidemus*?, le escribe Fichte a H. Stephani a mediados de diciembre de 1793. Durante un tiempo me ha dejado confuso, me ha derribado a Reinhold, me ha hecho dudar de Kant, y ha destruido todo mi sistema desde sus cimientos. ¡Y no se puede vivir a la intemperie; Nada me ayudaba; se tenía que empezar a construir de nuevo. Eso es lo que, desde hace unas 6 semanas, hago puntualmente. Alégrese conmigo de la cosecha: he encontrado un nuevo fundamento a partir del cual toda la filosofía se desarrolla fácilmente. Kant posee, en general, la filosofía correcta; pero sólo en sus resultados, no según sus principios. Ese pensador es único y cada vez me maravilla más; yo creo que tiene un genio que le revela la verdad sin mostrarle sus fundamentos»<sup>95</sup>. Ese fundamento es el principio de la acción (*Tathandlung*), que aparece a la luz pública por primera vez en la *Reseña de Enesidemo*.

Ese primer principio, no ya sólo del saber, sino también de la acción real y del sentir, es decir, de toda la subjetividad, es su ser originario y autoconsciente, el que llega a la conciencia básicamente como voluntad y conciencia moral de libertad. Sólo desde lo teórico no se alcanzaría una libertad real, sino «una meramente representada»<sup>96</sup>. También para Kant, la libertad que logramos afirmar gracias al imperativo categórico «constituye la piedra angular de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa»<sup>97</sup>. De su querer, del proyecto de su libertad, es desde donde nace el interés del sujeto no sólo de actuar, sino también de saber y sentir, «porque todo interés, decía ya Kant, es en último término práctico, e incluso el de la razón especulativa sólo es condicionado y únicamente en el uso práctico está completo»<sup>98</sup>.

Veamos entonces qué resulta del spinozismo invertido aplicado a la filosofía de Fichte. Según él, tampoco Spinoza se eleva a ese primer principio suyo. Sólo llega hasta el segundo y el tercero. «La parte teórica de nuestra Doctrina de la Ciencia, que también se desarrolla sólo a partir de estos dos últimos principios, dado que aquí el primero tiene una validez meramente regulativa, es en realidad, como se mostrará en su momento, el spinozismo sistemático; sólo que el Yo de cada cual es la única substancia suprema»<sup>99</sup>. Este spinozismo está situado, por tanto, en una esfera secundaria, fenoménica diría Kant, donde *no* se dice la última palabra sobre la realidad. Como es bien sabido, el joven Schelling comenzó por ahí, y no llegó a leer la parte práctica de la *Grundlage der WL* hasta

95 GA t. III, 2, p. 28. Véase también la carta a J. F. Flatt de nov-dic. 1793 (GA t. III,2, p. 18), a F. V. Reinhard del 15-1-1794 (GA t. III,2, pp. 39-40), a Ch. G. Voigt del 15-1-1794 (GA t. III,2, pp. 42-43).

96 Fichte, *Grundlage der WL* (FW t. I, p. 189 = GA t. I,2, p. 338).

97 Kant, *KpV* A 4 (Ak.-Auszg. t. V, pp. 3-4).

98 *KpV* A 219 (Ak.-Auszg. t. V, p. 121). «... y puesto que todo cultivo de nuestras facultades ha de buscar lo práctico y unificarse ahí como [siendo] su fin...» (Kant, *Crítica del Juicio* § 3; Ak.-Auszg. t. V, p. 206). Véase también *KrV* A 840, B 868; A 852-3, B 880-1 y *Grundlegung* (Ak.-Auszg. t. IV, p. 460 nota). «A mi entender, escribe Fichte a Reinhold el 28-4-1795, la desaveniencia consiste en esto: si Usted ha establecido el fundamento de la filosofía entera, tiene que derivar el sentimiento y la facultad de deseo como un modo de la facultad de conocimiento. Kant no quiere en absoluto subordinar esas tres facultades en el hombre bajo un principio superior, sino que quedan meramente coordinadas. Estoy totalmente de acuerdo con Usted en que ellas deben estar subordinadas a un principio superior, pero en desacuerdo sobre que ese principio pueda ser el de la facultad teórica [...]. Yo las subordino al principio de la subjetividad en general. Este camino lo cierra Usted enteramente mediante su Filosofía de los Elementos al tener ya un principio supremo que yo considero subordinado; Kant lo deja abierto, pues él sólo se ha pronunciado contra la subordinación bajo el principio teórico [...]. Yo no he tenido que hacer otra cosa más que unir el descubrimiento de Kant, que señalaba manifiestamente hacia la subjetividad, y el suyo [... el de] que toda investigación ha de partir de un principio fundamental» (GA t. III,2, pp. 314-5). Véase el sugerente pasaje de la *KpV* A 18-19 (Ak.-Auszg. t. V, p. 10), donde Kant habla del método sintético como del segundo momento, más arquitectónico y filosófico que el analítico, el que hay que emprender una vez que se han analizado los elementos y se tiene la idea de la totalidad.

99 Fichte, *Grundlage der WL* (FW t. I, p. 122 = GA t. I,2, p. 282).

mediados de 1796, según declara él mismo en su correspondencia a Niethammer de aquel año<sup>100</sup>. Después, Schelling colocó a la filosofía fichteana en la parte práctica de su *Sistema del idealismo trascendental* (1800) como la meramente ideal y subjetiva, distinta de su filosofía de la naturaleza y complementaria con ella; ésta representaría la parte real y sería un dogmatismo o spinozismo superior, uniéndose ambas en su filosofía del arte<sup>101</sup> o, posteriormente, en su filosofía de la identidad.

Tampoco para Kant este ámbito fenoménico nos ofrece la realidad en sí, de modo que tanto la conciencia cotidiana como la científica en todas sus investigaciones sólo conocen fenómenos<sup>102</sup>. La cosa en sí únicamente aparece como fundamento de la pasividad, receptividad o afección ante la realidad y existencia del mundo, ante la otra realidad que no se protagoniza. Fichte piensa también que la limitación es originaria<sup>103</sup>, y comprendida primariamente por el sentir (*das Gefühl*). Pero este sentir no es propiamente una determinación del yo teórico o yo en cuanto inteligencia, sino una condición de posibilidad del mismo<sup>104</sup>; es una determinación del impulso del Yo práctico y actuante, del que se esfuerza pero se encuentra limitado<sup>105</sup>. De ese modo lo teórico se integra en éste.

En el § 10 de la *Grundlage der WL* Fichte nos explica cómo ese sentimiento de limitación real es comprendido mediante la contraposición de otro sentimiento, el del anhelo (*Sehnen*), donde el Yo reflexiona sobre su estado, se siente menesteroso, comprende que debe haber otra realidad o mundo exterior y sale fuera de sí. Estos dos sentimientos son contrapuestos pues mientras que en el primero, el de coacción, el Yo se siente pasivo, en el anhelo, donde él reflexiona sobre su libre y absoluta tendencia, se siente (idealmente) activo. El anhelo es el vehículo de todas las leyes prácticas, del ideal; su objeto no tiene realidad e impulsa por tanto a la acción transformadora de la otra realidad, mientras que el objeto del otro sentimiento opuesto, el de limitación, se comprende como algo real, pues el Yo no puede ser el fundamento de esa limitación primaria y originaria (en caso contrario no sería una limitación real). Nace así un impulso a la determinación ideal, no sólo del ideal práctico, sino también de la realidad sentida como limitante a fin de objetivarla, en cuanto que es un conocimiento necesario para la misma acción transformadora. Esta es la actividad teórica, de donde surge la conciencia empírica: la imaginación, el entendimiento, el juicio y la razón teórica. En el mero representar objetivante, idealizante, no alcanzamos una verdadera conciencia de lo real; pero no somos sólo eso, puros espectadores, sino que la acción teórica surge en el ámbito práctico de un querer, de una acción real protagonizada, subjetiva, que sabe de sí misma y que comprende originariamente qué es realidad<sup>106</sup>.

100 Sus cartas del 22-1- y del 23-3 de 1796 en F.W.J. Schelling, *Briefe und Dokumente* ed. H. Fuhrmans, Bouvier, Bonn, 1962, t. I, pp. 59-62 y 66-68. Véase sobre este asunto el libro de R. Lauth, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes WL*, Alber, München, 1975, cap. I.

101 Véase, por ejemplo, la carta de Schelling a Fichte del 19-11-1800 (*GA* t. III, 4, pp. 362ss).

102 «En el mundo sensible, hasta en la más profunda investigación de sus objetos, no nos ocupamos sino de fenómenos» (*KrV* A 45, B 62-3). «... pues según la *Crítica* todo lo que hay en un fenómeno es a su vez, ello mismo, fenómeno» (*Entdeckung, Ak.-Ausg.* t. VIII, p. 210).

103 «También la limitación es originaria, tan originaria como la voluntad pura misma» (Fichte, *WL nova methodo*, Meiner, p. 163).

104 Fichte, *Grundlage der WL* (*FW* t. I, p. 211 = *GA* t. I,2, p. 355).

105 O.c. (*FW* t. I, p. 289ss = *GA* t. I,2, p. 419ss).

106 «Aquí se muestra además, cómo una función teórica del ánimo puede relacionarse en su origen (*zurückbeziehen*) con una facultad práctica; lo cual tenía que ser posible si el ser racional debía alguna vez (*jemals*)\* llegar a ser una totalidad completa» (O.c.; *FW* t. I, p. 320 = *GA* t. I,2, p. 445). En la *WL nova methodo* es más explícito: «Pero todo el conocimiento de un ser libre se relaciona necesariamente con su querer y actuar, en consecuencia no puede haber originariamente una mera conciencia de un ser [o sea, de un mero objeto]. No se logra conocer [algo] sin dirigirse hacia ello en

La actividad teórica es, por tanto, meramente ideal (la acción real está ahí limitada, suprimida), y como tal «no puede reemplazar a un sentimiento ni producir uno»<sup>107</sup>. Cuando reflexiona sobre el sentimiento de limitación, abriendo así el ámbito de lo teórico, no surge otra realidad material, sino una interpretación, no un mundo material sino la idealidad de una cultura. Todo lo que dice Fichte que sucede en ese ámbito: la transferencia de la realidad del Yo al No-Yo, la creación del contenido o materialidad del objeto, etc, hay que interpretarlo *no como acciones reales, sino ideales*, acciones mediante las cuales el Yo elabora su conciencia del mundo, no acciones reales por las que el Yo lo crea *ex nihilo*: «En mi Doctrina de la Ciencia atribuyo al ser finito una imaginación creadora, es decir, una facultad de crear absolutamente la materia; se entiende que la materia ideal, para la representación, pues para un ser finito no se puede hablar de otra»<sup>108</sup>. Dicho husserlianamente, se trataría de una materia del noema o núcleo noemático, un contenido ideal. El Yo sólo es fundamento ideal del No-Yo<sup>109</sup>.

Por el sentir primario (*Stimmung* diría Heidegger) nos damos cuenta de que hay un mundo o materialidad en general, una realidad que se resiste y que no protagonizamos, pero ese no es el primer acto real de conocer. Lo que conocemos no es un mundo en general, sino uno concreto. Lo

---

el actuar, todo conocimiento es práctico» (§ 16, Meiner, p. 174; véase también las páginas siguientes). «La intuición de lo real sólo es posible mediante la intuición de un actuar real del Yo, por tanto toda experiencia parte del actuar [...] La experiencia se relaciona con un actuar, los conceptos surgen por un actuar y sólo existen para el actuar, sólo el actuar es absoluto. Kant no diría que la experiencia es absoluta, él insiste en el primado de la razón práctica, sólo que no ha convertido de manera decisiva a lo práctico en fuente de lo teórico» (o.c. § 5, pp. 60-61). «El fundamento de la actividad ideal se halla en la real, que ella tiene ante sí» (o. c., § 3, p. 48; véase también pp. 49-50).

\*J. Cruz Cruz (en Aguilar, p. 161) traduce *jemals* por «jamás», siguiendo al Diccionario de Slaby-Grossmann en lo que yo creo que es un error. Por eso sigo al *Deutsches Wörterbuch* de G. Wahrig, que ofrece como sinónimo *irgendwann*.

107 Fichte, *Grundlage der WL*, (FW t. I, p. 321 = GA t. I,2, p. 445).

108 Fichte, «Erklärung», GA t. I,3, p. 213. Philonenko habla de un idealismo semántico («Fichte», *Histoire de la Philosophie*, Gallimard, Paris, 1973, t. II, p. 908). Así como el cuadro no es el paisaje en sí, sino siempre una visión y vivencia del mismo, ese paisaje (en sí desde el punto de vista empírico) es a su vez, para una reflexión crítica, una interpretación subjetivo-transcendental de él (objetiva, estética y/o teleológica), un cuadro originario. Pero no una interpretación caprichosa, sino conforme a las exigencias constructivas de una subjetividad e intersubjetividad auto-constituyentes: para orientarse, para actuar, para sentirse, para habitar un mundo, etc. Gracias a la imaginación productiva, escribe Fichte, «por el mirar, algo es esbozado, como el pintor (por usar una comparación) desde su ojo esboza la figura completa sobre la superficie, como si la viera allí, antes de que la mano paciente pueda copiar su contorno» (Fichte, *Grundlage des Naturrechts*; FW t. III, pp. 58 = GA t. I,3, p. 362).

Después de haber jugado un tiempo con los objetos y sus formas en sus primeras pinturas, nos dice Magritte, «acabé encontrando en la propia apariencia del mundo real la misma abstracción que en los cuadros; porque a pesar de las combinaciones complicadas de detalles y matices de un paisaje real, yo podía verlo como si no fuese más que una cortina colocada ante mis ojos. Me sentí muy poco seguro de la profundidad de los campos, muy poco convencido de la lejanía del ligero azul del horizonte, puesto que la experiencia inmediata le situaba simplemente a la altura de mis ojos. Me encontraba en el mismo estado de inocencia del niño que cree poder coger desde su cuna el pájaro que vuela por el cielo. Al parecer, Paul Valéry ha sentido ese mismo estado ante el mar que -dice- se alza ante los ojos del espectador. Al descomponer los colores de los objetos, los pintores impresionistas franceses, Seurat entre otros, vieron el mundo exactamente de esa forma. Necesitaba ahora animar un mundo que, incluso en movimiento, carecía de profundidad y había perdido toda consistencia. Imaginé entonces que los propios objetos debían revelar elocuentemente su existencia, y busqué cuáles serían los medios para ello. La novedad de aquella preocupación me hacía olvidar que mis experiencias precedentes, que habían desembocado en la representación abstracta del mundo, se hacían inútiles desde el momento en que esa misma abstracción caracterizaba también al mundo real» (René Magritte, *La ligne de la vie*, I, cita tomada de Harry Torczyner, *Magritte*, Editorial Blume, Barcelona, 1978, pp. 214-5).

109 El Yo «no pone algo en sí» y «pone eso mismo en el No-Yo» es exactamente lo mismo. Por consiguiente, el Yo no es fundamento de la realidad del No-Yo de otra manera a como que lo es de la determinación en sí mismo, de su padecer; es meramente fundamento ideal» (Fichte, *Grundlage der WL*, FW t. I, p. 174 = GA t. I,2, p. 325).

que en realidad se objetiva no es la materia en general, sino un mundo concretado y articulado gracias a una síntesis interpretativa de la imaginación trascendental (Heidegger habla de la *Als-Struktur des Verstehen*). El No-Yo en cuanto absolutamente independiente, al igual que la cosa en sí kantiana, queda fuera, en el subsuelo de esa conciencia empírica; como le sucedía también a la materia prima (no sensible) de Aristóteles. Según este empleo de los términos podemos muy bien comprender el sentido de la frase: el No-Yo «sólo es sentido, pero no conocido»<sup>110</sup>. Aquí conocer se toma en su significado kantiano estricto, reducido a su ámbito teórico o fenoménico. Pero el sentir también es un modo de conciencia, aunque oscura (*blind*), y en consecuencia también se puede decir que el No-Yo sí es «sabido» o se sabe de él. Sin embargo es cierto que, en su filosofía teórica, Fichte se fija más en la espontaneidad ideal que en la receptividad de la otra realidad, de modo que su «representación» (como también, por otra parte, ocurre en algunas expresiones kantianas) puede aparecer más como pantalla (real) ocultadora que como transparencia ideal. Y no sólo en la teórica, en su filosofía en general hay poco espacio para la receptividad (que será más bien un tema romántico) y un predominio casi absoluto de la acción transformadora: «¡Actuar! ¡actuar! eso es para lo que estamos aquí»<sup>111</sup>.

La acción teórica es ideal, luego la representación parte enteramente de un acto de libertad del Yo. Con ella intento apropiarme idealmente de la otra realidad, estudiar su heteronomía desde donde pudiera servirme de su realidad para mi acción práctico-pragmática, según ya vimos. Aquí, dice Marzoa, el postulado o exigencia es hacer lo empírico u objeto calculable matemáticamente (ciencia), producible, dominable técnicamente, es decir, suprimir en lo posible su independencia<sup>112</sup>. «El No-Yo es, en su ser y según la determinación de su ser, independiente del Yo práctico; pero es dependiente del Yo teórico, sólo hay un mundo en la medida en que lo ponemos. En el actuar se está en el punto de vista práctico. Para el actuar el No-Yo tiene realidad independiente; se puede transformar los objetos, combinarlos, pero no producirlos»<sup>113</sup>. Al actuar se está en el punto de vista de la síntesis, como ya comprendiera Descartes, pero aquí, a diferencia de lo que él hace, se toma a esa síntesis como algo originario de la subjetividad (el tercer principio).

El No-Yo como primer principio es incondicionado según su forma (*No-Yo*) y condicionado en su contenido (*No-Yo*). Forma significa aquí que (*daß*) algo sucede, y contenido, qué (*was*) sucede<sup>114</sup>. Es decir, el que exista una fuerza contraria al Yo no es deducible de él, sino un *Factum* de la conciencia, el supremo, pues en caso contrario no habría nada para distinguir<sup>115</sup>. Además, la ope-

110 Fichte, *Grundlage der WL*, FW t. I, p. 280 = GA t. I,2, p. 411.

111 Fichte, *Lecciones sobre el destino del erudito*, FW t. VI, p. 345 = GA t. I,3, p. 67.

112 F. Martínez Marzoa, *De Kant a Hölderlin*, pp. 78 y 130-131.

113 Fichte, *WL nova methodo* § 6 (Meiner, p. 75); la misma idea en *Grundlage der WL* (FW t. I, pp. 281-282 = GA t. I,2, p. 413). «Todo ser [=objeto] significa una limitación de la actividad libre. Ahora bien, esa actividad [puede] ser considerada o bien como la de la mera inteligencia (como la del sujeto de la conciencia). [En este caso] a lo puesto como limitando sólo esa actividad [ideal] le corresponde únicamente un ser ideal: mera objetividad en relación a la conciencia. Esta objetividad es en toda representación (incluso en la del Yo, la de la virtud, la de la ley moral, etc. o en las puras invenciones, en la de un círculo cuadrado, la de la esfinge, y otras parecidas) objeto de la mera representación. O bien [segundo caso] esa actividad libre es considerada como eficiente, teniendo causalidad; entonces a lo que la limita le pertenece una existencia real: el mundo real» (Fichte, *Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia* § 7; FW t. I, p. 495 nota = GA t. I,4, p. 249). Sólo en la unión de ambas consideraciones es posible la comprensión real del mundo, y ambas están unidas sintéticamente en el mismo Yo.

114 Véase por ejemplo *Grundlage der WL* (FW t. I, pp. 104, 263, 275, 291 = GA t. I,2, pp. 266, 398, 407, 421).

115 Fichte, *Grundlage der WL* (FW t. I, pp. 252-253 y 265 = GA t. I,2, pp. 390 y 400). Por ejemplo, la distinción entre el (objeto) ideal de la tendencia (*Streben*) y el objeto real (*wirklich*) de la acción objetiva finita del Yo: «No la acción de determinar en general, pero sí el límite de la determinación depende del No-Yo en el objeto real. En el objeto ideal, sin

sición y la tarea moral (de transformar la realidad del mundo) son reales y no meramente fantaseados; la realidad de la acción del Yo exige la realidad del mundo. En caso contrario no se daría una limitación real, un no-poder, sino sólo un no-querer, y de ahí no resultaría ninguna acción<sup>116</sup>. Si el Yo tuviera una causalidad infinita, de modo que lo fuera todo (*Alles in Allem*), no habría multiplicidad (*mannigfaltiges*), nada que distinguir, no se diferenciaría de ninguna otra cosa y sería nada (*Nichts*) pues no tendría conciencia de sí y, consecuentemente, no sería nada para sí<sup>117</sup>. El Yo no es Yo si no se conoce, y no se conoce si no se limita conociendo y contraponiéndose a lo otro distinto de sí, pues conciencia implica necesariamente no sólo espontaneidad, sino también finitud, experiencia<sup>118</sup>. No obstante se puede afirmar a priori que, si esa realidad contraria se da, su contenido es negación o exclusión del Yo, un No-Yo; su comprensión se encuentra mediatizada por el primer principio, y así el sistema conserva su unidad. Además o debe hacerse dependiente del Yo puro, ha de ser asimilado a la forma de la razón.

El No-Yo es una realidad independiente, pero no totalmente o de forma trascendente ( $\neq$ realismo trascendente y su cosa en sí), pues en ese caso no tendría nada que ver con el Yo; si éste no lo pusiera en sí no sería nada para él (o bien se formarían dos sistemas totalmente independientes, y no habría contraposición, lucha, conciencia, génesis, síntesis). Ciertamente, «el Yo no puede nunca limitarse a sí mismo»<sup>119</sup>, de modo que toda determinación, todo objeto supone algo independiente del Yo. Pero cuando éste intenta objetivarlo, conocerlo, necesariamente lo ha de elaborar desde la idealidad de su conciencia y no lo alcanza en cuanto independiente; el No-Yo es continuamente desplazado más allá, permanece siempre como un presupuesto para explicar la conciencia. Pero tampoco se le ha de comprender como una mera idea del Yo ( $\neq$ idealismo dogmático), sino siendo a la vez algo real, al igual que lo es la limitación del Yo. Por eso la Doctrina de la Ciencia se declara tanto realista como idealista crítico o trascendental<sup>120</sup>. Su idealismo y toda la idealidad de la

---

embargo, tanto la acción de determinar como el límite dependen exclusivamente del Yo» (Fichte, *Grundlage der WL*, FW t. I, p. 269 = GA t. I,2, p. 403). «No existe ningún fundamento de por qué el Yo es Yo y la cosa no es Yo, sino que esa oposición sucede de manera absoluta. (...) la diferencia es absoluta, y sólo mediante ella llegan a ser posibles todos los principios a priori y toda la experiencia). La unión de ambos mediante la cantidad, recíproca limitación, determinación, o como Usted quiera [llamarlo], sucede asimismo absolutamente. Más allá de estas proposiciones no va ninguna filosofía, pero a partir de ellas se ha de desarrollar toda la filosofía, es decir, todo el funcionamiento del espíritu humano» (carta de Fichte a Reinhold del 2-7-1795; GA t. III,2, p. 344). Ver también *Grundlage der WL* (FW t. I, p. 110 = GA t. I,2, p. 272). Por el contrario, Schelling y Hegel pretenden disolver todo Factum.

116 Fichte, *Grundlage der WL* (FW t. I, p. 289 = GA t. I,2, p. 419).

117 Fichte, *Grundlage der WL* (FW t. I, pp. 261, 264-5, 270-1, 275, 288 = GA t. I,2, pp. 397, 399-400, 404-5, 407-8, 418). Por eso una autoconciencia o conciencia en Dios sería algo inexplicable e incomprensible (o. c. FW t. I, p. 275 = GA t. I,2, p. 407).

118 «No se piensa ni se puede pensar nada claramente sin copensar a la vez su contrario. Esto no se demuestra, pero todo aquel que llegue a pensar algo claramente, lo encontrará en él. Por tanto, al ponerse el Yo [en una actividad determinada] se ha de poner también necesariamente su no poner», o sea, otras acciones del No-Yo (Fichte, *WL nova methodo* § 2, Meiner, p. 36). Esa es *das Reflexionsgesetz des Entgegensezens* (o.c., p. 38). «Todas las leyes racionales están fundadas en la esencia de nuestro espíritu; pero sólo gracias a la experiencia, a la que se aplican, llegan a la conciencia empírica [...]. El fundamento para todos los impulsos se halla en nuestro ser, pero nada más que el fundamento. Todos los impulsos han de ser despertados mediante la experiencia para llegar a la conciencia; y se desarrollan con repetidas experiencias de la misma especie [...]. Pero la experiencia no depende de nosotros mismos, luego tampoco el despertar ni el desarrollo de nuestros impulsos. El No-Yo independiente o naturaleza, en cuanto fundamento de la experiencia, es multiplicidad...» (Fichte, *Lecciones sobre el destino del erudito*, FW t. VI, p. 313 = GA t. I,3, p. 43). «El carácter de la finitud es no poder poner nada sin a la vez contraponer» (Schelling, *Vom Ich*, SW t. I, p. 104 nota).

119 Fichte, *Grundlage der WL* (FW t. I, p. 282 = GA t. I,2, p. 413; véase también FW t. I, pp. 286-7 = GA t. I,2, p. 417).

120 Fichte, *Grundlage der WL* (FW t. I, pp. 175-178, 279-281 y 283s = GA t. I,2, pp. 326-328, 411-412 y 414s). «Está fuera

conciencia sirven para explicar cómo el Yo elabora ese realismo, su pasividad, y se da cuenta de la independencia del No-Yo o naturaleza, para comprender de qué manera «el Yo se pone a sí como determinado por el No-Yo», según reza el principio supremo que da lugar a la parte teórica de la *Grundlage der WL*<sup>121</sup>. «Todo es en su *idealidad* dependiente del Yo, pero en relación a la *realidad* el Yo mismo es dependiente. Sin embargo nada es real para el Yo si no es a la vez ideal; por consiguiente en él el fundamento ideal y el real son una y la misma cosa, y aquella relación recíproca entre el Yo y el No-Yo es a la vez una relación recíproca del Yo consigo mismo. [...]. La fuerza opuesta es independiente del Yo en su ser y en su determinación, la facultad práctica del Yo o su impulso hacia la realidad intenta modificarla; pero ella es dependiente de la acción ideal del Yo, de su facultad teórica; es *para el Yo* sólo en la medida en que es puesta *por él*, y fuera de eso no es para el Yo. Sólo en la medida en que algo es relacionado con la facultad práctica del Yo, tiene realidad independiente; en la medida en que es relacionado con la teórica, es comprendido en el Yo, contenido en su esfera, supeditado a sus leyes de representación»<sup>122</sup>, pues el Yo sólo sabe del No-Yo si lo elabora desde su conciencia y lo convierte en mundo conocido. Y a la inversa, el Yo no entraría en relación recíproca consigo mismo si no entrara en relación recíproca con lo otro. Idealidad y realidad se coimplican, pero en unidad sintética, es decir, distinguiéndose.

Si el Yo no se limita a sí mismo, nada ni nadie puede hacerlo, aunque entonces no se contruiría como Yo y desaparecería; sólo puede ser en principio «afectado» por sí mismo, pues no tiene el modo de ser de la cosa, y éste es el sentido del idealismo. Que se haya de limitar procede, por tanto, también y fundamentalmente de su propia constitución y aparece como ley moral de su libertad, donde querer y conocer se encuentran sintéticamente unidos, dando lugar a la conciencia<sup>123</sup>. Sólo si el Yo construye y acepta desde sí la limitación, ésta es real para él sin suprimir la identidad de la conciencia<sup>124</sup>. Pero para que esa limitación (el *Anstoß*) sea real, lo otro distinto del Yo también ha de serlo. Por tanto, el Yo puro no es algo aislado, ni como individuo ni como comunidad o mundo humano. El es sólo un elemento de la síntesis, de la realidad sintética. «Qué podría ser lo propiamente espiritual en el hombre, el Yo puro, absolutamente en sí, aislado y fuera de toda relación con algo fuera de él, esa cuestión no puede ser contestada y propiamente contiene una contradicción en sí misma. Es cierto que la proposición “el Yo puro es un producto del No-Yo” [...] expresaría un materialismo transcendental que es enteramente contrario a la razón. Pero es ciertamente verdad, y será rigurosamente probado en su momento, que el Yo nunca se hará ni podrá hacerse consciente de sí mismo sino en sus determinaciones empíricas y que esas determinaciones empíricas presuponen necesariamente algo fuera del Yo»<sup>125</sup>.

---

de lugar la discusión actual sobre el espacio [sobre si éste es a priori o empírico] así como sobre si la cosa es dada o producida. Ambos partidos tienen razón, es determinable y en esa medida dada, es necesariamente mediante las leyes de la razón y en esa medida producida» (Fichte, *WL nova methodo* § 10, Meiner, p. 111). En la parte teórica de la *WL* permanecen correctos los dos caminos para explicar la representación, había dicho en la *Grundlage der WL* (FW t. I, p. 156 = GA t. I,2, pp. 310-311). Véase, por ejemplo, la parte A del libro de I. Schüßler, *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes WL*, Klostermann, Frankfurt, 1972 (pp. 11-85).

121 FW t. I, p. 126 = GA t. I,2, p. 286. En la primera Doctrina de la Ciencia se trata «sólo de demostrar que el idealismo es la única filosofía que puede explicar el realismo de la conciencia común» (L. Pareyson, o. c., p. 180)

122 Fichte, *Grundlage der WL* (FW t. I, pp. 280-2 = GA t. I,2, pp. 412-3).

123 Fichte, *WL nova methodo* § 15, Meiner, pp. 168-170 y 178.

124 -A se opone a A porque (en algún sentido) son iguales, y «esa igualdad se funda (§ 1) en la identidad del Yo que pone y del Yo que reflexiona. Además se presupone que el Yo que actúa en *ambas* acciones y juzga sobre ambas es el mismo. [...]. Por tanto, el paso del poner al oponer es así mismo posible sólo gracias a la identidad del Yo» (Fichte, *Grundlage der WL*, FW t. I, p. 103 = GA t. I,2, p. 265).

125 Fichte, *Lecciones sobre el destino del erudito*, FW t. VI, pp. 294-295 = GA t. I,3, p. 28. En la acción real, que es donde

Querer entonces quedarse con meras idealidades (*cogitata* o *noemata*) poniendo entre paréntesis o haciendo epojé de la realidad del mundo así como del sentir o sentimiento (Descartes, Husserl), sería hacer también la epojé de la realidad del Yo y quedarse con un sujeto meramente ideal y teórico, un observador neutral (*reiner uninteressierter Zuschauer*), que no captaría propiamente qué significa ser real, ni tan siquiera su misma idealidad a falta de contraposición. Qué significa «realidad» lo comprende la subjetividad porque ella es originariamente acción real protagonizada pero limitada, originaria *Realität* (primera categoría que aparece en la *Grundlage*) mas de hecho no toda la realidad, un querer por tanto que ha de esforzarse y proyectarse; y sólo en esa acción real hay conciencia, nos decía Fichte<sup>126</sup>. Para el sujeto las cosas son tan originariamente reales como ideales o conocidas, pues él es asimismo originariamente ambas cosas: auto-conciencia ideal y acción real, y por tanto interesado, empírica y racionalmente (*Interesse der Vernunft*). Ni siquiera la autoconciencia trascendental puede darse sin mundo, pues es la acción sintética con la que se elabora la conciencia de la realidad de éste, de manera que si lo otro fuera irreal, esa acción y la subjetividad en general no tendría lugar<sup>127</sup>. Lo que sucede es que la parte teórica de la filosofía se fija sólo en cómo esa realidad independiente, la del No-Yo, es elaborada por la idealidad de la conciencia; sólo atiende a esa idealidad, pero no hay que olvidar que el yo real es síntesis de idealidad y realidad, aquí de teoría y práctica. La filosofía teórica abstrae la idealidad teórica, que es un elemento de esa síntesis, para estudiarla específicamente en sus elementos y en su génesis; por esa abstracción se sitúa en un ámbito derivado, fenoménico dice Kant, que no alcanza el primero de los principios. En la *WL nova methodo* Fichte cambia justamente de método e intenta estudiar conjuntamente la génesis de ambos aspectos.

Por el contrario, Husserl, que conociendo a Fichte muy posiblemente no tuvo acceso a esa nueva forma de filosofar que aparece en la *WL nova methodo*<sup>128</sup>, en las tres primeras *Meditaciones Cartesianas* estudia la constitución del sentido del mundo como obra de la intencionalidad del Ego, y en la cuarta la constitución de ese Ego como una mónada. Sólo después, en la quinta Meditación, se pregunta cómo dar el salto a la existencia del otro y del mundo. Pues bien, ese paso será imposible, ya que el mundo ha quedado más allá no sólo de mi realidad empírica sino también de la idealidad trascendental, trascendente a ella por muy intencional que quiera pensarse, y en consecuencia ésta se encuentra cosificada, considerada como una mónada, cerrada individualmente en sí misma, en sus vivencias o sentido interno. Desde ese concepto algo erróneo de subjetividad

---

se da la conciencia, hay en todo momento libertad y limitación. Luego «el Yo sólo es algo en cuanto está en relación recíproca con el mundo, en esa relación aparecen ambos. Después, una vez encontrados, se les puede separar, pero cada uno, considerado separadamente, conserva su carácter originario; cada uno sólo es representado en relación con el otro. En esto la Doctrina de la Ciencia sirve para explicar y fundar más profundamente la filosofía kantiana. [...] el Yo sólo es intuible en la relación recíproca con el No-Yo» (Fichte, *WL nova methodo* § 5, Meiner, p. 62).

126 «La filosofía de aquél que afirme que el hombre puede tener representaciones sin actuar carece de base. Sólo en el actuar llego a los objetos. Aquí se hace verdaderamente claro lo que significa: el Yo ve en sí al mundo, o: si no hay ninguna actividad práctica, tampoco hay actividad ideal, si no hay ningún actuar, tampoco hay un representar» (Fichte, *WL nova methodo* § 5, Meiner, p. 61). Véase también la nota 106 de este artículo.

127 Esto lo he abordado algo más detenidamente en el capítulo II, § 3, de mi libro *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*.

128 El manuscrito de esta Doctrina de la Ciencia se ha perdido, y sólo han sido encontrados dos apuntes de estudiantes. Del primero de ellos (de autor desconocido) fue anunciada su existencia en 1912 por Fritz Medicus y siendo después publicado por Hans Jacob en 1937. El segundo, un manuscrito de Karl Ch. Fr. Krause, fue encontrado en 1980 por Erich Fuchs y publicado en 1982 en Felix Meiner, Hamburg. De aquél hay traducción en Fichte, *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, trad. J.L. Villacañas y M. Ramos, Natán, Valencia, 1987.

parten las críticas de Heidegger (y otras críticas actuales) a la noción de sujeto, de modo que en su *Sein und Zeit* la comprensión se organiza pragmáticamente desde un *worumwille*.

La comprensión de la realidad de lo otro sólo es posible si ella constituye una unidad sintética con la comprensión y afirmación de mi propia realidad, si ya la realidad del mundo y de los otros (y no sólo la elaboración de su sentido en mi idealidad monadológica) forman parte integrante de la constitución de mi propia subjetividad, según hemos ido viendo. Y para comprender eso no basta un método fenomenológico, sino que es preciso el genético o sintético, distinguiendo las etapas de su construcción. El sujeto no sale fuera; ya está así mismo «fuera» y retorna idealmente sobre sí para conocerse y objetivarse. Esto también se puede decir a la inversa y en una expresión más fichteana: lo extraño, lo otro, forma parte de la esfera del Yo mismo, de manera que una relación recíproca con eso otro es a la vez una relación recíproca consigo mismo, y viceversa; luego en cierto sentido (*idealiter*) no salimos fuera de nosotros, dicho sea metafóricamente. La subjetividad es presencia inmediata ante sí y a la vez esencial apertura. Sólo así el sujeto se constituye y funda al mismo tiempo su afirmación de la realidad de los otros y del mundo, de la realidad que él no protagoniza, sin crearla *ex nihilo*, es decir, funda su saber sobre ellos y la objetividad, no su *realitas*.

(Septiembre, 1994)