



Informe final para el Seminario de grado

“Problemas fundamentales de la Filosofía Moderna”

Para optar al grado de Licenciado en filosofía.

Autoconciencia: presupuesto y origen de todo conocimiento.

Una comparación entre los sistemas filosóficos de Kant y Fichte
en torno al llamado punto más alto de unidad, (el) Yo.

Por: Javier Castillo Vallez.

Profesor guía: Luis Placencia García.

Santiago de Chile.

2017

*A mi padre,
con gran admiración y
en agradecimiento por
su apoyo incondicional.*

Índice.

Agradecimientos.....	5
Introducción.....	5
Otras consideraciones introductorias.....	6
Capítulo1: Análisis de la primera parte de la <i>Deducción Trascendental B</i> de la <i>Crítica de la razón pura</i>	8
1a. estructura de la llamada unidad <i>analítica</i> y <i>sintética</i> en el párrafo 16.....	11
1b. Rol de los juicios en la relación entre categorías y multiplicidad de la intuición.....	19
Capítulo 2: Presupuestos sobre el pensamiento de Fichte que debemos asumir al analizar el párrafo II, 2 del <i>Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia</i>	22
2a. Necesidad de postular un sistema filosófico a partir de <i>un solo principio</i>	22
2b. El <i>sentimiento de necesidad</i> como forma de donación de toda certeza.....	25
2c. El sin-sentido de la <i>cosa en sí</i> y el origen de la <i>sensación</i>	27
2d. El <i>giro copernicano</i> asumido radicalmente.....	32
2e. Diferencia entre <i>polo subjetivo</i> , <i>Fundamento</i> , <i>Conciencia</i> y <i>Yo finito</i>	34
2f. Necesidad del carácter <i>incondicionado</i> e <i>indemostrable</i> del primer principio y el método <i>genético</i>	35
2g. <i>Intuición intelectual</i> como presupuesto de cualquier estado de autoconciencia.....	37
2h. Problema del Yo pre-reflexivo.....	42

2i. Articulación del sistema fichteano a partir de la distinción entre <i>forma</i> y <i>contenido</i>	43
Capítulo 3: Análisis de la primera parte del <i>Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia</i>	48
Capítulo 4: Análisis del párrafo II, 2. Demostración de la unidad incondicionada como el punto de unión entre sujeto y objeto.....	53
Capítulo 5: Paralelo entre el párrafo 16 de <i>DTB, KrV.</i> y el “II, 2” del <i>Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia</i> y otros paralelos.....	62
Resumen de las conclusiones más importantes de este ensayo.....	76
Bibliografía.....	78

Agradecimientos.

Al Profesor Luis Placencia G., gran motivador en el estudio del *Idealismo Alemán*, por su paciencia y la libertad que me otorgó para la realización de esta tesis.

A mi padre y mi madre por su apoyo incondicional a lo largo toda la carrera y en especial durante el desarrollo de esta tesis de grado.

Introducción.

Quisiera comenzar esta introducción hablando de aquello que me motivó a escribir el tema de esta tesis. Cuando leí por primera vez el *Ensayo de una nueva introducción a la Doctrina de la ciencia* me pareció que dicho texto –sobre todo a partir de la sección II, 2- tenía una estructura muy similar al parágrafo 16 de la *DTB, KrV*. Daba la impresión de que Fichte estaba presuponiendo avances ya desarrollados por la filosofía de Kant, esto queda bien documentado en la célebre afirmación de Fichte de: “[h]e dicho siempre, y lo repito aquí, que mi sistema no es otro que el sistema *kantiano*”¹. Pero, aun así, la argumentación de Fichte nos conduce a conclusiones ligeramente distintas que las del filósofo prusiano y que replantean ciertas ideas de Kant. A pesar de que todavía no tenía el aparatage formal para demostrarlo, quise embarcarme en la tarea de investigar e indagar en el sistema mismo de Fichte, para hallar respuesta a la divergencia mencionada. Conforme avanzaba en la investigación, fui descubriendo un pensador con ideas muy lúcidas y respuestas interesantes a problemas muy antiguos.

Es así como, teniendo siempre en mente la comparación final entre los dos párrafos mencionados de Kant y Fichte, me dispuse a investigar aquellos presupuestos que hacían posible esta comparación y además las diferencias entre las argumentaciones de ambos autores. De esta manera, pensé este ensayo a la inversa de como finalmente quedó construido, es decir, buscando llegar al último capítulo, basándome en lo desarrollado en los primeros. El objetivo de esta tesis es comparar dichas

¹ Primera introducción, nota preliminar, 1997.

secciones², pero, para ello, necesitamos indagar en los sistemas mismos de cada filósofo que nos aportarán cimientos más sólidos para llegar a la comparación final.

Por ello, con el fin de ser lo más metódico posible, en el primer capítulo expondré cuál es la estructura del parágrafo 16 de la *KrV* y la primera parte de la *Deducción Trascendental B*; además de exponer mi postura sobre algunos temas que considero importantes para la posterior comparación con Fichte. En el segundo capítulo desarrollo una lista de presupuestos que debemos considerar con respecto al sistema de Fichte, los cuales nos servirán para comprender los límites de su sistema y los grandes objetivos de éste. Ellos resultan ser muy cercanos a Kant, a pesar de evidenciar diferencias ostensibles.

Le recomiendo al lector prestar especial atención al capítulo 2c, pues allí se sostiene gran parte de la diferencia con el sistema kantiano, tal como lo entiende Fichte. En el tercer capítulo, finalmente, me embarco en el texto que más me interesa, el *Ensayo de una nueva introducción de la Doctrina de ciencia*, no solo atendiendo específicamente a la sección mencionada para la comparación con Kant, sino que considerando también dicho desde el comienzo, pues en él se esgrimen varias ideas que deberemos tener en cuenta después. Luego, en el cuarto capítulo, me dedico a analizar la estructura de las afirmaciones de Fichte en la sección “II, 2” del texto y determinar cuál es el modo de proceder que lleva a Fichte a concluir en la forma que lo hace, es decir, distanciándose –en algunos aspectos- de la *Filosofía Trascendental* de Kant. Finalmente, después de haber desarrollado estos pasos previos, estaremos en condiciones de proceder a la comparación en el capítulo cinco.

Otras consideraciones introductorias.

Quiero transparentar que este ensayo está construido con el objetivo de aclarar y tomar partido por Fichte más que por Kant. Esto se aprecia en la cantidad de páginas que le dedico a uno y a otro autor. Por lo tanto, la defensa de Kant a las consideraciones que hace Fichte sobre su pensamiento no están totalmente acabadas, es decir, faltaría hacer un estudio más pormenorizado de algunos conceptos en disputa con Fichte, como el *de cosa en sí*, *Filosofía Trascendental* y contrastar con mayor

² Las secciones a comparar son el parágrafo 16 de la DTB (*Deducción trascendental B*) de la Crítica de la razón pura (*KrV*) y la sección II, 2 del Ensayo de una nueva introducción de la Doctrina de la ciencia.

profundidad la tarea misma de la filosofía para ambos autores. Por ello, me ocupo más bien de elucidar cómo Fichte entiende el sistema de Kant que de profundizar en cómo Kant debe entenderse con justicia.

Las variaciones del tipo de letra en este texto se conforman de la siguiente manera:

- 1) *Cursiva* (sin comillas): para los conceptos claves, en los que el lector debe poner especial atención.
- 2) *Cursiva* (con comillas): cuando se trata de citas textuales.
 - 2a) Dentro de los paréntesis eventualmente hago aclaraciones a conceptos empleados en las citas, los que irán con letra corriente y entre paréntesis.
- 3) **Negritas**: Para los conceptos claves que quiero destacar especialmente y en mayor medida de los que están en *cursiva*.
 - 3a) Hay conceptos en **negritas** dentro de las citas, éstos están destacados por mí, no por el autor con el fin de resaltar algunos conceptos claves de ellas.
- 4) Letra corriente: para todo lo demás que no sea 1, 2 y 3.

El “Yo” empleado constantemente en este ensayo no se trata del que se emplea en el lenguaje habitual, por eso, cuando no se trate de una cita, dicho concepto irá en mayúscula.

Cuando afirme algo que no está suficientemente apoyado por bibliografía secundaria, antepondré un “sostengo” para destacar que aquello está afirmado por mí y no por otro autor.

Ya que esta tesis se construyó en forma acumulativa, es decir, levantando temas que se irán completando conforme se avanza, citaré frecuentemente capítulos anteriores que deben revisarse para así progresar con mayor solidez en la argumentación. Mi objetivo es estructurar este ensayo en forma de pirámide invertida, de manera tal que la parte más alta o final se valga de todos los capítulos y temas anteriores.

1. Análisis de la primera parte de la *Deducción Trascendental B* de la *Crítica de la razón pura*.

Mi intención en este capítulo es centrarme en el así llamado “*Yo Trascendental*” expuesto en el parágrafo 16 de la *Crítica de la razón pura* (*KrV* de aquí en adelante). Mas antes de iniciar el análisis este parágrafo en cuestión, quiero delimitar algunos puntos respecto del panorama general de la *Deducción*, para saber en qué situación se encuentra Kant en el parágrafo 16 y qué tarea se propone resolver en la primera parte de la *Deducción Trascendental B* (*DTB* de aquí en adelante).

Recordemos que, a partir de la introducción de la lista de categorías puras del entendimiento, Kant se ve en la necesidad de demostrar que tales elementos refieren a priori a objetos³. De hecho, tales categorías son ni más ni menos que la condición de posibilidad de cualquier objeto en la experiencia; poseen *validez objetiva*, de manera tal que no podríamos tener conocimiento estricto sin la participación de ellas. Con el fin de demostrar la consistencia de esta propuesta, Kant procura realizar una *Deducción trascendental* de tales categorías. Por un lado, el término *deducción* lo emplea a partir de la pregunta: ¿con qué derecho empleamos ciertas representaciones? Al igual que un juez que indaga en las razones que le permiten dar legitimidad a un determinado veredicto. Por otro lado, Kant emplea *trascendental* con el fin de aclarar al lector que esta deducción se realizará de modo a priori y de esta forma contraponerla a un tipo de deducción empírica. Cabe destacar que esta deducción no busca conocer un objeto, sino que únicamente determinar las condiciones de posibilidad de su venida a la experiencia⁴.

Parece ser que para el caso de las formas puras de la sensibilidad (espacio y tiempo) no fue necesaria una *deducción*, dado que no se requería de un argumento para mostrar que espacio y tiempo son representaciones a priori que refieren a objetos, ya que, justamente son condiciones de posibilidad de la manifestación de los mismos, es decir, acompañan la aparición de objetos, sin serlo ellos mismos; más bien son el *marco de referencia* en el cual ellos aparecen y sin los cuales no podrían manifestarse objetos a nuestra sensibilidad. No sucede lo mismo con las categorías, ya que no nos presentan

³ dado que bien podrían ser representaciones intelectuales que no refieran a priori a objetos, es decir, tratarse de representaciones sin referencia a algún objeto de la experiencia.

⁴ recordemos la definición de *Trascendental* en *KrV*, B 25: “Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestra manera de conocer los objetos, en la medida en que ella ha de ser posible *a priori*”.

condiciones bajo las cuales los objetos son dados en la intuición; sin las funciones del entendimiento (categorías) podrían sernos dados fenómenos en la intuición, podría ocurrir que los fenómenos de la intuición no se atribuyeran a la unidad en el entendimiento. Así lo entiende el filósofo:

*“Por el contrario, las categorías del entendimiento no nos presentan las condiciones bajo las cuales los objetos son dados en la intuición; por consiguiente, pueden, por cierto, aparecérsenos objetos, sin que deban referirse necesariamente a funciones del entendimiento, y [sin que] éste, por tanto, contenga a priori las condiciones de ellos. Por eso se presenta aquí una dificultad que no encontramos en el terreno de la sensibilidad, a saber, cómo condiciones subjetivas del pensar han de tener validez objetiva, es decir, [han de] suministrar condiciones de la posibilidad de todo conocimiento de los objetos; pues sin las funciones del entendimiento pueden, por cierto, ser dados fenómenos en la intuición. Tomo p. ej. el concepto de causa, que significa una especie particular de síntesis, en la cual a continuación de algo A es puesto algo enteramente diferente B, según una regla. No está claro a priori por qué los fenómenos habrían de contener algo semejante (pues no se puede aducir experiencia como prueba, porque la validez objetiva de este concepto debe poder ser expuesta a priori) y por eso es dudoso a priori si un concepto tal no será quizá enteramente vacío y [si acaso] no encontrará en ninguna parte, entre los fenómenos un objeto. Pues el que los objetos de la intuición sensible deban ser conforme a las condiciones formales de la sensibilidad que residen a priori en la mente resulta clave porque de otro modo no serían objetos para nosotros; pero que además deban ser conformes también a las condiciones que requiere el entendimiento para la unidad sintética del pensar, eso no es una inferencia tan fácil de entender”.*⁵

Sin embargo, según Kant, para producir conocimiento estricto no solo debemos contar con la sensibilidad, es decir, con aquella “*capacidad de recibir representaciones gracias a la manera como somos afectados por objetos*”⁶, sino que se propone demostrar que nuestro conocimiento de objetos no sería posible sin la intervención también de nuestra facultad intelectual, el entendimiento. Tanto Dieter Henrich como H. E. Allison postulan que la *Deducción B* debe dividirse en dos pasos, cada uno con conclusiones distintas que juntas constituyen una sola prueba⁷. Fundaré mi exposición sobre esta sección de la *KrV* en esta división –inclinándome más bien a la posición de Allison–, en la que no profundizaremos mayormente, pues esta sería una tarea de un estudio más pormenorizado. Mi objetivo es exponer ciertas estructuras fundamentales de la argumentación para un tratamiento comparativo

⁵ KrV, A89/B122-A90/B123.

⁶ KrV, A19/B33.

⁷ tengo en cuenta que Allison no acepta la distinción de Henrich entre los dos pasos por medio de una *restricción* del primero que no se resuelve sino hasta el segundo, cuestión que no tendremos el tiempo de detallar. La obra de Henrich es: “La estructura de la prueba en la deducción trascendental de Kant” y la de Allison: “Apercepción y analiticidad en la deducción B. Ambas Traducidas por Dulce María Granja Castro, 1994. Citadas en la bibliografía final.

posterior y mi posición sobre algunos temas importantes en la *Deducción B*.

Tanto Henrich como Allison coinciden en que el objetivo de la *Deducción* es demostrar que las funciones intelectuales son aptas para reunir lo dado en la unidad de la conciencia, i. e. lo múltiple dado en la intuición se unifica por medio de las categorías en la conciencia, sin lo cual no es posible el conocimiento de objetos y por consiguiente la experiencia misma. Henrich expone que Kant presenta las categorías como *operadores*, que en sí mismos no nos dicen nada acerca de las condiciones bajo las cuales pueden aplicarse. La única forma de asegurarles un significado *a priori* a las categorías es mediante su aplicación a la forma de la intuición sensible y, al mismo tiempo, el material dado por medio de la sensibilidad no es conocimiento estricto sin su unificación mediante categorías. Esto puede leerse como un “empate” entre sensibilidad y entendimiento, donde ambas se necesitan mutuamente para constituir conocimiento genuino. Recordemos la conocida cita de Kant: “*pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas*”⁸.

Allison en *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, propone una división de la *deducción* en dos partes: la primera, que abarca desde el parágrafo 15 al 21, sostiene la necesidad de las categorías respecto de los objetos de la intuición sensible en general, es decir, todo contenido sensible, cualquiera que sea su naturaleza, debe ajustarse a las categorías si es que ha de ser llevado a la unidad de la conciencia. Un punto importante es que demostrar esto equivale a decir que las categorías son las reglas necesarias de toda inteligencia discursiva, lo que demuestra su **validez objetiva**, que es la capacidad de análisis del juicio, es decir, la capacidad que tiene un juicio de ser verdadero o falso; el juicio es objetivamente válido si la síntesis de representaciones que contiene es legítima y la categoría es válida si fundamenta o legitima la validez objetiva de un juicio. Así se intenta mostrar que “en y a través de los juicios es como nos representamos objetos”⁹. Tratemos de retener esta idea hasta el momento de hacer una comparación con Fichte.

Allison, por otro lado, propone una segunda parte de la *deducción* que abarca del parágrafo 24 hasta el 26, donde sí -afirma este autor- se propone buscar **realidad objetiva**, es decir, la necesidad de las categorías respecto de la sensibilidad humana y sus datos, presupuestos en el resultado de la *Estética Trascendental*. Que un concepto tenga *realidad objetiva* significa afirmar que refiere a un

⁸ KrV, A51/B75.

⁹ El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa, p. 220.

objeto real, es decir, no solo que sea válido para un juicio, por ejemplo: “unicornio” puede tener validez objetiva en un juicio y ser válido para ellos –“los unicornios no existen”-, pero no por ello tener *realidad objetiva*, o sea, referencia a un objeto que no solo sea para la conciencia. Para ello, Kant utiliza el concepto de *síntesis trascendental de la imaginación* para establecer una conexión entre categorías y formas de la sensibilidad. Prueba de que en una y otra sección trata de objetos diferentes es la terminología en alemán que Kant utiliza en uno y otro caso: *Objekt* en el caso de la primera parte y *Gegenstand* en la segunda. Sin embargo, -a pesar de que no profundizaremos en este tema- según Allison, Kant no cumple con esta segunda tarea satisfactoriamente. Por lo demás, esta sección que Allison llama “la segunda” de la *DTB*, no interesa mayormente para los fines de este ensayo, pues dado ciertos presupuestos –como el de la eliminación de la cosa en sí- no tiene sentido para Fichte demostrar su realidad con independencia de la conciencia y por lo tanto, no tiene relevancia para los efectos de comparar ambos autores dentro de los márgenes propuestos

1a. estructura de la llamada unidad *analítica y sintética* en el párrafo 16.

Entrando en el tema en cuestión, es decir, *la unidad trascendental de la apercepción*, Kant en el párrafo 16 inicia con la famosa afirmación:

“Esto: Yo pienso, debe poder acompañar a todas mis representaciones (que llamaremos afirmación 1 de Kant, paréntesis mío); pues de otro modo, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que viene a significar, o bien que la representación sería imposible o que al menos no sería nada para mí. Aquella representación que puede estar dada antes de todo pensar se llama intuición. Por consiguiente, todo múltiple de la intuición tiene una referencia al Yo pienso en el mismo sujeto en el que ese múltiple se encuentra”¹⁰.

Se distinguen -por de pronto- dos elementos importantes, a saber:

1. Solamente afirma la necesidad de que *Yo pienso* pueda acompañar a las representaciones, mas no la necesidad de que las acompañe actualmente o que Yo deba ser consciente explícitamente, ni tampoco que no pueda tener representaciones que son

¹⁰ *KrV*, B 132.

nada para mí cognitivamente hablando.

2. Este principio no presenta tanto una necesidad irrestricta como *la necesidad de la posibilidad* de que mis representaciones estén acompañadas por *Yo pienso*. Esta necesidad expresa la idea de que tener un pensamiento es reconocerlo como propio, de manera que no es “mía” –la representación- en el sentido amplio de la expresión “mía”, sino que solo a condición de que algo sea representado en la conciencia, puedo auto-adscribirme una representación como mía, de lo contrario no podría representarme algún objeto.

Kant plantea este principio (“yo pienso, debe poder...”) como la *forma* mediante la cual puede desarrollarse el vínculo de cualquier multiplicidad en la intuición como conformando una unidad determinada, a saber, cómo es posible el enlace de representaciones reunidas bajo la unidad de la conciencia. Sostengo que Kant expone primeramente el principio de *apercepción* de forma muy general –“yo pienso debe poder acompañar a todas mis representaciones”-, como la forma mediante la cual cualquier tipo de conciencia de objetos debe operar y, específicamente, parece que Kant piensa este tipo de conciencia como la reunión de la multiplicidad sensible en la unidad de la conciencia –expresado como “yo pienso”. Notemos que inmediatamente después de formular el frecuentemente llamado *principio de unidad analítica*, no por azar, Kant se dispone a explicar cómo la multiplicidad sensible (y no otro tipo de multiplicidad) es cohesionada en “un mismo Yo”: “*Por consiguiente, todo múltiple de la intuición tiene una referencia necesaria al Yo pienso en el mismo sujeto en el que ese múltiple se encuentra*”¹¹. A pesar de que la expresión “mismo sujeto” no refiere al principio de unidad analítica exactamente (más bien a la *sintética*), sí nos sirve para identificar este principio como la forma de cohesión de toda multiplicidad de la intuición mediante “Yo pienso” y como la *forma* en que debe operar cualquier conciencia empírica. Esto no será explícito hasta que Kant introduzca el *principio de unidad sintética*.

Allison llama a esta multiplicidad reunida *pensamiento singular complejo*, ya que se refiere a un pensamiento en cuya simplicidad (reunión no compuesta) están unidas una multiplicidad de elementos en una representación -que a su vez está unida a “Yo pienso”. Por ello, *una representación*, para concebirla como tal, requiere de un *yo pienso*, es decir, de un enlace que sintetizar dicha representación en un único sujeto, pues no podría haber tantos sujetos como representaciones hubiese, sino que hay

¹¹ *Ibíd.*

necesidad de que cada *pensamiento singular complejo* esté unido a un *sujeto pensante singular*. Existe un pasaje de Kant en los *Paralogismos* que sirve para fundamentar este paso.

“El que el Yo de la apercepción, y por consiguiente, en todo pensar, sea algo singular que no puede ser disuelto en una pluralidad de sujetos, y que por tanto designe un sujeto lógico simple [es una proposición que] reside ya en el concepto del pensar y es, en consecuencia, una proposición analítica”¹².

Aquí se hace notar que el concepto de pensar - por lo tanto, las representaciones unidas a él- están analíticamente unidas a un sujeto lógico simple, es decir, por lo menos hasta el momento, *un* sujeto unido a *una* representación. De esta manera, captar la multiplicidad como unidad requiere de un *sujeto lógicamente simple*, sino la multiplicidad no podría unirse en una representación.

Podríamos resumir este primer principio expuesto por Kant de la siguiente manera:

1k. Yo pienso -sujeto pensante singular-, debe poder acompañar a todas mis representaciones, entendidas como la reunión de lo múltiple de la intuición en un pensamiento singular complejo.

Podemos, en primer lugar, afirmar (aspectos que se verán más adelante) que “Esto: yo pienso”¹³ debe ser *numéricamente idéntico*, *i.e.* a cada representación tiene que poder darse una correspondencia en un solo sujeto que puede ser agregado reflexivamente a cada una de las representaciones. En segundo lugar, debe ser necesariamente posible para este sujeto pensante *conocer* la unidad del “Yo pienso”. Mas a partir de aquí debemos entender este Yo pienso de una manera más sutil, pues para entenderlo como tal, en un primer paso, Kant parece referirse a un sujeto lógico determinado. Pero que desde ahora deberá entenderse a partir de la novedad que plantea esta obra en relación al *cogito* cartesiano, a saber, entenderlo como una *actividad de enlace* y no una *res*. De aquí concluye Kant que la *unidad de la conciencia* debe estar necesariamente correlacionada con la *conciencia de la unidad* (de la misma conciencia). Es decir, la forma mediante la cual puedo unificar mis representaciones es a través de la *unidad en la conciencia, como una actividad unitaria*. Más aún, esta unidad solo es posible gracias a la capacidad de auto-adscribirme representaciones como más y así *tener conciencia* de dicha

¹² *Ibíd.*, B 407.

¹³ *Ibíd.*, B 132.

unidad. Aunque, hasta este momento, no está claro en el texto mismo por qué debemos concebir de esta forma al Yo pienso. De manera que Kant postula la “universal conciencia de sí” (*unidad sintético originaria de la apercepción*), a partir de la cual nos será posible comprender la naturaleza de este Yo pienso y de qué se trata cuando hablamos que se puede tener conciencia de esto.

No obstante, es importante preguntarnos: ¿de qué somos conscientes en este punto?

“Tenemos, a priori, conciencia de la integral identidad de todos nosotros mismos con respecto a todas las representaciones que puedan alguna vez pertenecer a nuestro conocimiento, [tenemos conciencia de esa identidad] como de una condición necesaria de la posibilidad de todas las representaciones (porque éstas pueden representar algo en mí solo en virtud que pertenecen, con todo lo demás, a una conciencia, y por tanto, deben, al menos, poder ser conectadas en ellas)”¹⁴.

Allison discute en este punto con Dieter Henrich en varios aspectos. A mí me interesa la siguiente distinción: ¿de qué somos conscientes cuando somos conscientes de algo? Recordemos que *unidad de la conciencia* está íntimamente ligada a *conciencia de aquella unidad*, pues una de las características distinguibles en el primer principio que nos presenta Kant en el párrafo 16 es la auto-adscripción de cada representación al “Yo pienso”. Henrich afirma que de lo que somos conscientes es de nuestra *identidad numérica*. Allison critica esta postura de Henrich con el pretexto de que puede malinterpretarse esta identidad numérica entendiéndola como el *cogito* cartesiano, a saber, la que considera la identidad numérica como una sustancia determinada en tanto condición necesaria del conocimiento. Habíamos mencionado que lo novedoso de la *Crítica de la razón pura* es justamente que reinterpreta la noción de Yo. Este “Yo pienso” es la representación irreductible que permanece igual en todas las representaciones junto con sus diversos contenidos, y justamente con el fin de no identificarse con una sustancia es por lo que Kant le denomina “Yo pienso” (y no simplemente Yo), ya que no se trata de un objeto conocido, sino de *algo meramente pensado*. Las representaciones, son más en virtud, no tanto de su contenido específico, sino que gracias a que las enlazo en mi conciencia y me las represento como enlazadas por mí mismo. Este Yo de la apercepción trascendental no es un Yo de *alguien*, que se distinga de otro por las notas propias que a cada uno le corresponde (identidad personal), más bien se trata de algo común a todo ser racional finito y que justamente por mor de esto, es posible que dicho sujeto tenga experiencia unitaria. Mas, nuevamente, este Yo no consiste en algo

¹⁴ KrV, A 116.

que identifique a este sujeto y lo diferencie de otro. “*El Yo de la apercepción no se delimita a sí mismo con respecto de otros yoes. No los excluye, como debiera. El enlace de lo múltiple realizado de acuerdo con la unidad de la apercepción es un enlace universal y objetivo, que produce una unidad objetiva y universal, que no vale para un yo determinado con exclusión de otros. Una unidad objetiva es una unidad tal, que puede ser efectuada por cualquier entendimiento discursivo, en consecuencia, es una unidad universal*”¹⁵.

Se me ocurre un ejemplo que, modestamente, puede mostrar esta gran idea de Kant: es natural para todos ver que las cosas caen, nadie se sorprendería con ello, pero las cosas caen de la misma manera sin importar de qué cosa se trata, es decir, sin importar el contenido específico del objeto que cae; dicho objeto es afectado de alguna manera por esta fuerza que llamamos gravedad y más bien caen gracias a la forma que tiene esta fuerza que al contenido de cada objeto. Ahora bien, cuando consideramos el Yo trascendental, podemos caracterizarlo de la misma manera, a saber, no se trata de que cada insumo a ser enlazado, por el contenido específico de dicho objeto, sea unificado en la conciencia, más bien, por la forma determinada de enlace en general es que es posible que dicho contenido múltiple sea enlazado unitariamente; la unidad no está dada por el contenido del insumo múltiple dado, sino por la espontaneidad de la conciencia misma.

Allison propone una solución a la que adhiero: de lo que somos conscientes en este caso no es tanto de la identidad numérica como sí de que dicha identidad debe estar presupuesta como condición necesaria del conocimiento. Más bien, somos conscientes de ***una unidad*** en tanto condición necesaria de cualquier conocimiento, no de su realidad o sustancialidad, sino de condiciones epistemológicas que hacen posible los estados de conciencia. Lo que postula Henrich es lo inverso: tener conciencia de la identidad numérica, que puede ser la realidad de una conciencia, lo que trae consigo posteriormente la condición de posibilidad del conocimiento. Aquí identidad es aquello que se mantiene igual a sí mismo en todas las operaciones y que tiene un saber de su propia identidad y solo gracias a dicha identidad la actividad pensante puede ser una y la misma en cada representación diferente. Sin embargo, la conciencia de la propia identidad está a la base de una actividad única, que es justamente aquella que se expresa mediante *la unidad sintético originaria de la apercepción*. “Yo” cumple la función de “unidad invariable”¹⁶ espontánea, es decir, no tanto un sujeto, sino la actividad de síntesis.

¹⁵ Mario Caimi, *Se piensa*, p. 102, 2014.

¹⁶ *Ibíd.* p. 107.

La primera forma de unidad - “Yo pienso que debe poder...”¹⁷, llamada *unidad analítica*-, describe una posibilidad de conexión necesaria entre “Yo pienso” y “mis representaciones” y con ello la adscripción de mis representaciones a mi conciencia. Sin embargo, por ahora solo es válido afirmar que cada representación está ligada a un sujeto pensante singular, pero esto no asegura que este sujeto sea el mismo cada vez, podrían estar referidas a una conciencia distinta. Pero Kant añade un segundo paso:

*“[...] que como representaciones mías (aunque no sea yo consciente de ellas como tales) deben ser adecuadas necesariamente a aquella condición solo bajo la cual ellas pueden coexistir en una universal conciencia de sí mismo; pues de otro modo no me pertenecerían todas ellas a mí”*¹⁸.

Sostengo que –al igual que Henrich y Allison postulan que es la estructura general de la *Deducción B*- en el párrafo 16 Kant presenta fundamentalmente una sola proposición desarrollada en dos pasos que completan el sentido general de ella. El primer paso refiere al principio conocido como *unidad analítica*, a saber, que cada representación está unida a un sujeto pensante singular, pero el significado de este sujeto pensante no se completa hasta el segundo paso, a saber, el de la “universal conciencia de sí mismo”¹⁹ que otorga carácter universal a este sujeto lógico. Este principio es llamado *unidad sintética* el que se puede formular así:

2k. Para cualquier número de representaciones (pensamiento singular complejo) auto-adscritas (y no solo una representación) debe existir una única actividad espontánea en el que se unifiquen todas estas representaciones y constituyan una experiencia unitaria.

Del principio de *unidad sintética* explicado en el párrafo anterior, dice Kant, “pueden sacarse muchas consecuencias”²⁰:

“A saber, esta integral identidad de la apercepción de un múltiple dado en la intuición contiene una síntesis de las representaciones, y sólo mediante la conciencia de esa síntesis es posible. Pues la conciencia empírica que acompaña a diversas representaciones es, es sí, dispersa, y sin referencia a la identidad del sujeto. Por tanto,

¹⁷ *KrV*, B 132.

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ *Ibíd.*, B 133.

esa referencia no ocurre con sólo que yo acompañe con conciencia cada representación, sino [que para ella se requiere] que yo añada una [representación] a la otra y que sea consciente de la síntesis de ellas. Por consiguiente, solo porque puedo enlazar en una conciencia un múltiple de representaciones dadas, es posible que me represente la identidad de la conciencia en esas representaciones; es decir, la unidad analítica de la apercepción solo es posible bajo la presuposición de alguna [unidad] sintética”²¹.

Este párrafo contiene dos afirmaciones importantes que quiero destacar:

1. La conciencia de la identidad del “Yo pienso” contiene una síntesis. Vale decir, se nos da una multiplicidad de representaciones por medio de la intuición que son unificadas en la conciencia. Sin embargo, la síntesis no es dada de ninguna forma, sino que mediante la espontaneidad de la conciencia esta multiplicidad es reunida. Esto está explicado por el mismo Kant en B 129-130 donde afirma que *“el enlace [conjunctio] de un múltiple en general no puede nunca venir a nosotros por medio de los sentidos, y por consiguiente, no puede tampoco estar contenido también, a la vez, en la forma pura de la intuición sensible; pues es un acto de la espontaneidad de la facultad representativa”²².*
2. Tal síntesis o enlace de lo múltiple solo es posible a través de la *conciencia de esta síntesis*. Pues, según esta idea, la mente solo puede representarse a sí misma la combinación de elementos diversos en una unidad, solo si se tiene conciencia de dicha síntesis. Así, la unidad, por un lado, debe presuponer aquello que se relaciona sintéticamente por separado y, por otro, en aquello que se convierte luego de realizar la unidad que es el resultado de la síntesis. *“Debemos sintetizar si hemos de representar algo como sintetizado”²³*. De esta manera, un sujeto que piense A y B, es decir, representaciones distintas, observará que el contenido de cada representación variará según sea el caso. Pero si este sujeto llega a conocer reflexivamente su identidad, solo será por la conciencia de la combinación de A y B en un único sujeto, a saber, él mismo. Por ello, el *sujeto lógico universal*, solo podrá conocer su índole de *sujeto universal* a condición de tener conciencia del enlace de representaciones en él mismo, a partir de

²¹ KrV, B 133.

²² Ibíd., B 129-130.

²³ AK, XI, 514.

una actividad espontánea unitaria. Las representaciones, si bien distintas unas de otras en cuanto a su *contenido* (igualmente enlazadas por una *única actividad*) las representaciones tienen en común su relación mediante una *única forma* incondicionada, el de la *unidad sintético originaria de la apercepción* -de aquí el carácter originario de este principio.

Kant corona estas consecuencias con la famosa frase: “[...] *la unidad analítica de la apercepción sólo es posible bajo la **presuposición** de alguna [unidad] sintética*”²⁴. Voy a entender esta “*presuposición*” (*Voraussetzung*) de la misma manera que expliqué arriba la estructura de la afirmación fundamental de este párrafo, a saber, como dos pasos en torno a una sola proposición, donde en el primero ya se atisba el segundo, es decir, lo requiere para su completitud. Mas, para efectos de una explicación pormenorizada, Kant divide la misma proposición en dichos dos pasos. De manera tal que, si las representaciones reunidas en un pensamiento singular complejo han de constituir conocimiento en sentido estricto, han de unificarse en un sujeto pensante (lógico) singular. Pero si este sujeto fuera variable tendríamos un “*yo tan abigarrado y diverso, como representaciones tuviese de las que fuese consciente*”²⁵. Entonces, a fin de constituir una experiencia continua, las representaciones, cualquiera sea su número, deben estar enlazadas a *un sujeto universal* y no a dos ni a tres. Mi punto es: el sujeto del que se está hablando en una y otra unidad (*analítica y sintética*) es *el mismo*, considerado progresivamente en dos pasos, mas con sujeto quiero decir aquí, aquella actividad espontánea que permanece constante e idéntica a cada representación. Prueba de que se trata de lo mismo en ambos casos es que Kant no reformula la famosa frase “Yo pienso debe poder acompañar a todas mis representaciones” después de introducir la *unidad sintética*, sino que a ese mismo “Yo pienso” le otorga carácter universal en dicho segundo paso.

Debo afirmar enfáticamente que –como Allison- sostengo que este “Yo pienso” no refiere a alguna entidad o sustancia, sino a una *función lógica* y una *forma* que expresa la estructura del pensar en general, a la cual debe someterse todo *contenido* para constituir conocimiento propiamente tal. Una consecuencia notable de esta explicación de Kant es que en sí mismo –“Yo pienso”- es vacío de cualquier contenido.

²⁴ *KrV*, B 133.

²⁵ *Ibíd.*, B 134.

1b. Rol de los juicios en la relación entre categorías y multiplicidad de la intuición.

Recordemos que el objetivo de la primera parte de la *Deducción B* –tal como la expone Allison– es establecer una conexión entre categorías e intuición sensible a partir de su unión en la conciencia originaria. Sin embargo, esta conexión se realiza al nivel de la *validez objetiva*, es decir, respecto de la capacidad que tienen las categorías para establecer la veracidad o falsedad en un juicio. Dicho juicio es objetivamente válido si la síntesis de representaciones que contiene es legítima y la categoría es válida si fundamenta o legitima la *validez objetiva* de un juicio. El papel de los juicios es fundamental para el conocimiento de objetos, si éstos han de tener algún valor epistemológico relevante. Mas antes de llegar a esto, Kant se dispone a explicar cómo la unidad producida por el entendimiento es necesaria en el conocimiento de objetos.

“El entendimiento es, para hablar en general, la facultad de los conocimientos. Éstos consisten en la referencia determinada de representaciones dadas, a un objeto. Objeto, empero, es aquello en cuyo concepto está reunido lo múltiple de una intuición dada. Ahora bien, toda unión de las representaciones exige unidad de la conciencia en la síntesis de ellas. En consecuencia, la unidad de la conciencia es lo único que constituye la referencia de las representaciones a un objeto, y, por tanto, la validez objetiva de ellas, y en consecuencia, [es lo único que hace] que ellas lleguen a ser conocimientos; y sobre ella, en consecuencia, reposa la posibilidad misma del entendimiento”²⁶.

Cabe destacar que “objeto” aquí está usado en un sentido distinto al de “A 104” o “A 109”, ya que en tales párrafos se trata más bien de “objeto en sentido fuerte” (*Gegenstand*), en cambio aquí –según Allison, a lo que adhiero– “objeto” tiene un sentido más bien lógico, es decir, en tanto tiene validez en los juicios (sobre todo en los categóricos). Por otro lado, “objeto” no refiere a aquella cosa que, independiente de nuestras facultades de conocimiento, tiene ciertas propiedades o existencia determinada; más bien, se trata de todo lo contrario, en línea con el famoso *Giro Copernicano* y el proyecto de la *filosofía trascendental*, Kant explica al “objeto” a partir de su concepción, es decir, aquellas condiciones de posibilidad mediante las cuales nos es posible conocer a un objeto como tal; claro está, en tanto ha de ser posible *a priori*. Analizar lo que es un objeto –para Kant– es realizar el examen de sus condiciones de posibilidad formales.

²⁶ *KrV*, B 137.

El pasaje de arriba – el de B 137- tiene una tesis que debemos atender, a saber, que el acto de conocer un objeto (=X) consiste en la unificación de lo diverso de la intuición de X mediante conceptos, es decir, un objeto es tal si se lo ha de concebir como operativo mediante juicios. Esto puede parecer un salto argumental –la relación entre conceptos y juicios-, pero no es así, pues vemos que la forma mediante la cual se unifica lo diverso es a través de categorías –conceptos puros-, las que no son si no formas sacadas de la tabla de los juicios.

Dado que puede ser el caso de que exista un enlace contingente entre aquello múltiple y su unidad, Kant distingue entre *unidad objetiva* y *subjetiva*. Solo mediante la primera es posible la *validez objetiva* de las categorías, es decir, conocimiento estricto y no solo pareceres o –en palabras de Kant- “una determinación del sentido interno”²⁷, que, si bien tiene un enlace, éste es contingente y no puede constituir conocimiento propiamente tal.

Quiero hacer breve hincapié en el rol de los juicios para constituir conocimiento estricto:

“[...] encuentro que un juicio no es nada más que la manera de llevar a la unidad objetiva de la aperccepción conocimientos dados. A eso apunta la cópula es en ellos, para distinguir la unidad objetiva de representaciones dadas, de la [unidad] subjetiva. Pues esta [cópula] indica la referencia de ellas a la aperccepción originaria y la unidad necesaria de ellas, [...] ellas (las representaciones del sujeto y el predicado) deben estar unidas una a la otra en virtud de la unidad necesaria de la aperccepción en la síntesis de las intuiciones”²⁸.

Lo primero que quiero destacar en esta cita es cómo Kant –en esta sección- entiende el *juicio*. Para el filósofo prusiano un juicio es la estructura necesaria que tiene el conocimiento, ya que es a lo que debe acomodarse todo múltiple dado en la intuición para ser unificado en la unidad de la conciencia y constituir aquello que en este parágrafo Kant llama *unidad objetiva*. La estructura de un juicio se compone, al menos, de dos representaciones, un sujeto y un predicado, cuyo enlace está constituido por la cópula “es”. Solo mediante este enlace –“es”-, dichas representaciones refieren a la *unidad originaria* y solo mediante esta estructura podemos tener conocimiento genuino, de lo contrario solo tendríamos *unidad subjetiva*.

²⁷ *Ibíd.*, 139.

²⁸ *Ibíd.*, B 141-142.

Justamente este es el segundo asunto que Kant explica en la cita de B 141-142, a saber, que la diferencia fundamental entre *unidad subjetiva* –contingente- y *unidad objetiva* –necesaria- es que la última tiene estructura judicativa, y con ella, la referencia necesaria a la *apercepción originaria*. Y la otra unidad –la subjetiva- ni tiene un enlace necesario entre sus representaciones, ni refiere en última instancia a la *apercepción originaria*. (Allison sostiene que ni siquiera la unidad subjetiva lo es absolutamente, sino que igualmente posee una estructura categorial).

Otro punto que quiero destacar es el de la *necesidad* que otorga la cópula, pues es posible solo porque refiere a la unidad trascendental, es decir, parece ser que aquella cópula tiene como objetivo una relación tal que un predicado pueda ser comprendido mediante su vínculo en un sujeto, o sea, mediante la concepción de que el sujeto tiene en él la capacidad de explicar al predicado mediante enlaces categoriales. Por ejemplo: “los cuerpos son pesados”. “Cuerpos” constituye el sujeto de la oración que tiene la potencialidad de ser sustentado por el atributo predicativo “pesados”, como lo que de cierta manera está contenido en él. Esto podría expresarse así: “todo cuerpo tiene la propiedad de ser pesado”. Tal propiedad es desarrollada mediante el enlace categorial entre “cuerpo” y “pesado” que otorga un *vínculo necesario* en virtud de que la relación entre ambas representaciones es posible en virtud de la unidad trascendental; este vínculo se expresa mediante la cópula “es”. Este enlace constituye un *vínculo objetivo* que permite afirmar -en este caso- que un cuerpo (sujeto) posee la propiedad de ser pesado (predicado); y el *vínculo* entre dichos sujeto y predicado, constituido por esta cópula, es objetivamente válido debido a su referencia a la *apercepción originaria*. Cabe explicar que no se trata de que el vínculo mismo sea necesario, pues esto significaría afirmar que éste no se podría expresar de otro modo, a saber; que todo cuerpo no podría pensarse sino como pesado, lo cual, si bien podría pensarse, no se podría respecto de otros juicios. Kant dice:

*“[...] no quiero decir que esas representaciones (cuerpo y pesado) deban estar unidas necesariamente una a la otra en la intuición empírica, sino que ellas deben estar unidas una a la otra en virtud de la unidad necesaria de la apercepción en la síntesis de las intuiciones”*²⁹

Por lo tanto, podemos resumir la tesis que quiero rescatar de esta sección de la *KrV* de la siguiente manera:

²⁹ KrV, B142.

3K. Si algo ha de ser conocimiento propiamente tal -al menos en cuanto conocimiento teórico- ha de tener estructura judicativa, donde un sujeto y un predicado son enlazados por la cópula “es” en virtud de la unidad necesaria de apercepción (aunque puede admitir un enlace necesario distinto a dicha cópula).

2. Presupuestos sobre el pensamiento de Fichte que debemos asumir al analizar el párrafo II, 2 del *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia*.

En este capítulo veremos algunos presupuestos que considero fundamentales para cuando llegue el momento de comparar dicho párrafo de Fichte con el 16 de la *KrV* de Kant, pues sostendré que Fichte organiza su argumentación de manera muy similar a la de Kant, pero asumiendo algunos asuntos decisivos de modo diferente al filósofo prusiano.

2a. Necesidad de postular un sistema filosófico a partir de *un solo principio*.

Fichte, según él mismo reconoció, fue un gran lector de Kant y construyó su pensamiento, en gran medida, como una respuesta y continuación al pensamiento kantiano: “*he dicho siempre, y lo repito aquí, que mi sistema no es otro que el sistema kantiano; esto significa que coincide con él en cuanto al enfoque del tema, si bien no tiene nada que ver con la exposición kantiana en lo que concierne al modo de proceder*”³⁰. Según Fichte, la filosofía trascendental de Kant establece un gran sistema, pero no pudo conciliar algunos aspectos problemáticos como la relación entre: filosofía práctica y la teórica, la naturaleza y la libertad, lo sensible y lo suprasensible, la unidad trascendental de apercepción y la cosa en sí, entre otros tópicos del mismo tenor. Según Fichte, un sistema capaz de fundar una filosofía auténtica debe poder deducirse a partir de **un solo principio**. En este sentido, Fichte sigue la interpretación del sistema kantiano hecha por Karl Leonhard Reinhold (1757-1823),

³⁰ *Primera Introducción, nota preliminar, 1997.*

quien afirmaba que este sistema exige ser obtenido a partir de un solo principio que ha de ser evidentemente cierto e inmediatamente comprensible.

De esta manera Fichte, siguiendo la idea de Reinhold, se dispone a exponer su sistema filosófico como sostenido por un solo principio, el cual será el fundamento último e incondicionado de todas las partes operantes en tal sistema, las cuales podrán deducirse a partir de éste.

Como dijimos antes, Fichte identifica en la filosofía de Kant distintos *absolutos*, según las diferentes obras del filósofo de Königsberg, cuyo status no queda suficientemente claro, pues se produce una dicotomía que no es posible resolver por ninguno de los dos polos, es decir, ni un polo puede explicar al otro ni el otro al uno. Por ejemplo, en la *KrV* no es posible explicar el origen del material sensible representado. Por ello, Fichte con justa razón denomina a “*la experiencia sensible*” como el *absoluto* de la *Crítica de la razón pura*, cuestión que es enemiga de la auténtica *filosofía trascendental* tal como la entiende Fichte. Sin embargo, el punto más alto del entendimiento –según Kant-, a saber, “Yo pienso”, tampoco es posible conocerlo en plenitud (tal como Kant explica en A 355: “*unidad absoluta*” y en B 408 como: “*la más pobre de todas las representaciones*”), pues solo sabemos de él que es aquello que confiere unidad a la experiencia sensible y que en sí mismo no es más que una función lógica que solo reconocemos a partir del material sensible de hecho ya enlazado. De esta manera, tanto “Yo pienso” como “la experiencia sensible” se complementan para constituir el conocimiento, pero son heterogéneas una respecto a la otra. Así, la manera de conciliar estos dos flancos opuestos, sería mediante la postulación de un principio que explica a ambos como caras de una sola moneda. Esto es lo que pretende lograr Fichte con el *principio incondicionado* mediante el cual se pueda establecer un sistema filosófico genuino.

Fichte busca este fundamento en *el polo subjetivo*, en él reposará todo el edificio del conocimiento. Ya Kant se había preguntado por la posibilidad del conocimiento en general, donde la tradición anterior a él había hecho hincapié en el objeto como norma de conocimiento; pero Kant propone invertir el fundamento de conocimiento al sujeto, me refiero al famoso *giro copernicano*:

“Hasta ahora se ha supuesto que todo nuestro conocimiento debía regirse por los objetos; pero todos los intentos de establecer, mediante conceptos, algo a priori sobre ellos, con lo que ensancharía nuestro conocimiento, quedaban anulados por esta suposición. Ensáyese,

por eso, una vez, si acaso no avanzamos mejor, en los asuntos de la metafísica si suponemos que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento; lo que ya concuerda mejor con la buscada posibilidad de un conocimiento de ellos a priori que haya de establecer algo acerca de los objetos, antes que ellos nos sean dados”³¹.

Los filósofos post-kantianos vieron en este famosísimo párrafo el punto de partida del *Idealismo*, es decir, aquella corriente filosófica que afirma que el objeto no pertenece a una realidad extra-mental, sino que, en el caso de Kant, este se propone conocer los objetos a partir de su concepción subjetiva *a priori*. Y en el caso de algunos post-kantianos, el objeto es producido enteramente por la actividad de la conciencia subjetiva; dicho de otra manera, el estatus ontológico del objeto consiste en cómo es pensado *por y para* una conciencia. Por ello Fichte, instala en el polo subjetivo el ámbito gravitante que fundamenta su sistema.

Nos enfrentamos a dos perspectivas posibles: una, que los principios se fundamenten hasta el infinito, sin necesidad de un principio último que les otorgue validez a todos los demás; otra, que todos los principios condicionados de un sistema tengan validez gracias a un primer principio incondicionado. En el primer caso, no podríamos tener un punto sólido donde afirmarnos o tener *certeza* de algo, ni siquiera podríamos tener la idea de *certeza*, pues para Fichte, la certeza sólo es posible gracias al *sentimiento de necesidad*, que dona la certeza desde el primer principio; en el segundo caso, vemos que si todo lo condicionado tiene un condicionante, y postulamos un condicionante último que le otorgue validez a todo lo demás, entonces vemos que no cabe duda que toda certeza y condición debe provenir de allí; esto lo explica. Del mismo modo, este principio, en tanto no es condicionado por nada, debe ser incondicionado.

Tal *sentimiento de necesidad* no es ajeno a la conciencia, de hecho, proviene de ella misma. No obstante, si buscamos tal sentimiento en el sujeto individual finito, nos encontraremos en un callejón sin salida, pues si lo finito es determinado, tendrá que encontrar su determinación en una instancia superior y no siendo absoluta, tendrá que buscarse a su vez en otra y así sucesivamente. Así se hace necesario postular como fuente del *sentimiento de necesidad* a un principio que no pueda ser condicionado por nada más que él mismo. Debemos postular una instancia que sea base de toda demostración y que al mismo tiempo no pueda ser demostrada, sino que solo percibida interiormente,

³¹ *KrV*, B xvi.

en forma inmediata y asumida sin más por el sujeto. Fichte asevera que no se puede explicar este principio, solo puede encontrarse dentro de sí a partir de un acto voluntario –que es justamente el carácter de este principio. A nadie se le puede transferir el carácter moral y la convicción de su propia libertad si el sujeto mismo no *quiere* aceptarlas. Estos conceptos requieren realización práctica, no solo un conocimiento teórico. Para Fichte, cualquier modo de pensar presupone también una actitud práctica interior.

2b. El *sentimiento de necesidad* como forma de donación de toda certeza.

Para ilustrar esta inclinación por el polo subjetivo, creo necesario referirme brevemente a la controversia entre idealismo y dogmatismo (realista) señalada por Fichte. Por lo general entendemos que el conocimiento tiene dos componentes importantes: por un lado, creemos razonable concebir que algunas representaciones dependen de nuestra libertad de pensamiento y también con frecuencia se ha pensado que tales representaciones tienen un fundamento externo a nuestra interioridad, es decir, la realidad extra-mental. En cualquier caso, Fichte nos muestra que las representaciones, en todo momento, van acompañadas de un *sentimiento de necesidad*, es decir, un vínculo que liga las representaciones a un principio originario que otorga *certeza* y *veracidad* al vínculo entre lo múltiple y lo simple de la experiencia. Este concepto está íntimamente relacionado con lo que el autor llama “*sujeto-objetividad*”, a saber, el sentimiento de necesidad que liga sujeto y objeto (desarrollaremos esta idea más adelante). Con respecto a la afirmación o negación de tal *sentimiento*, hay tres posturas posibles:

1. La primera niega este sentimiento. En tal caso “*afirma algo de lo que está convencido*”³², justamente de lo que está convencido es de que tal sentimiento debe ser negado. Por lo que en tal perspectiva está implicado un *sentimiento de necesidad*, ya que tal negación es necesariamente verdadera, lo que hace contradictoria a tal proposición.
2. La segunda afirma que para la cuestión planteada –el *sentimiento de necesidad*- no cabe respuesta alguna. Esta perspectiva dice que postular algo respecto a este asunto sería superfluo. En vez eso, es mejor encontrar una solución sin recurrir a este concepto. Si ello ocurre,

³² Primera y Segunda introducción de la Doctrina de la ciencia; Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia, p. 8.

obviamente sería satisfactorio y en ese caso proponer el *sentimiento de necesidad* no tendría cabida, pero mientras no se encuentre tal solución el *sentimiento de necesidad* sigue vigente.

3. La tercera cuestiona esta forma de entender el proceso de la experiencia –a partir del *sentimiento de necesidad*- y afirma que debe resolverse tal asunto a partir de un modo que no tome en cuenta este *sentimiento*. No obstante, dicha alternativa no concidera la historia de la filosofía, según Fichte, la que desde sus inicios ha intentado encontrar tal fundamento necesario. Por lo que tal vez dicha forma de pensar sería aplicable a otras disciplinas y no a la filosofía. Queda resuelto tal asunto.

Acordado que la filosofía debe buscar los fundamentos necesarios y que tales fundamentos deben conducir a un último que no puede estar en lo fundamentado, sino que solo éste (el fundamento incondicionado) puede explicar al otro (los demás fundamentos) y no a la inversa. Si la filosofía ha de mostrar el fundamento de toda experiencia, éste ha de encontrarse fuera de la experiencia misma. Además nos encontramos ante una situación difícil, pues el ser racional finito “*no dispone de nada fuera de la experiencia*”³³. El filósofo se haya condicionado por tal experiencia y solo la comprende haciendo abstracción de la misma, vale decir, separando, mediante la libertad del pensamiento, lo que en la experiencia se da unido, *i.e.*, la cosa –lo que se da como independiente de nuestra libertad- y la inteligencia –lo que concibe tal cosa dada. Ante esto el filósofo tiene dos caminos: uno fundamentar la cosa en la inteligencia -inteligencia en sí-; otro, fundamentar la inteligencia en la cosa –cosa en sí. A lo primero Fichte llama *idealismo* y a lo segundo, *dogmatismo*.

2c. El sin-sentido de la *cosa en sí* y el origen de la *sensación*.

En un caso –el idealismo-, el *sentimiento de necesidad* proviene de la inteligencia y en el otro – el dogmatismo-, la necesidad es producto de la **cosa en sí**. El idealismo tiene por objeto algo *para* la conciencia, en la cual se encuentra fundamento para tal objeto; si hago abstracción de lo pensado y fijarme en mí, entonces hallaré tal fundamento. De esta manera me convierto en mi propio objeto, cuya naturaleza depende solo de la inteligencia y cuya existencia debe presuponerse.

En cambio, el dogmatismo tiene como objeto primordial a la *cosa en sí*, parte de una

³³ *Ibíd.* p. 10.

independencia viviente, es decir, un objeto para sí. Sin embargo, todo ello descansa en una *imposibilidad intelectual*, a saber, *la cosa en sí*. Se postula un *ser* sin una conciencia para la cual este *ser* sea algo. Pero dado que no puede haber conocimiento que no sea para la conciencia, no se puede prescindir de la conciencia, sino ni siquiera podríamos tener experiencia. Entonces se torna problemática la presuposición de la *cosa en sí*, pues su realidad está totalmente escindida de la conciencia; de hecho no posee ninguna realidad, no da lugar a ninguna experiencia, sino que simplemente debe presuponer su realidad.

Entonces la *cosa en sí* presupone para el *Dogmatismo*:

1. Ser el sustento de toda experiencia posible.
2. Ser un objeto inaccesible al pensamiento mismo.
3. Justificarse a sí misma.

“1” y “2” juntas no presentan mucha dificultad, pues es posible concebir un objeto que justifique la experiencia y esté más allá de ella. De hecho, el absoluto del sistema fichteano tiene estas dos características. Pero “1” y “2” junto con “3” representan un problema, porque “2” postula que la *cosa en sí* es un objeto inaccesible a la experiencia misma, es decir, que no puede ser pensado de ningún modo; de este modo se postula este objeto con dichas características, las que se presentan en “1” y “2” con el fin de demostrar su existencia. El problema está en que dicha cosa además tiene como característica que no necesita justificación de ningún tipo (“3”), pero si 1 y 2 se agregan con el fin de demostrar sus existencia entonces se presupone lo que se está buscando en primer lugar: resulta contradictorio “*presuponer (como auto-justificante) aquello que se trata de demostrar (en una primera instancia)*”³⁴: *la cosa en sí*.

El Idealismo ofrece, con respecto al Dogmatismo, la ventaja de que la aproximación al fundamento explicativo de la experiencia recae en el sujeto mismo, por lo que éste tendrá un acceso directo a este fundamento. Mas el Idealismo no postula una *cosa en sí* en la conciencia, que se presente como el fundamento explicativo de la experiencia, sino que más bien ofrece la ventaja de que el fundamento se muestra en forma directa en la conciencia. Para el Idealismo el fundamento ha de ser exhibido en la conciencia, pero no como un objeto que fundamente los estados mentales. En cambio, el

³⁴ *Ibíd.* p. 13.

Dogmatismo tiene que afirmar algo existente fuera de la misma conciencia, que de ninguna forma pueda ser pensada por ella y que al mismo tiempo la justifique; lo que se convierte en un *supuesto imaginario* –la *cosa en sí*–, que no puede ser obtenido por la conciencia en ningún momento, pues por definición es algo totalmente heterogéneo, distinto y separado de ella. El Dogmatismo tiene un corte caprichoso, pues “*intenta razonar algo no dado, algo de lo cual en vano podemos preguntarnos cómo puede llegar a la conciencia*”³⁵. En cambio, en el caso del Idealismo, el fundamento se muestra en la conciencia, por lo que bien se podría prescindir de la cosa separada de la conciencia y no por eso la conciencia se perdería a sí misma. Fichte, en su insistencia en el Idealismo, expone la convicción de que su *Filosofía Trascendental* se convierte legítimamente en el heredero del sistema de Kant, pues para Fichte lo importante es que no se puede prescindir de la conciencia, en tanto que el fundamento de la experiencia no puede prescindir de un sujeto que la experimente y el rol de este sujeto es determinante para la realización de tal experiencia; si hay algo que constituya un saber solo puede ser *para* nosotros. El Idealismo afirma que “*solo lo dado a la conciencia humana en vivencia y sentimiento es inmediatamente interpretado por un fundamento de unidad abstracto, sin con ello inferir un nuevo mundo o Dios*”³⁶. De esta manera, si algo carece de la posibilidad de ser experimentado por la conciencia, no tiene ninguna realidad y no puede ser objeto de la filosofía, ni mucho menos constituir sus cimientos –me refiero a la *cosa en sí*. Si algo debe ser principio absoluto de la experiencia humana, tiene que tratarse de algo que tenga una relación directa con ésta, *i.e.*, **Yo**. De tal manera que ninguna conciencia puede prescindir del Yo que debe poder ser correlato de todo *ser objetivo*.

Otro argumento esgrimido por nuestro filósofo en contra del concepto de *cosa en sí* se relaciona con la noción de *representación* (*Vorstellung*) y sus consecuencias. Fichte explica que una representación es un acto cognoscitivo de la mente, es decir, un acto mediante el cual es posible concebir alguna cosa por medio de su aparición en la conciencia. Por ello, el contenido de la representación se relaciona necesariamente con dicha conciencia, dado que su característica fundamental consiste en que es algo *para* la conciencia. Sin esta relación no es posible concebir la noción de representación misma, es decir, no puede existir una representación que no sea *para* la conciencia. Con esto último se atisba la dirección del argumento de Fichte que vendrá a continuación contra la cosa en sí.

³⁵ Fichte, p. 103.

³⁶ *Ibíd.* p. 111.

Ya que habíamos dicho que un atributo fundamental de la cosa en sí es –para Fichte- ser algo externo a la conciencia y sin relación directa con ella (aunque el mismo Fichte acepta que esta idea de cosa en sí no es totalmente justa con Kant, porque a pesar de que muchos pasajes de la *KrV* pueden interpretarse en la dirección anteriormente dicha, también el filósofo prusiano lo utiliza en otros sentidos más específicos), entonces difícilmente podrá ser la cosa en sí representada. De manera que si se la postula o concibe de algún modo, se la asume como algún tipo de representación, lo que resulta contradictorio. El argumento se resume de la siguiente manera:

1. La cosa en sí es algo que por definición no puede ser representada, pues es externa a la conciencia y una representación solo es para la conciencia.
2. Pero en tanto se la postula, por ese motivo, se relaciona con algún tipo de representación.
3. Ya que por definición la cosa en sí no puede ser una representación, entonces resulta contradictorio asumirla como tal. “2” contradice a “1”: sería como intentar decir algo razonable de lo que, por definición, prescinde de razón.

El problema es que indefectiblemente decir algo sobre este tipo de entidad (la cosa en sí) la convierte en una representación. Por lo que, en algún sentido, cosa en sí y representación son idénticas y entonces, son dos representaciones. Por eso la cosa en sí ya no es *en sí*, sino *en ésta* (la representación).

Fichte además arguye otro motivo por el que debemos considerar a la *cosa en sí* un sin-sentido, a saber, acudiendo al concepto de *noúmeno*. “¿No habla Kant, a pesar de todo, de una cosa en sí? ¿Y qué es para él esta cosa? Un noúmeno, como podemos leer en muchos pasajes de sus escritos”³⁷. Pero –según Fichte- Kant postula este noúmeno como algo que ha de ser demostrado por leyes del pensar, que es añadido al *fenómeno* y solo mediante nuestro pensar y que existe solo para él. De manera que podemos resumir el argumento de la siguiente manera:

1. Cosa en sí es un *noúmeno*.
2. Noúmeno es una concepción de la mente (producto de la razón).
3. Cosa en sí no puede ser tal exterioridad que es por definición; de manera que nuevamente se produce una contradicción.

³⁷ Id., p. 482.

Esta concepción se relaciona también con la noción de *sensación*, pues se considera que tal cosa en sí funda la sensación, pero, al mismo tiempo, la sensación pretende fundarla (a la cosa en sí). Así irónicamente Fichte dice: “*su globo terráqueo descansa sobre el gran elefante y el gran elefante, descansa sobre su globo terráqueo*”³⁸.

En Fichte la noción de *sensación* es ligeramente distinta a la de Kant, por lo que explicaré brevemente cómo debe entenderse tal noción. Es común para estos filósofos comprender que en la sensación intervienen al menos dos cosas: por un lado, la *facultad sensitiva*, aquella mediante la cual podemos recibir material sensible; por otro, el *objeto*, aquello que, en último término, origina la sensación. El problema para Fichte es la noción de objeto, pues justamente ella puede implicar una cosa en sí, lo que conlleva las dificultades antes vistas. Por lo que este autor se ve obligado a cambiar el sentido del concepto *objeto*.

Si entendemos al objeto como aquello que es independiente de la conciencia, nos *afecta* por medio de la sensación proveniente del objeto, *desde fuera*; entonces la materia de ello, se nos *dará* sin intervención de la conciencia. En Kant se aprecian residuos de este pensamiento: “*en la medida en que el objeto nos es dado; pero esto, a su vez, sólo es posible [...] en virtud de que él afecta a la mente de cierta manera*”³⁹. Aquí es importante destacar dos cosas: una el carácter de *dado* del objeto; y otra que los objetos sólo son posibles de *concebir* por medio de aquella afección en la mente. Así el objeto es dado por algo que no es la mente o la conciencia misma. Hay otro pasaje que refuerza la misma idea: “*¿Qué despertaría nuestra facultad cognoscitiva, para que se pusiera en ejercicio, si no aconteciera esto por medio de objetos que mueven nuestros sentidos [...]*”⁴⁰. Nuevamente lo importante es que nuestras facultades dependen de una instancia “externa” a ellas, pues hay algo que *mueve* nuestras facultades y que no es producido por la mente. Aquella pieza del rompecabezas que podría desentrañar el problema de encontrar de dónde proviene la afección, podría ser la cosa en sí, a lo cual Fichte se resiste con tenacidad.

Sin embargo, en otra sección de la *Crítica* parece sugerirse algo distinto que ayuda a la noción de objeto que Fichte quiere destacar para sostener su propia concepción, que será distinta a la de antes:

³⁸ *Ibíd.*, p. 483.

³⁹ *KrV*, A 19/B 33. (énfasis mío)

⁴⁰ *Ibíd.*, B 1. (énfasis mío)

“conocemos el objeto cuando hemos efectuado unidad sintética en el múltiple de la intuición”⁴¹. Esto apunta no tanto a algo dado a la conciencia, sino más bien a que el objeto ha de entenderse por su relación con la conciencia, aquel “X” del que habla Kant en “A 104-105” que se refiere al enlace de representaciones en un “X” único. El punto que es importante destacar en favor de Fichte es que tal “X” no depende de una cosa en sí para ser tal, sino que de algo “añadido por el entendimiento al fenómeno, un mero pensamiento”⁴².

Como acabamos de ver, si el objeto es el responsable de la afección y, al mismo tiempo, es algo producido por la mente, entonces la afección es *un proceso interno* a la conciencia, no externo. Esta proposición, en breve, presupone que para Fichte intuiciones y conceptos se dan juntos en el objeto y son distinguidas y caracterizadas posteriormente por el filósofo dado ya el *objeto entero* en la conciencia, de manera que para nuestro filósofo la distinción entre intuiciones y conceptos es solamente *metódica*, realizada por el filósofo; en cambio para Kant la distinción entre intuiciones y conceptos parece ser entre dos ámbitos con naturaleza diferente. Para Fichte el enlace de carácter conceptual (lo simple) de la multiplicidad sensible (lo múltiple), no es tal; más bien lo que se da como simple en una primera instancia (el objeto entero), mediante la intervención de los conceptos puros, es distinguido de otros objetos y del sujeto mismo. Es lo contrario que en Kant. Para Fichte las categorías explican la procedencia de los objetos en la conciencia y no el vínculo de lo múltiple sensible como piensa Kant.

En conclusión, la afección y la sensación son explicados desde el objeto y dado que el objeto es algo mental, la afección y la sensación también lo son. Es por ello que la palabra *sensación* de Kant (*Empfindung*) es reemplazada por *sentimiento* (*Gefühl*) en Fichte porque esta última tiene una referencia interna y la primera tiene el residuo de la cosa en sí.

2d. El giro copernicano asumido radicalmente.

Cuando nuestro filósofo articula un sistema y supone conexión y unidad en todo cuanto hay, es necesario suponer un fundamento, y tal fundamento –como hemos visto- debe encontrarse en el polo

⁴¹ *Ibíd.*, A 105.

⁴² *Id.*, p. 488.

subjetivo. Entenderé por polo subjetivo de ahora en adelante aquella esfera de la conciencia denominada habitualmente como interna, por oposición a la esfera objetiva o externa a la conciencia. Este sistema se hace operativo con fidelidad al así llamado *giro copernicano*, que otorgó la oportunidad de explicar cómo ha de ser posible el conocimiento a partir de la actividad subjetiva de la conciencia, en tanto ha de fundarse *a priori*. Se postuló que en esta actividad subjetiva radica el momento último de conexión de todo conocimiento: “*La unidad sintética de la apercepción es el punto más elevado al cual debe sujetar todo uso del entendimiento, y aún toda lógica y, tras ella, la filosofía trascendental*”⁴³. Esta unidad sintética es aquel principio mediante el cual *mayormente se evidencia el alcance del giro copernicano*, puesto que es aquel momento en el cual todo conocimiento se fundamenta, en último término, en la actividad de la conciencia y no en las propiedades de un objeto fuera de nuestras facultades de conocimiento. Este principio desarrollado por Kant en el parágrafo 16 de la *KrV* tuvo una influencia decisiva y evidente para fundar los cimientos del sistema fichteno. Heinz Heimsoeth afirma:

*“La realidad a que toda filosofía se refiere y solo puede referirse, es para él exclusivamente la totalidad de lo que llena la vida [...] la filosofía debe enseñar a comprender al hombre íntegramente [...] no hay para él (para Fichte) una conexión universal de la cosas (como independientes de la conciencia), sino una conexión, registrable en todos los hombres, de la conciencia de las vivencias [...] la totalidad de los datos de la conciencia van acompañados por el sentimiento de necesidad; lo objetivo es para nosotros, lo que tenemos que pensar o intuir o sentir”*⁴⁴.

Por ello Fichte, toma partido decidida y radicalmente por el *giro copernicano* y afirma que este principio subjetivo no solo permite unir el material sensible dado a nuestra conciencia, sino que (a diferencia de Kant) dicho material además es dado por ella misma –como vimos en 2c -, de modo que es principio tanto de **forma** (lo que permite saber de un objeto) como de **contenido** (aquello que sé de los objetos). Por ello afirmo que el así llamado *giro copernicano* es **asumido radicalmente**, puesto que no solo es un principio “trascendental”, mediante el cual es posible considerar las condiciones de posibilidad *formales* sino *materiales* del conocimiento, es decir, aquel principio mediante el cual también es posible producir el contenido del conocimiento.

Hemos visto los problemas que implica la postulación de la *cosa en sí* y las consecuencias que

⁴³ *KrV*, nota al pie, B 135.

⁴⁴ Fichte, p. 97-98. (paréntesis míos)

de ello se derivan, a saber, que con la eliminación de tal concepto (la cosa en sí), todo conocimiento es siempre *para* y *por* una conciencia. Entonces, tanto el pensamiento espontáneo como lo aparentemente dado –el material sensible- debe tener su origen en el polo subjetivo. Por medio de esta idea se expresa y marca una radical diferencia con la filosofía de Kant (es importante tener en cuenta esto cuando llegue el momento de comparar ambos autores).

Fichte reduce la *afección* a la autoactividad del Yo, desechando la realidad de la cosa en sí objetiva; con ello afirma que la distinción entre *ser* y *conciencia acontece dentro de la conciencia misma*. Esta idea puede resultar una fantasmagoría, pues bajo estos presupuestos, sería difícil diferenciar una mera ilusión de la experiencia estricta. Bien se podría afirmar que hay conceptos vacíos, es decir, que no tienen referencia a algo existente, prueba de ello son todos los personajes de la literatura fantástica o de los mitos antiguos; la experiencia cotidiana nos dice que no todo lo que pensamos tiene un correlato objetivo. No obstante, Fichte no pretende dejar este asunto sin tratar y explica que aquello que distingue a la *experiencia* de una *fantasía caprichosa* es que la primera tiene una *vinculación interna* en la conciencia –*sentimiento de necesidad*- y la segunda no (véase el cap. 2b). Los hechos de experiencia, como una totalidad de datos en la conciencia, están acompañados de un *sentimiento de necesidad*, sentimiento que no obtenemos exteriormente, sino que se encuentra en nuestro mismo polo subjetivo. No podemos partir de cosas, objetos dados u otras instancias allende toda conciencia; *si algo es objetivo, lo es porque es pensado, intuido o sentido por nosotros mismos. El Yo no es solo espejo, sino ojo*, es decir, ojo en un sentido productivo, no pasivo: “*El ojo que ves no es ojo porque tú lo veas; es ojo porque te ve*” (*Proverbios y cantares, Antonio Machado*). Ya fue visto por Kant que el Yo no es producido por una afección sensible, sino una manifestación intelectual pura. Así, el Yo es racionalmente verdadero: “*la verdad es únicamente la concordancia de la razón consigo misma y no con la cosa en sí*”⁴⁵.

2e. Diferencia entre *polo subjetivo, Fundamento, Conciencia* y *Yo finito*.

Sin embargo, cabe destacar que no se trata aquí de instalar al *sujeto individual finito* como el fundamento último del conocimiento, sino que entenderlo como *un acceso subjetivo a lo absoluto*. Un sujeto finito es capaz solo de fundar fenómenos contingentes, en la medida en que es finito, pero el saber no tiene este estatuto, puesto que si fuese un simple saber de sí mismo (del sujeto finito), se

⁴⁵ Conciencia y Absoluto, p. 23.

disiparía en sí y desaparecería, privado de toda duración y de todo apoyo. El sujeto finito trasciende su finitud por ser expresión de la razón, que es el principio último. Este principio no es tanto un Yo finito como sí la **Razón misma** (Yo infinito). De esta manera, trasciende no tanto por ser sujeto, sino por estar instalado en la manifestación inmediata del fundamento de la Razón. “Estar instalado” significa tener un *acceso privilegiado* a dicha Razón y *ser canal* de ella. El primer principio fundante tiene más bien un carácter *impersonal*; pero la *verdad y realidad* de este Yo dependen de su realización subjetiva finita (por ello le llamo *canal*) en su complementación con los demás principios supremos de oposición y limitación; mas no por ello tal verdad se circunscribe a la sola finitud. Por ejemplo: se puede dudar de la existencia histórica de Pitágoras, pero no por ello queda refutado el teorema que lleva su nombre. La verdad no es tal por referir a un individuo u otro -al menos para Fichte-, sino que el teorema de Pitágoras es suficientemente válido porque es *expresión de la Razón misma*. Por otra parte, dicho teorema no sería en absoluto conocido por nadie si no se hubiese expresado en el *Yo finito*. La filosofía no puede ser opinión de un solo individuo, sino que debe ser concordancia entre *la Razón* y la *realización individual*, Razón a la cual tenemos un acceso subjetivo inmediato. La donación del fundamento se hace en el interior de la conciencia; por ello, el fundamento es *sujeto absoluto*, no es sujeto para un objeto, sino pura y simplemente sujeto: “*se pone a sí mismo y nada más*”⁴⁶.

Cabe hacer una nueva aclaración importante: cuando hablamos de la palabra “*conciencia*” no la empleamos como sinónimo de “*fundamento*” (Yo infinito). Para el sistema fichteano, parecen ser dos cosas distintas –esto se ve aún con mayor claridad en su filosofía tardía, a partir de 1804-, es decir, con el término conciencia parece referirse al ámbito subjetivo y finito en el cual se puede conocer y realizar el principio fundamental. Esto no significa que todo sea conciencia, sino que la conciencia apoya y realiza al fundamento para pensar el ser objetivo.

2f. Necesidad del carácter *incondicionado e indemostrable* del primer principio y el método *genético*.

Fichte presenta su sistema como una ciencia en la cual todas las proposiciones están ligadas a una única proposición fundamental y se unifican para formar un todo. Así este filósofo, postula que la

⁴⁶ Fundamento de toda Doctrina de la ciencia de 1794, p. 46.

certeza de una proposición fundamenta la de otra, de tal manera que todas están unidas por dicha certeza, que es conectada a su vez por el *sentimiento de necesidad*. Siguiendo esta idea, la que explica la filosofía fichteana a partir de un solo principio incondicionado, debe ser éste desde donde se otorgue veracidad o certeza a las proposiciones que están unidas originariamente a ésta. Si una proposición es cierta –Yo infinito-, y en la medida que lo es, le dona su veracidad a una segunda y esta segunda es verás en la medida que tiene su origen en la primera (véase también la forma de esta donación en el cap. 2b). Por ello se hace necesario que exista una proposición en la que descansa la cadena de fundamentaciones de la certeza. En algún punto se hace necesario toparnos con un principio absolutamente fundamental que tenga el estatuto de ser absolutamente cierto, de tal modo que el carácter unitario de la ciencia queda garantizado por este principio supremo, previo al sistema mismo.

Una de las formas en la cual llega a postular este principio incondicionado es a partir de la demostración de que este *sentimiento de necesidad* acompaña a todas las representaciones, de manera tal que tiene que estar originariamente unido a un principio desligado de la contingencia de las representaciones de objetos (cabe destacar el paralelo con el párrafo 16 de la *KrV*). Como vimos en el cap. 2a, Fichte –influido por la lectura del kantismo hecha por Reinhold- creyó necesario articular su sistema mediante un solo principio, que pudiese explicar la oposición entre entendimiento y sensibilidad, sensible y suprasensible, necesidad y libertad. Tal principio sería, para Fichte, más que una teoría nueva y contraria a la kantiana, una forma de explicar exhaustivamente tal sistema de una vez y a partir de sus fundamentos. Sin embargo, según Fichte, Kant no pudo resolver la convivencia entre estos absolutos, pero parece no ser necesario salir de su sistema para encontrar tal articulación. De esta manera, Fichte intenta demostrar que es necesario pensar la unidad de los elementos contingentes ligadas por un principio que no puede ser a su vez condicionado por ninguno de estos elementos, sino que ser, primeramente, *fuelle productora* de todos ellos y al mismo tiempo ser *condición de sí mismo*. Por ello, el método de obtención de tal principio, lo denomina –siguiendo la explicación de Cruz Cruz y del mismo Fichte- como **genético**, a saber, un método que permita explicar los elementos condicionados de la experiencia a partir de su origen o génesis en un principio anterior, solo mediante el cual es posible aquel otro y que además lo origina.

En este primer principio subjetivo se encontró el fundamento “*de todo sujeto (saber) y de todo objeto (ser). Por estar más allá de la limitación y oposición es absoluto*”⁴⁷. Según Fichte, la esencia de

⁴⁷ Conciencia y Absoluto, p.16.

toda ciencia consiste en elevarse desde el pensamiento de un dato cualquiera (condicionado) a su fundamento suprasensible. Villacañas afirma además sobre este principio que si es “*incondicionado no podría buscarse en el yo finito de la filosofía teórica (apercepción trascendental), ni en el ser sustancial de Spinoza, sino en el yo absoluto de la libertad y del pensar*”⁴⁸.

La filosofía de Fichte busca un principio primero desde donde se ha de iniciar la demostración, pues, según nuestro filósofo, sin demostración no hay filosofía. Con dicho principio se busca excluir la multiplicidad y reducirla a una unidad, pues la multiplicidad solo expresa una verdad relativa, aparente, contingente y en último término, contradictoria –estas son las bases del método *genético*. “*Alli donde se presente lo múltiple, la función de la filosofía consistirá en reducirlo a la unidad*”⁴⁹. De esta forma, se hace necesario postular una característica importante a este principio incondicionado, a saber, el de **la libertad**, es decir, aquello que se denomina incondicionado debe entenderse como *libre de determinación ulterior*. Ante esto es natural tener la siguiente duda: si este principio es incondicionado y libre, lo que solo lo caracteriza negativamente, es decir, por oposición a cosas determinadas y condicionadas y sobre todo como su fuente originaria (método genético); entonces no se nos da todavía una acceso *positivo* a tal principio, es decir, aún no podemos afirmar nada acerca de su estatuto. No obstante, Fichte sí expone una evidencia de este principio, que no ha de ser cualquier evidencia, sino una que se encuentra interiormente y de manera distinta a la experiencia ordinaria. Por lo tanto, para Fichte, cuando el filósofo articula su sistema y supone en todo cuanto hay, conexión y unidad, es necesario *suponer* un fundamento, pero tal fundamento *por ahora* es, en sentido débil, solo un **postulado**, es decir, algo a lo que se le atribuye realidad, pero de lo que no se tiene evidencia ordinaria.

Dicho lo anterior, alguien podría achacarle a Fichte que la conciencia está completamente encerrada en sí misma (*Solipsismo*). Sucede que no sale de sí misma sencillamente porque no hay un “afuera” donde ir, un afuera real-heterónimo a la conciencia es irrepresentable; así como explicábamos la dificultad de concebir la *cosa en sí*, no tiene sentido preguntarse por algo que trasciende por completo la Razón y la capacidad de representarse tal cosa. No es que para cualquier caso “afuera” no tenga sentido, es más, el punto de nuestro filósofo es que lo que entendemos como exterior a nuestra conciencia no está realmente tan lejana a la misma. Vimos ya la imposibilidad de la concepción de una cosa en sí y el origen verdadero que tiene la afección (cap. 2c). Por lo tanto, *afuera*, en este caso, corresponde a aquel espacio que de ningún modo es accesible al polo subjetivo, algo que no puede ser

⁴⁸ La filosofía del Idealismo Alemán (2001), p. 87.

⁴⁹ Conciencia y Absoluto, p. 29.

pensado, sentido o intuido en absoluto; pensar algo así no tiene sentido, sobre todo entendiendo que el proyecto de la filosofía de Fichte es explicar íntegramente al hombre, no a un constructo sin correlato objetivo (véase cap. 2d). “*Ninguna referencia a cosas en sí, fuera de la conciencia, es legítima [...] la Doctrina de la ciencia es una doctrina de la razón o del logos, una Logología que estudia las conexiones necesarias, las leyes mismas de la razón*”⁵⁰.

2g. *Intuición intelectual* como presupuesto de cualquier estado de autoconciencia.

Habíamos mencionado que el rasgo distintivo de este principio incondicionado que permite calificarlo positivamente era que se puede tener experiencia de él, no obstante, dicha experiencia no es ordinaria, es decir, la experiencia habitual que tenemos de objetos. A Fichte no solo le basta con postular abstractamente dicho principio, dejándonos vetados de su acceso a él. Más bien, para este filósofo no hay nada más cercano y fundamental que este principio. Mas, habíamos dicho que de él no tenemos acceso habitual, como podríamos tenerlo de un objeto, sino que nuestro filósofo postula una facultad que ha sido inmensamente debatida e incluso ridiculizada por la literatura posterior a él, me refiero a la *intuición intelectual* (o inteligible).

Así como –explica Kant en la introducción de la *KrV*– la experiencia sensible, en tanto es por sí misma contingente, no explica nuestra experiencia completa, sino que requiere de elementos universales y necesarios para constituir la en su totalidad; así también, para Fichte, lo contingente no puede justificarse por sí mismo (véase cap. 2f). No obstante, a diferencia de Kant, para Fichte no se trata de una *complementación*, sino más bien del *fundamento* de uno, lo universal y simple, sobre el otro, lo contingente y múltiple. En Kant sensibilidad y entendimiento tienen igual jerarquía, pero para Fichte no. Por eso, aquello que nos permite explicar el primer principio no podría ser contingente, y, por lo tanto, no podrían hallarse en el campo de lo condicionado por el primer principio, pues entonces no se trataría de un principio primero. Si algo ha de ser principio de experiencia no podrá encontrarse en la experiencia misma.

No podemos tener un pensamiento sobre el primer principio, ni entenderlo racionalmente, dado que éste es expresión de la Razón misma; su único acceso posible acaece sin mediación de ningún tipo,

⁵⁰ *Ibíd.* p. 32.

es decir, por medio de *intuición intelectual*. Sería más conveniente explicar este concepto teniendo a la vista lo que entendía Kant acerca de él. Sin embargo, esa tarea sería muy extensa y profunda para las pretensiones de esta tesis. Por lo tanto, para explicar este asunto, acudiré más bien a la perspectiva de Fichte, desde la cual podremos atisbar la posición de Kant, pero que utilizaremos para contrastarla con la concepción de intuición intelectual de Fichte.

Hemos afirmado que este principio solo podía –hasta el momento– definirse negativamente, es decir, por lo que *no* es. Sin embargo, Fichte postula que no solo debemos concebir este principio como la última pieza perdida de un rompecabezas que solo cabe imaginar, sino que tal principio se presenta ante nosotros de forma inmediata, en el ámbito de la conciencia individual, como *intuición intelectual*. Nuestro filósofo recurre a este concepto a partir de la *apercepción* (véase el cap. 1a de Kant, donde el concepto de *apercepción* es retomado ahora íntegramente por Fichte), pues afirma que éste es el punto de arranque de la filosofía trascendental. Toda la filosofía, en tanto hemos asumido los presupuestos anteriores (Cap. 2a, 2b, 2c y 2d), debe fundarse en el conocimiento del Yo, pues éste es la fuente y principio de todo conocimiento. Pero no se trata de postular la cosa en sí “dentro” de la conciencia, sino que de un *actuar determinado*, es decir, no de un objeto, ni de una idea.

De manera que a Yo tiene que corresponder el predicado “real”, si es que ha de ser principio fundamental. Por otro lado, *realidad* no se puede simplemente aplicar a lo formalmente pensado, pues podría tratarse de una “fantasía caprichosa”. Como explicamos, debe corresponder un sentimiento de necesidad, es decir, debe relacionarse también con alguna intuición sensible, mediante la cual podamos comprobar su realidad. Sin embargo, nos encontramos ante una dificultad, pues también dijimos que este Yo no puede constituir un conocimiento como el de un objeto, vale decir, de algo sensiblemente intuido. De manera que, si ha de corresponderle alguna intuición, ésta no podrá ser sensible, sino puramente intelectual.

Cabe un pequeño paréntesis, suelen confundirse y con mucha razón *intuición intelectual* y *primer principio*. Esta asimilación no está del todo errada pues, en último término, la intuición intelectual resulta ser el primer principio. Entonces se trata de dos maneras de considerar una y la misma cosa: una *gnoseológica*, es decir, a partir de *cómo* se la conoce; y otra *metafísica*, o sea, con respecto a *lo que* se conoce; pero que finalmente son una y la misma cosa.

La intuición intelectual debe entenderse a partir de dos cuestiones fundamentales: una, por medio de la conciencia del propio obrar; y otra, como aquello que permite diferenciar lo condicionado con respecto a sí mismo. Me referiré más bien a la primera característica. Fichte intenta presentar la intuición intelectual como aquella facultad mediante la cual es posible intuirse a sí mismo como conciencia inmediata de actuar; comprender la acción realizada por uno mismo de un modo singular y propio, es decir, como siendo una facultad humana, mediante la cual la Razón se comprende a sí misma. Sin embargo, es evidente que esto puede sonar a charlatanería, pues la única forma de entender esta facultad es mediante una inspección de nuestra pura interioridad, sin que se pueda demostrar fuera de aquella introspección cómo hacer esto, es decir, ante el llamado a encontrarla en uno mismo, nadie podrá comunicar el modo mediante el cual uno debe introducirse en uno mismo, sino que tendremos que encontrarlo recurriendo a nada más que nuestra pura interioridad; no hay un plan de pasos a seguir para realizar esta introspección, sino un puro y simple volverse a sí mismo, y más aún, solo de esta manera podremos encontrar al Yo. Pero el mismo autor esgrime buenas razones para asumir que esta es la única vía mediante la que se puede obtener conocimiento del Yo:

“La exigencia de que se la debe demostrar mediante raciocinio, es aún más inaudita de lo que sería la exigencia de un ciego de nacimiento para que se le explique lo que son los colores, sin necesidad de ver”⁵¹.

Aun así, no es cuestión de encontrarla interiormente y solo quedarse con esta vivencia, sino que, a partir de su hallazgo, es posible concebirla como condición absoluta de cualquier experiencia, a saber, su *presencia universal*. Puede encontrarse que cada estado de conciencia ha de tener ya como presupuesto este principio; asunto que veremos más adelante respecto del principio sintético originario de la apercepción kantiano.

“Yo no puedo dar un paso, ni mover la mano ni el pie sin la intuición inteligible de mi autoconciencia en esas operaciones; solo mediante ella distingo mi obrar y, en el mismo, a mí con respecto al objeto pre-encontrado del obrar. Todo el que se atribuye una actividad, se remite a esa intuición”⁵².

Lo importante a destacar en esta cita es que cualquier estado de conciencia o acción práctica

⁵¹ Primera y segunda introducción de la Doctrina de la ciencia; Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia, p. 50.

⁵² *Ibíd.*

presupone la conciencia de aquellas acciones como auto-adscritas al agente que las realiza y *solo* mediante la cual son posibles y no al revés.

Cabe destacar que esta facultad fue fuertemente criticada por el propio Kant y los comentaristas contemporáneos a Fichte. Dicha crítica recae sobre el autor debido a la concepción de intuición intelectual entendida desde *la Filosofía Trascendental* de Kant. El filósofo prusiano afirma con respecto a este tema que la *Doctrina de la ciencia* es “lógica pura” y una intuición no sensible es absurda. Sin embargo, quiero afirmar que lo dicho por Kant está fundado en concepciones muy distintas al término *intuición intelectual* entendido desde la perspectiva de Fichte. De manera tal que, para Fichte, incluso se encuentra en el sistema del mismo Kant: en la *apercepción trascendental* y en el *imperativo categórico*, pues estos principios no son *concebidos*, sino *intuidos* de alguna manera. En cambio, para Kant, intuición inteligible no refiere en absoluto a su sistema de filosofía, sino que solo se refiere a ésta para afirmar su absoluta imposibilidad. Kant explica que dicha intuición intelectual puede entenderse de dos maneras: una como Dios y el conocimiento que pudiese tener Él de las cosas o el conocimiento que nosotros tendríamos de sus facultades; u otra, el conocimiento que podríamos tener de la cosa en sí. Es evidente que, entendida la intuición intelectual de esta forma, Fichte estará de acuerdo con Kant en que dicho concepto es absurdo, por las mismas razones que Fichte cree que es absurdo el conocimiento de la cosa en sí (véase cap. 2c). Pero aun así, Fichte arguye que Kant comente un error al pensar este asunto de esta forma, a saber, que Kant piensa que *toda intuición se dirige a un ser, un persistir*; en cambio, para Fichte, *la intuición siempre está dirigida a un actuar*. Así lo dice Fichte:

“En la terminología kantiana toda intuición se dirige a un ser (un ser-puesto, algo subsistente y sólido [ein Beharren]); según esto, la intuición intelectual sería la conciencia inmediata de la cosa en sí, y por cierto en virtud del mero pensar: sería, por consiguiente, una creación de la cosa en sí por medio del concepto (algo así como ocurre con quienes demuestran la existencia de Dios a partir del simple concepto, los cuales deben considerar la existencia de Dios como una mera consecuencia del pensar de ellos)[...] La intuición intelectual en el sentido kantiano constituye para ella una quimera que se nos desvanece entre las manos cuando queremos pensarla y que no merece tener un nombre. La intuición intelectual de que habla la Doctrina de la Ciencia no se dirige en modo alguno a un ser, sino a un actuar, y en Kant no se la menciona (excepto, si se quiere, en el empleo de la expresión apercepción pura)”. Sin embargo, incluso es posible señalar con toda exactitud en el sistema kantiano el lugar en que debería hablarse de ella. ¿Se es consciente, tal como lo entiende Kant, del imperativo categórico? ¿De qué clase de conciencia se trata en este caso? [...]Esta conciencia es sin duda una conciencia

inmediata, pero no sensible; de modo que es cabalmente lo que yo llamo intuición intelectual”⁵³.

Fichte afirma que toda intuición en Kant refiere a un ser, por ello su intuición intelectual sería la conciencia inmediata de la cosa en sí mediante el puro pensar, es decir, *crear* la cosa con solo pensarla. Pero, como no podemos –según Fichte- pensar a Dios ni a la cosa en sí, entonces debemos entender la intuición inteligible como dirigida a un actuar, un obrar y no a un ser. Fichte piensa que, si se asume la intuición intelectual como Kant la entiende, *será intuición intelectual sensible*, pues asume la creación de un *ser exterior* a la conciencia como producto del pensamiento, por ejemplo: pensar en una silla y que ella aparezca en la realidad externa con solo pensarla. Pero en cambio, si se la asume como interior (y se rechaza la cosa en sí) se soslayarán aquellas dificultades. Es más, Fichte también nos dice que este tipo de intuición es posible hallarla en el sistema kantiano mismo, puesto que tanto la *apercepción pura* como el *imperativo categórico* parecen dar pruebas de ello, a pesar de que Kant no las hubiera pensado de este modo.

Cabe enfatizar que este acto –la intuición intelectual- no es el de la recepción de un elemento “mágico” exterior a la conciencia, sino que se trata únicamente del acto de volverse sobre sí misma. Consiste en la explicación de cómo la conciencia filosófica se cerciora de su punto de partida, es decir, de la conciencia originaria; cuestión que, dicho sea de paso, no ha sido tratada en profundidad a lo largo de la historia de la filosofía, sino simplemente se ha considerado como algo que no debe ser ni siquiera demostrado (aunque Fichte tampoco lo hace) ni explicado en qué consiste (pero Fichte sí dice: consiste en *intuición intelectual*). También debemos tener en cuenta que no se trata de cualquier acto de conciencia, sino del acto que permite aprehender la naturaleza de cualquier actividad de conocimiento y de obrar. La *intuición intelectual* es una facultad mediante la cual el principio incondicionado expresado en la conciencia finita, se intuye, se ve a sí misma; una auto-referencia de cualquier facultad o acto que apunta a su índole *egológica*; es la conciencia inmediata de *que* Yo obro y de *lo que* obro: “*es aquello por lo cual yo sé algo porque lo hago*”⁵⁴. El que activa su facultad de intuición intelectual percibe inmediatamente una acción determinada, cuestión que no solo es acción de conocimiento sino también un querer. Y “*en el hecho de que exista una conciencia de la acción, reside la prueba de la*

⁵³ *Ibíd*, pág. 58-59. A pesar de que esta afirmación también tiene alcances significativos para la filosofía práctica de Kant, pues Fichte intenta establecer una igualdad entre *conocer* y *querer*, lo que me interesa es justamente la *apercepción trascendental*, la *unidad sintética*.

⁵⁴ *Id.*, p. 463.

existencia de la intuición intelectual”⁵⁵. Así que cuando miramos interiormente hacia nosotros mismos, podemos apreciar que todo acto de conciencia implica un actuar, ya sea pensar algo o querer actuar de algún modo.

Por ello me permito definir esta facultad de intuición intelectual como: “una clase de intelecto que considere como formas de él *ni* el uso de las categorías, *ni* espacio y tiempo, sino un tipo de conocimiento en el cual *el acto de conocer y su objeto sean idénticos*, de manera que solo dependa de sí mismo”. Profundizaremos más en esto en el capítulo 3.

2h. Problema del Yo pre-reflexivo.

Fichte critica a Kant no haber encontrado el principio de conexión entre teoría y práctica. Reinhold intentó solucionar este problema postulando su “principio de la representación”. Sin embargo, Fichte ve que en este principio todavía se encuentra la huella de la *cosa en sí*, dado que tal principio se posicionaba fuera de la conciencia. Fichte encuentra en la conciencia el origen de todo conocimiento en lo que él llama *hecho de la autoconciencia*, que se refiere a la acción con la cual la conciencia sabe de sí misma (véase el cap. 2a y 2f). Lo que instala a la conciencia no solo como punto de origen y enlace de todas las representaciones, sino como su propio “objeto” de conocimiento. Sin embargo, Fichte afirma que la autoconciencia solo tiene sentido como una operación reflexiva en la que ésta se descubre a sí misma, no teniendo sentido pensar en dicha autoconciencia *antes* de este actuar reflexivo, es decir, antes de darse cuenta de la actividad propia de la autoconciencia originaria, ya que por definición ella es solo ese acto y nada más que aquello. Nada era ese Yo antes de la autoconciencia, este Yo es solo en tanto conciencia de sí, por consiguiente, sin autoconciencia no hay Yo. De esta manera no cabe la pregunta acerca de si la autoconciencia es separable del Yo, pues no existe dicha separación. Tampoco cabe preguntarse si es válido que a un objeto imposible (Yo sin autoconciencia) pueda corresponderle o no alguna identidad. Estas reflexiones son ajenas al pensamiento de Fichte, pues este principio tiene que ser demostrado independientemente de cualquier contenido particular o si representa algo real, ficticio o imposible. Mittmann se pregunta si esto es igual a la afirmación: “el minotauro no era un hombre”, parece que no, pues no tiene el mismo sentido de “Yo no era antes de la autoconciencia”, ya que si “algo” es Yo sí y solo sí como propiedad le corresponde una auto-relación cognitiva: “*el yo es*

⁵⁵ La filosofía del idealismo alemán (1960), p. 83.

solo en tanto es consciente de sí". Entonces, no cabe hablar de lo que era antes del Yo o la autoconciencia. Hay momentos en los cuales no estoy en una actitud auto-reflexiva, pero ello no equivale a decir que Yo no fui Yo. Tampoco es cuestión de afirmar que el Yo o la autoconciencia eran nada antes de esta actividad reflexiva, sino que esta pregunta pierde sentido con relación a lo que se interroga, a saber, ¿qué era el Yo antes de ser consciente de sí? Respuesta: Esta pregunta no responde a lo que era Yo, porque justamente no era Yo. Es como si preguntásemos ¿qué era el tiempo antes de ser tiempo? Probablemente solo nos cabe responder: no era tiempo. Esta pregunta tiene, por un lado, un parámetro temporal: "antes", y por otro, una abstracción del tiempo mismo, pues se pregunta lo que era antes de ser tal. No podemos formular una respuesta temporal con respecto a lo que era el tiempo antes del tiempo mismo, pues evidentemente ni cabe hablar de antes, ni cabe hablar de tiempo. Así también podríamos preguntarnos por el inventor de los números arábigos antes de inventarlos, y diríamos que no existía, pues no había inventado tales números. Sin embargo, no necesitamos considerar a tal inventor para la subsistencia de los números arábigos, que no dependen de alguna inteligencia finita, aunque sí dependen de ella para su realización, pero no para ser tales entidades; perfectamente podemos estudiar los números arábigos sin saber quién los inventó. Del mismo modo que los números aludidos y el tiempo, dicho Yo solo depende de su definición para ser tal.

2i. Articulación del sistema fichteano a partir de la distinción entre *forma* y *contenido*.

Cruz Cruz afirma que la filosofía, vista desde la perspectiva de Fichte, debe hacerse dos preguntas básicas: ¿cómo es posible fundar la certeza de la proposición fundamental en sí? Y ¿cómo es posible fundar la legitimidad de deducir de ella, de modo determinado, la certeza de otras proposiciones? La primera pregunta se dirige al *contenido interno* del principio fundamental y la segunda, al *modo* de concluir partiendo de ese principio, es decir, a la *forma* sistemática de conexión que tiene aquel principio. Pues una vez conocida la certeza del principio fundamental, se hace necesario preguntarse *cómo* los demás principios obtienen de él su certeza –*forma operativa de la certeza*. Por ello es importante destacar la distinción entre **contenido y forma**, por ejemplo: “*en una proposición aislada –“el oro es un cuerpo”-, aquello de lo que se sabe algo –oro y cuerpo- llámese contenido y lo que se sabe de ello –en un determinado respecto “son idénticos” oro y cuerpo- llámese*

*forma*⁵⁶. Con respecto a un principio, diremos que el *contenido interno* es el momento particular de la certeza; por otro lado, la *forma* es el modo mediante el cual se transfiere la certeza de un principio a otro: el *despliegue*. Hemos dicho que el principio fundamental de la *Doctrina de la Ciencia* es absolutamente incondicionado y producido por sí mismo, lo que también deroga toda posible interpretación del contenido sensible como exterior y heterogéneo a la *Yoidad* y la presenta como originada por este mismo principio. Bajo estos presupuestos, tanto contenido como forma han de donarse a partir de este principio fundamental.

Hasta aquí no hemos explicado cómo este principio fundamental se relaciona con los elementos particulares, finitos y múltiples que lo componen, ya que no es el caso de que todo sea *Yoidad* absoluta y no exista multiplicidad en ella, sino que ella misma explica –de una forma muy parecida a lo que más tarde se llamará dialéctica en Hegel- cómo las instanciaciones de este principio ya están incluidas en él. Los elementos a conjugar son **contenido** y **forma**, lo absolutamente primero en ellos solo podría ser o el contenido y/o la forma, y lo condicionado igualmente solo el contenido y/o la forma. “*Si lo incondicionado es el contenido, entonces el principio absolutamente primero tendría que condicionar la forma del otro principio; si lo incondicionado es la forma, entonces el principio absolutamente primero tendría que condicionar el contenido del otro principio. Según esto, tampoco podrían darse más de tres principios fundamentales: uno, determinado absoluta y simplemente por sí mismo, tanto en su forma como en su contenido; otro, determinado por sí mismo en cuanto a la forma, y otro, determinado por sí mismo en cuanto al contenido*”⁵⁷. Estos tres principios corresponden a lo que Fichte llama *los principios supremos* del saber, lo que son: **posición**, **oposición** y **limitación**.

Para Fichte, “*La conciencia crea su propio estado autoconciente*”⁵⁸. Esta operación es llamada por Fichte *Thathandlung*, término alemán que se compone de dos elementos: uno, *That*, que significa *hecho*; y otro, *Handlung* que significa *acción*. Fichte también propone un término griego, a saber, *génesis*, y en tanto que es una actividad auto-producida, podemos llamarle también *autogénesis*. Justamente éste es el principio supremo que expondremos primero, a saber, el de la **posición**, pues esta actividad creadora, subjetiva y absoluta es expresada por Fichte de la siguiente manera: “*El yo se pone a sí mismo*”. Este principio es también llamado “*Yoidad*” y en tanto relación de forma y contenido, éste principio conjuga ambos elementos como absolutamente *puestos* por él, a lo que nada puede ser

⁵⁶ Conciencia y Absoluto, p. 54.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 54-55.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 56.

previamente dado, su ser es su poner.

Ya habíamos mencionado el enunciado fundamental mediante el cual entender este principio supremo, a saber, el que expresa la “posición del Yo por sí mismo”, este enunciado es comúnmente expresado como **Yo=Yo**. Esto indica la característica fundamental del Yo, es decir, la de ser una actividad refleja, que a partir de su manifestación en la conciencia finita se crea a sí misma, y solo tiene sentido a partir de esta retroversión. Diríamos, el Yo tiene que poder acompañar a todas mis representaciones solo porque Yo lo pongo; nace del polo subjetivo (véase el cap. 2d). Este Yo no expresa un concepto, sino una acción, la de ponerse. Entonces, Yo soy Yo expresa una identidad de la conciencia consigo misma, con la salvedad de que se identifica un elemento, pero visto desde diferentes perspectivas, a saber, en un caso se trata de la *actitud reflexiva (intuición intelectual)*; y en el otro, de aquello encontrado por la actitud reflexiva, a saber, la actividad primigenia, que finalmente, descubrimos que resulta ser la misma que en el primer caso, por eso Yo=Yo. Se trata de un solo acto primigenio realizado en dos instancias diferentes: “*su ser* (anteriormente entendido como objetual) *consiste en su poner*” (aquello encontrado visto arriba). Por ello, no se trata de la exposición del principio lógico de identidad (A=A), más bien éste tiene como base el principio de posición. En efecto, en la *Doctrina de la ciencia de 1794* Fichte acude al principio de identidad para afirmar el carácter fundamental del Yo idéntico, pues solo a partir de éste es posible expresar la *necesidad* que une A con A (principio de identidad). Para Fichte, Yo=Yo, significa también *Yo soy*, porque la *forma* es la *posición*, la retroversión de la conciencia sobre sí misma y el *contenido* es el *ser*, la propia autoconciencia actualizada por sí misma, que no consiste en un objeto estático, sino en la actividad misma de la *posición*. Si prestamos atención a aquello, nos daremos cuenta de que en ambos casos este principio expresa que *forma y contenido son idénticos*.

Ya identificamos el principio que muestra cómo la conciencia se conoce a sí misma y en la medida en que esto ocurre, pone contenido y forma a lo contingente. De manera que resta ver cómo se configura todo aquello contingente en torno a este principio incondicionado.

Fichte presenta este principio como una *confrontación*, que llama **oposición** –nombre del segundo principio fundamental-, su enunciado principal se expresa de la siguiente forma: “*Al yo se le opone absolutamente un no-Yo*”⁵⁹. Este no-Yo podría resultar algo rebuscado, pero de hecho

⁵⁹ Fundamento a toda Doctrina de ciencia, p. 53

desempeña un rol muy similar a la *materia de la sensación* en Kant⁶⁰, con la presuposición de lo dicho en el cap. 2c respecto de la afección. Fichte explica que lo “dado” a la consciencia está –de alguna manera- condicionado por ella misma y no dado por otra instancia ulterior. Pero igualmente la reconoce como *confrontada* a la consciencia. En este punto nos enfrentamos al viejo problema –que no va a ser resuelto hasta el tercer principio- de la relación entre lo universal y lo particular, lo subjetivo y lo objetivo, lo uno (simple) y lo múltiple. El no-Yo, refiere igualmente a este ámbito *opuesto* a lo universal, subjetivo y uno, apunta a todo lo que no es el Yo, tal como lo habíamos caracterizado anteriormente. Según esto, pareciera haber una *oposición* infranqueable entre *conciencia* y *ser*, pero no por ello debemos entenderla como un problema, Fichte nos dice que esta *oposición* es precisamente base indispensable para el conocimiento. El Yo absoluto no es pensable como absoluto puro, puesto que “*pensar significa moverse en opuestos conceptuales. Solo por medio de su opuesto es captable el Yo*”⁶¹.

El no-Yo es negación pura, de manera que no podemos adscribir la realidad a él como principio incondicionado, sino que el no-Yo, adquiere determinaciones solo en cuanto es condicionado por la acción de la consciencia (Yo) que pone a este no-Yo en relación recíproca con el Yo. Cabe mencionar que en este caso hablamos del Yo finito que no debe confundirse con el Yo infinito. Así el no-Yo no solamente es puesto en el Yo finito por el infinito, sino que también únicamente *para* el Yo, es decir, no hay no-Yo para sí mismo, es decir, para una realidad ajena al Yo: siempre es *para* el Yo. La única realidad que tiene el no-Yo es la que obtiene de lo que le es donado por el Yo infinito. De esta manera, vemos como, por un lado, el no-Yo está *determinado por el contenido* donado del Yo incondicionado y por otro, es *incondicionadamente opuesto* al ámbito de la consciencia subjetiva individual –Yo finito- en cuanto forma. Resumiendo, el no-Yo es: condicionado en cuanto *contenido*, incondicionado en cuanto *forma*. De manera que no se trata de deducir absolutamente el no-Yo desde el Yo, sino que “*el oponer no es derivable del poner, es acción absolutamente primitiva*”⁶².

Ya hemos visto como la *oposición* se muestra, en al menos un aspecto –el de la *forma*- como algo independiente del Yo, no obstante, también hemos explicado que el espíritu de la filosofía de Fichte consiste en explicar su sistema a partir de un solo principio. Por ello, el principio de *oposición* no puede ser totalmente heterogéneo con respecto a este principio originario, sino que justamente éste

⁶⁰ para profundizar véase *KrV A 19/B 33*.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 59.

⁶² *Ibíd.*

es el que pone en oposición Yo y no-Yo, es decir, el segundo principio supremo de *oposición* tiene que acontecer dentro de la conciencia misma, **no** dentro de un ámbito afectado por supuestas *cosas en sí*. Tanto el *poner* como el *oponer* son acciones del Yo, por lo tanto, se hace necesario explicar ambas operaciones en la medida en que revierten al Yo –incondicionado–, este principio subjetivo no puede perder unidad. El modo mediante el cual Fichte explica la relación entre el primer y segundo principio, sin contradecirse el uno al otro, es por intermedio de la introducción de un tercer principio que se expone de la siguiente manera: “*El Yo opone en el Yo al Yo divisible un no-Yo divisible*”⁶³. A partir de este principio fundamental se deduce la *categoría* de *límite* (*Schrank*), ya que los dos principios anteriores son compatibles mediante este tercero a partir de la *limitación* recíproca entre ambos. Son principios compatibles en cuanto se limitan entre sí (*posición* y *oposición*).

Pero ¿cómo puede oponerse un no-Yo, dado que el Yo es absoluto? Pues en la medida en que está puesto el no-Yo, no lo está el Yo. La solución a este problema es que el no-Yo, no anula completamente al Yo, sino solo hasta cierto punto, es decir, en este principio tanto el Yo como el no-Yo se ponen como *divisibles*, *finitos* o *cuantificables*. Por ello, cuando preguntamos cómo se conjugan *contenido* y *forma* en este principio diremos: este principio es incondicionado en cuanto contenido (*divisibilidad*, *cuantificabilidad*), pero condicionado en su forma por los dos principios precedentes. Finalmente:

“*El Yo y no-Yo son divisibles: El no-Yo se opone al Yo cuando el Yo no se pone a sí mismo por propia acción. Luego el no-Yo no es nada en sí mismo, pues solo es en tanto que el Yo no es. Pero el Yo limitable opuesto al no-Yo, jamás debe ser identificado con el Yo absoluto del principio primero, el cual se pone a sí mismo y, por lo mismo, no es cuantificable. Si el Yo está limitado por el no-Yo, ese límite está puesto en el Yo absoluto; quiere esto decir que el límite puede ser desplazado al infinito por el Yo limitado*”⁶⁴.

La fórmula comprensiva de los tres principios es entonces esta: “*el Yo opone en el Yo al Yo divisible un No-Yo divisible*”⁶⁵. Con esto se cristaliza el núcleo principal de la *Doctrina de la ciencia*.

⁶³ *Ibíd.*

⁶⁴ *Conciencia y Absoluto*, p. 62.

⁶⁵ *Fundamento de toda Doctrina de la ciencia de 1794*, p. 59.

3. Análisis de la primera parte del *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia*.

Me parece muy importante revisar este texto, pues creo que aquí se encuentra una de las más lúcidas y condensadas explicaciones que Fichte desarrolló sobre su sistema y que nos puede ayudar bastante para establecer un paralelo con relación a Kant sobre algunos puntos que nos interesarán más adelante. Revisaré rápidamente la primera parte (I) y me detendré en II, 2 (en el próximo capítulo), dónde creo que será más fructífero realizar el pretendido análisis. Con el fin de ser lo más metódico posible, primero expondré lo dicho por Fichte en este texto –apoyándome en lo expuesto en el capítulo anterior- y luego, en el siguiente, presentaré el anunciado paralelo con Kant.

Fichte, lleva “de la mano al lector”, intentando recorrer –conjuntamente con él- el camino que lo llevó a encontrar los fundamentos de su sistema. Fichte emplea un recurso similar al que utilizó Descartes en su *Discurso del Método*. Pues de esta manera, si el lector sigue literalmente las instrucciones del autor, lo conducirá a un determinado resultado, al cual nuestro filósofo asegura no podría sino llegar de la misma manera que él lo hizo, un resultado distinto será solo por necesidad del lector.

Es habitual la distinción del sistema fichteano con el kantiano a partir de sus diferentes métodos de presentación, pues Fichte intenta, como vimos, comenzar por erigir un único y primer principio desde el cual deberán deducirse todo lo demás. Prueba de ello es este texto, en el cual el autor describe el acceso al conocimiento a partir de la inspección de la interioridad de la conciencia y, desde ella, describir sus condiciones. En conclusión, el método de exposición en este caso, es **desde arriba hacia abajo**. A este respecto, cabe distinguir entre el “yo que observa el filósofo y la de las observaciones de los filósofos (con respecto al Yo)”⁶⁶. Sostengo que lo expuesto por Fichte a partir de aquí corresponde al primer punto de vista, y a partir de “II, 2”, el segundo.

Es por ello que Fichte comienza con el postulado con el cual debemos enfrentarnos a una determinada experiencia a partir de la pura interioridad, a saber, **pensarse a sí mismo y atender cómo**

⁶⁶ Primera y segunda introducción de la Doctrina de la ciencia; *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia*, p. 40.

ello se efectúa. Por medio de este proceso resultará una cierta comprensión *obtenida* individualmente, pero *válida* universalmente. El primer paso en esta dirección lo expone de la siguiente manera: “*Sin duda tú puedes pensar yo; y al pensarlo hallas interiormente tu conciencia de una determinada manera*”⁶⁷. Esta frase resulta problemática de inmediato, pues ¿a qué se refiere con “pensar Yo”? Sin duda esto se complicará más aún con lo que viene sucesivamente después, pero estoy convencido de que solo podremos resolver esta incertidumbre luego de haber avanzado un par de párrafos. Cuando pienso “Yo”, sin duda lo primero que surge a la mente es la identificación del que enuncia aquella palabra con el contenido de ella –como cuando alguien pregunta por uno y respondemos ¡yo!-, es decir, quien dice “Yo” se refiere a sí mismo, sin embargo, habiendo hecho el recorrido del capítulo anterior, nos daremos cuenta que Yo no refiere, ni a mi cuerpo físico -el que puedo ver cuando me miro en el espejo-, ni al conjunto de características que constituyen mi personalidad, sino, más bien a un forma de unidad que permite actuar prácticamente y conocer teóricamente. Cabe aclarar que Yo puede tener distintos sentidos: una ya fue enunciada, la referencia a uno mismo; la segunda puede referir a otra persona que repite mi acto de auto-referencia, es decir: Juanito dijo: ¡Yo!; y la tercera, entenderla como un objeto de estudio, a saber, “en clases estudiamos el sentido de la palabra Yo”. El segundo significado no tiene mucho que ver con lo que nos presenta Fichte, en cambio, el tercero tiene más relevancia; veamos lo que dice Fichte:

*“Tú piensas solo algo en particular, justamente aquello que concibes bajo el **concepto de yo**, y eres consciente de ello*”⁶⁸. Aquí se complica el asunto. Habíamos expuesto tres sentidos de “Yo”, dos de ellos (1 y 3) afirmamos que tenían más sentido respecto de lo que expone Fichte en este texto. Contamos con dos sentidos en relación con aquello que llamamos “Yo”: el “pensar” sin más “Yo” y el “concepto de yo”. Se diría, en primer lugar, que son acepciones diferentes: uno, el “concepto de Yo” (3), se presenta como un objeto con la potencialidad de ser estudiado por un tercero, como un observador distante de la cosa misma; otro (1), pensar simplemente Yo de manera inmediata, como simplemente aquello que refiere a uno mismo. Mientras que para Fichte parecen ser lo mismo, para el sentido común parecen diferenciarse. Me aventuro a creer que todavía no es posible afirmar categóricamente algo al respecto, propongo analizar primero su compatibilidad desde dos perspectivas:

Primera: podemos interpretar el primer “Yo”, el pensar “Yo” sin más, como acción inmediata que se identifica con el hablante y con nadie más que el que enuncia tal palabra. Resulta menos

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 109.

⁶⁸ *Ibíd.*

razonable que este “pensarse” (Yo) resulte de hecho ser una reflexión más compleja que la simple auto-identificación, pues dejaría de ser un pensar inmediato de “Yo”, que es lo que nos propone el autor y pasaría a ser un objeto de estudio mediato. Luego el segundo Yo, el “concepto de Yo”, debería ser algo diferente, pues si el concepto de Yo es algo susceptible de ser presentado como un “objeto de estudio”, tal como por un lado estudiamos nuestros órganos vitales y, por otro, analizamos los elementos gramaticales que componen cualquier oración ordinaria, tomando distancia del objeto que se está estudiando. En uno y otro caso parece referirse –si subscribimos esta interpretación- a cosas diferentes: en un caso –el primero- se trata de un acto inmediato y en el otro, mediato, analizado por el pensamiento.

Segunda: existe un argumento clave que permite vincular indisolublemente la primera cita con la segunda, a saber, la “evidencia textual” -a esta segunda interpretación la llamaremos “tesis de la evidencia textual”. Fichte nos dice que una es lo mismo que la otra: “*yo es lo mismo que se concibe bajo el concepto del yo*”⁶⁹. Al menos para el autor parece ser así, con lo que tenemos una incompatibilidad con respecto a lo expuesto en la primera interpretación. Debemos pues tratar de explicar la relación de identidad entre la primera –pensar Yo inmediatamente- y la segunda cita –concepto de Yo. No tomemos aún partido por una u otra perspectiva con el fin de que este asunto se resuelva más adelante, teniendo mayores antecedentes.

Empecemos por aclarar el carácter de tal *pensar Yo*. El filósofo nos anuncia que bien podríamos pensar otras cosas –distintas de “Yo”-, pero justamente a la base del pensar tales otras cosas nos encontramos con el mismo elemento que aparecía cuando nos pensábamos a nosotros mismos, a saber, una actividad. El ejemplo más utilizado por Fichte para demostrar este punto es el siguiente: nos propone pensar objetos cotidianos, como una mesa, silla o algún objeto con el que tengamos contacto habitualmente. Según esto, en la consciencia del lector debiera surgir la imagen del objeto solicitado. En nuestro polo subjetivo ocurre una suerte de movimiento, en la que se produce un objeto, por ello Fichte dice: “*constatas actividad y libertad en este tu pensar*”⁷⁰, es decir, *actividad* debido al cambio de estado de la conciencia –de pensar una cosa, a pensar otra- y *libertad* porque se puede pensar cualquier objeto que requiera la voluntad. Como característica esencial del pensamiento en general concluye Fichte: “*Tu pensar es para ti un actuar*”⁷¹.

⁶⁹ Ibíd.

⁷⁰ Ibíd.

⁷¹ Ibíd.

Sin embargo, esto resulta ser un poco ambiguo, pues por actividad suelen entenderse distintas acepciones: una, simples movimientos físicos, es decir, trasladar nuestro cuerpo de un lugar a otro. Por ejemplo, lavar la losa, correr o sentarse. Otro caso de actividad es el que implica esfuerzo intelectual, por ejemplo, leer un texto o resolver un problema matemático.

La actividad de la que habla Fichte al parecer se asemeja a esta última, aunque no es exactamente ésta. Más bien, nuestro filósofo nos habla de la conciencia que tenemos de la actividad presupuesta en todo quehacer intelectual. Lo que no significa que esta actividad no esté también a la base del movimiento físico de nuestro cuerpo, pero no es exactamente ese movimiento físico. Según vimos a propósito de la *intuición intelectual*, también todo acto motor presupone la actividad de la autoconciencia (véase el capítulo 2g). Pongamos atención al siguiente asunto: él nos pidió que imaginásemos una mesa o una silla, no que nos sentásemos en ella; el acto de sentarse sin duda tiene a la base un “querer sentarse”, pero la acción de sentarse no es exactamente algo reflexivo, es decir, el *hecho* de hacerlo es distinto del *querer* hacerlo, es más, el hacer presupone un querer anterior. Así el puro acto físico de sentarse –inclinación del cuerpo de una determinada manera- no es una actividad de la misma especie que la anterior –querer sentarse-, pues sentarse en una silla es algo puramente fáctico, a pesar de que encierra tras de sí un proceso reflexivo ulterior, a saber, querer hacerlo. De manera que este primer caso –el de un movimiento físico- no sirve como ejemplo aclaratorio de aquello que pretende presentarnos el autor.

El segundo caso, a saber, el de una actividad intelectual como leer un libro o realizar un ejercicio matemático, también puede tomarse como una determinada actividad, pues existe en ésta un proceso mediante el cual adquirimos determinados datos –aparentemente heterogéneos a la conciencia- y los incorporamos en nuestra conciencia. Pero este acto –descrito de esta manera-, todavía depende de otra actividad reflexiva primigenia para ser tal, que es justamente a la que quiere referirse el autor: *la toma de conciencia de un actuar primordial*.

A partir de aquí Fichte comienza a utilizar el segundo punto de vista del que hablamos antes, a saber, el de las observaciones del filósofo con respecto al Yo (aunque estas observaciones no son desarrolladas hasta “II, 2”), Fichte dice: “*mi misión con respecto a ti, lector inteligente, es la de hacer*

que te hagas propia e interiormente consciente de **cómo** procedes cuando piensas yo”⁷². Fichte se propone mostrarnos **cómo** esta acción inmediata puede efectivamente surgir. Pues bien podríamos concebir algo diferente a lo propuesto por Fichte. Por eso él afirma: “*me veo precisado a ayudarte*”⁷³.

“*Cuando pensabas tu mesa o tu pared, dado que tú, como lector inteligente, eres consciente de la actividad en tu pensar, eras para ti mismo, en aquel pensar, lo pensante: pero lo pensado no era para ti tú mismo, sino algo que ha de ser distinguido de ti*”⁷⁴.

Fichte nos presenta una distinción habitual: *lo pensado* y *lo pensante*, donde lo pensado –el objeto de nuestro pensamiento- se distingue de quien realiza el acto del pensamiento –uno mismo como sujeto. Con esto Fichte se refiere a la clásica distinción entre **sujeto** y **objeto**. Para él resulta importante esta dicotomía, pues será la estructura según la cual podrá entenderse toda la realidad, a partir del método *genético*. Mas el punto importante a destacar es que, por lo menos en *un caso*, no es tan clara esta distinción: “*Cuando te piensas, eres para ti no solo lo pensante, sino al propio tiempo también lo pensado; en este caso lo pensante y lo pensado debe ser uno*”⁷⁵. Por ello, en 2g. se definió a la intuición intelectual como:

“Una clase de intelecto que considere como formas de él *ni* el uso de las categorías, *ni* espacio y tiempo, sino un tipo de conocimiento en el cual *el acto de conocer y su objeto sean idénticos*, de manera que solo dependa de sí mismo”⁷⁶.

Ahora podemos retomar el problema de interpretación que surge a partir de la distinción entre “concepto de Yo” y “pensar Yo sin más”. Fichte dice: “*el concepto o el pensar del yo consiste en el actuar sobre sí mismo, y a la inversa: semejante actuar sobre sí mismo da un pensar del yo y absolutamente ningún otro pensar*”⁷⁷. Aquí el autor establece una identidad –en algún aspecto- entre “concepto de Yo” y “pensar Yo”, ya que ambos refieren a un “actuar sobre sí mismo”. Esta cita hace más consistente la segunda tesis expuesta con respecto a este problema, a saber, la que denominé como tesis de *la evidencia textual*. Afirmo que, en el caso del “pensar Yo”, refiere al acto mediante el cual

⁷² *Ibíd.*, p. 110.

⁷³ *Ibíd.*

⁷⁴ *Ibíd.*

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 110-111.

⁷⁶ Formulación propia.

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 111.

nos volcamos hacia el actuar originario (lo que más tarde él llamará *intuición intelectual*); y en el otro, el “concepto de Yo”, refiere a lo obtenido mediante el primer actuar, que finalmente termina siendo lo mismo que el primero. Esta es una anticipación del famoso principio Yo=Yo de *posición*.

4. Análisis del párrafo II, 2. Demostración de la unidad incondicionada como el punto de unión entre sujeto y objeto.

En esta sección haré una pequeña reconstrucción del argumento de Fichte que pretende explicar lo condicionado mediante una unidad incondicionada, a partir de la relación entre sujeto y objeto. Analizaré su forma de proceder con vistas a proponer la hipótesis principal de este ensayo, a saber, que la forma de proceder de Fichte en este párrafo es muy similar a la de Kant en el párrafo 16 de la *DTB, KrV*. Además –explicados ya ciertos conceptos importantes en el sistema de Fichte–, pretendo mostrar cómo Fichte incorpora algunos presupuestos de la filosofía de Kant y otros que lo distancian de ella. Primeramente analizaré este párrafo y luego –en el siguiente capítulo– veré el paralelo con Kant. Procedamos:

A partir de esta sección, Fichte desarrolla su argumentación en forma inversa a lo hecho al inicio del capítulo anterior. Me refiero a la distinción entre el “yo que observa el filósofo y la de las observaciones de los filósofos (sobre el Yo)”⁷⁸. En este caso se trata del segundo punto de vista, introducido ya en la página 110 del mismo texto: “mi misión con respecto a ti [...] es la de hacer consciente de **cómo** procedes cuando piensas <yo>”. Este procedimiento se realiza con respecto a una experiencia ya encontrada interiormente –el primer punto de vista– que luego es analizada y descrita con mayor minuciosidad por un filósofo –segundo punto de vista. Esto trae como consecuencia directa que la estructura de la argumentación, que antes se hacía “desde arriba hacia abajo”, ahora se hace “desde abajo hacia arriba”, es decir, a partir de una multiplicidad, explicada desde su origen en una unidad (simplicidad).

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 40.

Con el fin de precisar con mayor detalle la argumentación de Fichte en esta sección, dividiré este párrafo en 13 afirmaciones, que luego podrán agruparse en 5. Todas ellas extraídas del texto en su versión castellana del *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia*, páginas 114 y 115.

1. Cuando tú eres consciente de un objeto, eres propiamente consciente de “tu pensar” ese objeto.
2. Solo cuando eres consciente de “tu pensar” se hace posible una conciencia del objeto pensado.
3. En tanto eres consciente de “tu pensar”, eres consciente de ti mismo.

Esta primera afirmación, se puede interpretar a partir de la máxima del idealismo de Fichte, a saber, que *todo lo dado es siempre dado para y por la conciencia*, no existe nada que no sea para y por la “Yoidad”, es decir, cualquier cosa que se nos da en la conciencia tiene que ser pensado como referido a ella misma, no como referido a una inteligencia distinta, esto no sería nada para nosotros (véase el capítulo 2c, donde Fichte afirma esto polemizando acerca de la cosa en sí). De esta manera, Fichte establece que cualquier conciencia de objetos revela la sujeción de dicha conciencia a la propia conciencia.

Entonces, parece no ser posible ser consciente de la representación de un objeto sin ser consciente –al mismo tiempo– de mi pensar esa representación de un objeto. Diríamos entonces: el pensamiento subjetivo es condición de posibilidad del pensar cualquier objeto, y dado que no es posible representarse otra cosa a la cual también estén sujetas las representaciones de objetos, entonces no solo son su condición de posibilidad *formal*, sino también lo que lo dota de *contenido*. Diría Fichte, las representaciones van acompañadas de un *sentimiento de necesidad* (véase el cap. 2b), es decir, de un sentimiento que no viene dado exteriormente a la conciencia (véase el cap. 2c), sino algo que provee la misma conciencia y que explica dicho objeto a partir de su origen. Por ello, pensar un objeto no es simplemente ser afectado por algo exterior a mi conciencia que luego es enlazado a ella, sino que es, en último término, *una forma de conciencia sobre el propio pensar*. Se expone el vínculo entre la conciencia de objetos y la conciencia de mi pensar tal objeto, donde la primera es explicada por su origen en la segunda a partir de un **vínculo de necesidad** que acompaña a la conciencia de objetos. En resumen, cuando soy consciente de un objeto, “debo” ser consciente de mi pensar tal objeto (cualquier similitud con Kant no es coincidencia). El objeto que aparece en mi conciencia no podría aparecer en

ella sin ser, él mismo, un pensamiento en mi conciencia.

Además, a partir de la explicación de este *vínculo de necesidad*, de inmediato podemos apreciar que para Fichte no existe un vínculo simétrico entre conciencia de objeto y conciencia del pensar, sino que uno (conciencia del pensar) *fundamenta* la conciencia de objetos y no a la inversa. De ninguna manera la conciencia de objetos puede explicar el pensamiento de ellos si no es a partir del origen del primero en el segundo. De esta manera, también la donación de contenido se realiza mediante la conciencia (véase el cap. 2i la explicación del principio de *oposición y limitación*); esto se irá aclarando conforme avancemos.

La **segunda** afirmación deja más claro este asunto, es decir, la relación entre pensar objetos y pensar en el (mí-tu) pensar. Parece que *solo* es posible concebir objetos si es que se los piensa de algún modo; así podríamos afirmar: en la relación ser consciente de mi pensar y ser consciente de un objeto, la primera –conciencia de mi pensar- es lógica y ontológicamente anterior a la segunda –conciencia de objetos-, de tal forma que lo primero *fundamenta y da origen* a lo segundo. Un pensamiento de objetos es tal si primero es un pensamiento.

En el capítulo anterior citamos el ejemplo de Fichte para explicar este asunto: se nos dice “piensa en una silla”, acto seguido, ésta aparece en mi conciencia. ¿Necesita esto de un sujeto consciente de sí “lógicamente” anterior al aparecer la silla en mi conciencia? Fichte diría: por lo menos en algún sentido sí, es decir, el objeto no es nada con independencia de la conciencia. ¿Por qué? Bueno, pongámoslo de la siguiente manera: intentemos imaginar la silla libre de cualquier relación, de cualquier determinación, de cualquier característica; la silla ni siquiera aparecería como mero dato en nuestra conciencia, no sería nada en absoluto. Supongamos que quisiéramos sentarnos en la silla, no podríamos hacerlo sin antes saber que justamente la silla tiene relaciones con otros elementos, por ejemplo, ser lisa, estable, etc. Cualquier determinación de lo que constituye al “objeto silla” solo tiene sentido si es **para** nuestra conciencia, de tal manera que tener conciencia de la silla, en el fondo, es tener conciencia de uno mismo. De esta manera, la silla no se nos aparece como “un disco al revés”, sin sentido ni conexión, la silla es tal solo si tiene un sentido racional. Así, solo podemos sentarnos en ella si primero somos conscientes de su “sentido”, vale decir, de su vinculación necesaria con la conciencia originaria. ¿Qué sentido tendría un objeto que existiera sin relación con nada? Primeramente no merecerían llamarse tal.

Hay que hacer una aclaración sobre esta segunda afirmación (la 2.), y es que “tener consciencia” no consiste en tener una actitud reflexiva, meditativa y atenta en cada momento con respecto a lo que aparece en la conciencia, sino que el concebir un objeto, ya sea como una imagen o como una idea, solo es tal a partir de su vínculo con el pensamiento subjetivo en general.

Sin embargo, la afirmación según la cual la conciencia del pensamiento presupone cualquier pensar de objeto, todavía –la afirmación misma- se agota en el contenido del pensamiento singular mismo, es decir, “ser consciente de un árbol, es ser consciente de mi pensar el árbol en mi conciencia”, el contenido de conciencia se agota en el pensamiento del árbol mismo, todavía no se afirma que ese pensar presupone algo más (un pensar en general), por eso Fichte introduce una tercera afirmación:

*“Mas, para que seas consciente de tu pensar has de ser consciente de ti mismo”*⁷⁹. En otras palabras, la conciencia de mí pensar –presupuesto en el pensar un objeto- supone a su vez una conciencia de pensar general y autoconsciente, es decir, el pensar un objeto, que se agota en el pensar dicha particularidad, tiene, a su vez, base en un pensar general, que se identifica con la conciencia de uno mismo. No obstante, a no caer en confusiones, no se trata del “mandato délfico” -conócete a ti mismo-, ni de la conciencia de las características propias de la individualidad de cada persona, sino de aquello que es condición de posibilidad y origen que recibe el nombre de “Yoidad”, o que antes hemos llamado Yo infinito, incondicionado. Se trata de un principio que se expresa en la conciencia subjetiva y por ello se la llama Yo o mí mismo, pero en ningún caso se trata de aquello que permite cualquier conocimiento y acción subjetiva, aquello que podríamos llamar “pensar en general”, “conciencia universal” o –como Fichte lo dice- simplemente “Yo” (véase el cap. 2e y 2i).

Cabe mencionar que la forma de exponer en este párrafo es **genética**: *“El único modo de obtener un concepto perfectamente determinado consiste en dar cuenta del acto por el cual se produce”*⁸⁰. A partir de ciertos hechos condicionados, como la conciencia de objetos, se muestra que ellos *necesitan* de algo anterior que los origine y fundamente para ser tales. Además, se presenta como un elemento con carácter universal, mediante el cual es posible explicar otros casos. Se inicia con hechos de conciencia, múltiples y particulares, en dirección a un solo principio, que es condición absoluta. En resumen, primero se propone que toda contingencia múltiple es tal por su necesaria

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 114.

⁸⁰ *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia*, p. 111

conexión con la conciencia y luego se muestra que el fundamento de necesidad conduce a un pensamiento universal desde donde se cimienta el conocimiento.

Como hemos visto, esta **tercera** afirmación sí debe ser interpretada como un momento en el cual el lector, guiado por Fichte, debe poner especial atención, pues no es “habitual” llegar a esta conclusión: toda conciencia particular es, en último término conciencia de mí mismo y esta conciencia es el fundamento desde el cual es posible todo conocimiento. Tengamos en cuenta que esta conclusión presupone una concepción de la relación sujeto-objeto, pensador-pensamiento, no tradicional que explicaré a continuación (además véanse los párrafos inmediatamente anteriores y en especial el cap. 2b).

4. [...] “Tú eres consciente de ti”

La **cuarta** afirmación la identifico como el resultado de lo anteriormente formulado; por tanto sigamos adelante.

5. “Dices; por lo mismo, distingues necesariamente **“tu yo pensante”** del **“yo pensado”** en su pensar”.

Aquí podemos ver que aquella forma mediante la cual se explica el conocimiento de objetos tiene una estructura interna, me refiero a la relación sujeto-objeto. Ya desechada la idea de un objeto extra-conciencia, esta relación es expuesta por Fichte como Yo pensante-Yo pensado, pues el objeto no tiene relación con la cosa en sí. Fichte lo denomina Yo en ambos casos, ya que en la afirmación 1 y 2 ya vimos que cualquier pensamiento, ya sea de objetos o del pensar mismo, depende de las condiciones subjetivas de la conciencia. Entonces “pensante y pensado” son términos empleados para explicar la relación sujeto-objeto a partir de la conciencia misma. Así, cuando pensamos en un objeto decimos: el objeto es pensado en mi conciencia (lado del objeto), quien piensa tal objeto soy yo (lado del sujeto) y también cuando pensamos en nosotros mismos, pienso en mi pensamiento (lado del objeto), quien piensa tal pensamiento –nuevamente- soy yo (lado del sujeto). En resumen, cualquier estado de conciencia –para Fichte- puede expresarme mediante la relación “pensante-pesando”, con excepción de una, que veremos más adelante. Esto nos lleva al siguiente asunto:

6. “Mas, para que puedas hacer esto, **lo pensante ha de ser**, a su vez, en aquel pensar, para poder ser objeto de la conciencia, **objeto de un pensar superior**”.

Ya habíamos mencionado que cualquier estado de conciencia puede representarse a partir de la relación pensante-pensado. Entonces, incluso en el caso de poner como objeto el propio pensamiento, podría pensarse como pensado por un sujeto anterior, ya sea Dios, la naturaleza o el espíritu humano. Por lo que tenemos dos alternativas: la primera argumentar que el pensar en mi pensar (que cumple la función de objeto), está asumido –como vimos- dentro de una forma superior de pensar (sujeto) que, a su vez, también podría cumplir la función de objeto de otro pensar superior. Por lo que –dice Fichte- nunca podremos “reposar” la argumentación en algún punto. Siempre podrá concebirse un pensar superior que fundamente al primero. La otra alternativa es concebir un Yo como si se tratase de una cosa, en cuya sustancia descansan los demás pensamientos condicionados. Sin embargo, ello no soluciona el problema del todo, porque aún podríamos asumir que aquel objeto de la conciencia puede estar condicionado por un sujeto ulterior, por ejemplo, Dios. Vemos la dificultad de esta concepción, a saber, 1) el problema de llevar la fundamentación al infinito sin sustentarse realmente en nada y 2) el de entender aquello incondicionado en lo que se ha de fundar todo como una “cosa” subjetiva y absoluta que justifique cualquier pensar condicionado. Pero más allá de ello, Fichte ve que aquella estructura de pensamiento que nos lleva a estos “callejones sin salida”, a su vez, se sustenta en el viejo problema de la transformación de lo uno en múltiple y a la inversa. Ya vimos que aquello implica para este autor un vínculo necesario a partir del cual es posible explicar la realidad de lo múltiple a partir de su origen en algo cada vez más simple, hasta que aquella necesidad nos conduzca a algo que no debe estar condicionado por nada más que por sí mismo (véase el cap. 2a y 2f). Pero, justamente, aquello en lo que ha de fundarse tal necesidad no puede ser un objeto ni cumplir nunca la función predicativa. Esto es necesario para fundar tal sistema, pues de otro modo nunca podríamos terminar con tal estructura y nos encontraríamos en la incerteza absoluta, debido a la contingencia de los elementos que constituyen la deducción (sujeto-objeto/pensante-pensado). Fichte lo explica así:

7. *“Con lo cual obtienes un nuevo sujeto que será, a su vez, consciente de aquello que hace un momento era el ser-consciente-de- sí”* (autoconsciente).
8. *“[...] tan pronto como hayamos comenzado a seguir deduciendo, no podrás señalarme en ninguna parte un lugar en el que deberíamos parar”.*
9. *“Según esto, para cada conciencia precisaremos de una nueva conciencia cuyo objeto sea la*

primera, y eso indefinidamente”.

Vemos como para este autor, nos encontramos con un problema si concebimos **siempre** genéticamente la explicación de los estados de conciencia particular a partir de la relación clásica de sujeto-objeto, donde el sujeto explica al objeto. Para nuestro filósofo, si hacemos siempre esto, nunca podremos concebir un principio desde donde fundar la deducción sujeto-objeto en algo absoluto que sustente los cimientos de los elementos condicionados, contingentes y dependientes de él.

10. *“con lo cual nunca llegaremos a poder acceder a una conciencia real”.*

Esta es la conclusión de lo expresado en 7, 8 y 9, a saber, si concebimos siempre a los estados de conciencia a partir de la fórmula donde el sujeto fundamenta (explica, deduce) al objeto, entonces nos encontramos ante una imposibilidad lógica tan grave como la concepción de una “cosa en sí”, es decir, la imposibilidad de postular algo que funde las determinaciones de la conciencia en su estado finito y condicionado; nos encontraríamos en la incerteza absoluta con solo elementos contingentes. Nunca podremos acceder a la piedra angular en lo que sea posible fundar el edificio de conocimiento, con lo cual nunca podremos tener realmente un sistema (véase el cap. 2a, 2b), ni tampoco otorgaremos sentido y certeza a ningún contenido contingente de la conciencia. Pero, de hecho –para Fichte- sí lo hay (contenido incondicionado) y quien no lo piense de esta manera se enfrenta a serias aporías (véase el cap. 2b).

Nos tomaremos la licencia de saltarnos algunas líneas que constituyen una reiteración de las ideas iniciales. El siguiente argumento propone una salida al problema planteado aquí por Fichte:

11. Separando lo pensante de lo pensado se establece una escisión radical entre sujeto y objeto, *“considerando a cada uno como un ente particular: he aquí la causa de que nos resultase inexplicable”* (la concepción de la conciencia “real”).
12. *“Pero sabemos que lo anterior es falso, pues hay, ciertamente, y de hecho, una conciencia”.*
13. Entonces la verdadera proposición es la siguiente: hay una conciencia en la cual en modo alguno pueden separarse lo subjetivo y lo objetivo, ya que son absolutamente uno y lo mismo.

En resumen, primero se propone que toda articulación de conocimiento y acción práctica tiene una relación de necesidad a partir del modelo sujeto-objeto/pensante-pensado, en la cual desde el primero (sujeto/pensante) es posible explicar el origen del segundo (objeto/pensado). Luego, se muestra que el fundamento de necesidad puede llevarnos al infinito, por lo cual tiene que haber un punto en el cual pueda asentarse la deducción, es decir, un punto que no pueda tener condición más que él mismo y que, a su vez, otorgue forma y contenido a todos los elementos que pretenden sustentarse en este principio. Finalmente, Fichte argumenta que tal elemento solo podrá comprenderse como separado de la relación sujeto-objeto y solo este principio podrá escapar de tal relación, el que habrá de entenderse como sujeto-sujeto.

Finalmente, resumamos el argumento esgrimido por Fichte hasta aquí:

1. Ser consciente de un objeto implica –en el fondo– ser consciente de mí mismo (Yoidad).
Y a la inversa: *“Todo objeto viene a la conciencia solo bajo la condición de que yo sea consciente de mí mismo”* (115)
 2. La forma que llevó a concluir aquello es mediante la clásica separación entre *lo pensado* y *lo pensante* (sujeto y objeto).
 3. Esto conlleva una dificultad, pues presuponiendo tal relación se hace imposible pensar en la conciencia de sí (Yoidad).
 4. Pero de hecho hay una conciencia “real”, por lo que, al menos en el caso de pensarse a sí mismo, la separación entre pensante y pensado no podrá aplicarse.
-
5. Hay al menos una forma de conciencia en la cual en modo alguno pueden separarse lo subjetivo y lo objetivo: son absolutamente uno y lo mismo.

Este párrafo es muy esclarecedor con respecto a la forma de la argumentación empleada por Fichte para entender cómo piensa el principio incondicionado en este caso. Este texto no termina aquí, continúa aún un par de páginas más y dado que el tema que nos interesa está ya en el párrafo analizado antes, me referiré a lo que sigue más brevemente y solo atendiendo a lo más pertinente.

Hay una pregunta que queda pendiente: ¿cómo llegué a esta conciencia de mi pensar? La que, después de un escrutinio, me permitió darme cuenta cómo funcionaba ésta. Este tipo de conciencia tiene dos características esenciales, a saber, la primera, la de ser **inmediata**. El mismo Fichte afirma: no es “*algo que se le añade solo después*”⁸¹, a pesar de que Fichte dice que se trata de un pensamiento, que habitualmente se lo trata como mediato. La segunda, “*que es inseparable del mismo*”⁸², es decir, inseparable del ámbito **intelectual**. La “Conciencia de pensar tú” y “el pensar tú” son inseparables. Aquí cabe mencionar la distinción anteriormente vista entre concepto de Yo y pensar Yo (sin más), siendo el primero *el movimiento* del sujeto hacia su interioridad y el segundo, *lo obtenido* de ese movimiento. La conclusión de esto es que en ambos casos se trata de un mismo asunto, pues el concepto de Yo es un movimiento, un actuar y el pensar Yo -lo que se obtiene de ese actuar- es igualmente un actuar. Si bien se trata de momentos distintos, tienen la misma naturaleza y estatuto.

De manera que si se trata de una conciencia inmediata –siguiendo a Kant- Fichte la llama **intuición**, pues es un tipo de fenómeno que no es mediado por nada. Y ya que no está determinada más que por sí misma, dado que es “*un ponerse como lo que pone*”, se entiende solo por sí misma. Si utilizamos la típica distinción sujeto-objeto, en que uno “pone” al otro “*nos veríamos enredados en la imposibilidad que acabamos de indicar*”⁸³ –explicar la conciencia. “*Toda conciencia posible, entendida como lo objetivo de un sujeto, presupone una conciencia inmediata en que lo subjetivo y lo objetivo sean absolutamente uno; y fuera de esto la conciencia resulta del todo inconcebible*”⁸⁴ (véase también el principio de posición en el cap. 2i). Cualquier filosofía que no capte esto, afirma el autor, no es filosofía. Fichte, llama a esta intuición determinada “Yo”.

El otro elemento que está íntimamente ligado a este tipo de intuición es el hecho de ser un acto cuyo origen está en la **inteligencia**. Vale decir, se trata de un acto que se aparece ante nosotros mediante la *inteligencia* (entendimiento), es decir, no donado por una *cosa en sí* exterior –un absurdo para este autor-, sino que un acto puramente *intelectual* y que la conciencia hace con respecto a sí misma, y en este volverse hacia sí –afirma el filósofo- “*consiste cabalmente su esencia (Wesen)*”⁸⁵. Por ello Fichte le llama *intuición intelectual*. Para Fichte, incluso en vez de “inteligencia” es preferible llamarla “*Yoidad*”.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 115.

⁸² *Ibíd.*

⁸³ *Ibíd.*, 116.

⁸⁴ *Ibíd.*

⁸⁵ *Ibíd.*, 118.

5. Paralelo entre el párrafo 16 de *DTB, KrV.* y el “II, 2” del *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia* y otros paralelos.

Aquí intentaré hacer un paralelo entre estos dos párrafos mencionados, de tal forma que veremos elementos similares y por supuesto, otros que no lo son tanto. Ocuparé números para hacer más visible la comparación, los que irán seguidos de una letra mayúscula F cuando se trate de Fichte y una K cuando se trate de Kant

1. F: “cuando tú eres consciente de un objeto [...], eres propiamente consciente de tu pensar ese objeto”⁸⁶.

1. K: “Esto: yo pienso debe poder acompañar a todas mis representaciones”⁸⁷.

Sostengo que estas frases contienen bastante en común, pero antes de ver sus similitudes es mejor establecer sus diferencias y hacer algunos recuentos de lo que dijimos de ellas en el capítulo 1a y en el 4.

Primeramente, salta a la vista que ambas citas hablan de Yo pienso/mi conciencia, que para efectos de esta comparación significarán lo mismo; pero aquel segundo elemento mencionado por ambos autores es en un caso (Fichte) objeto y en el otro (Kant) representaciones (*Vorstellung*). A pesar de que representación y objeto son ligeramente distintos, sostengo que de acuerdo al rol que cumplen estos conceptos en la argumentación de ambos autores, significan lo mismo. Recordemos que la cita de Kant pertenece a la *DTB*, cuya función es demostrar una conexión entre las condiciones sensibles e intelectuales del conocimiento humano. Sostuve anteriormente que aquella cita de B 132 refiere al principio en su *aspecto formal* -“yo pienso debe poder acompañar a todas mis representaciones”-, como el modelo mediante el cual cualquier tipo de conciencia de objetos debe operar y, específicamente, Kant piensa a este tipo de conciencia como la reunión de la multiplicidad sensible en la unidad de la conciencia –expresado como “Yo pienso” (véase el inicio del cap. 1a). Y para Fichte “un objeto” se refiere a aquello sensible, en algún sentido, *confrontado* al pensar subjetivo (véase el cap. 2i), de tal forma que uno determina (“pone”) al otro. Fichte explica que entre conciencia subjetiva y objeto hay

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 114.

⁸⁷ *KrV*, p. B 132.

interdependencia; “objeto” se *opone* -aunque no del todo- al ámbito del polo subjetivo y al mismo tiempo depende de él.

Sin embargo, a pesar del paralelo que intento hacer, Fichte mismo se distancia de algunos aspectos esgrimidos por esta célebre frase del filósofo prusiano, sobre todo con respecto a su filosofía tardía –exposiciones de la *Doctrina de la ciencia* de 1812-1813- , en directa referencia al párrafo 16 de la *DTB*, plantea tres dificultades, estos son: primero, la modalidad de “acompañamiento” del Yo pienso; segundo el *verdadero significado* o contenido de las representaciones; y tercero, la *posibilidad misma* del yo pienso. Estas acotaciones no son un real reproche al sistema de Kant, sino que, considerándose un continuador de la *Filosofía Trascendental*, Fichte pretende hacer correcciones breves que permitan comprender mejor los propios asuntos planteados por Kant.

El primero se relaciona con el “tiene (debe) que poder” del que habla Kant en la primera afirmación de dicho párrafo, ya que Fichte afirma que “poder” está usado en un sentido inadecuado, pues éste entiende que la posibilidad de que “Yo pienso” acompañe a todas mis representaciones es en realidad una *necesidad*, no *posibilidad*. Solo de este modo –afirma Fichte- la síntesis podrá tener carácter legítimo, de otra manera no podrá haber ninguna síntesis, solo la hay si existe necesidad (*sentimiento de necesidad*). Si concebimos una representación, solo tendrá coherencia si es pensada en la conciencia. Con ello, Fichte no afirma que cada vez que exista algo representado deba ir acompañado de algún tipo de “atención reflexiva” o de una “especial atención”, sino que apunta a que si existe algo “representado” debe tener referencia a su origen en la conciencia, o sea, debe haber un vínculo de necesidad entre conciencia y representación. La representación no puede concebirse como separada de la conciencia ya que en ella tiene su origen (véase el cap. 2c). Solo así podrá existir un enlace de síntesis necesario. Cada vez que se dé una multiplicidad representada, existirá en ella una vinculación fundamental que la conduzca a su *origen*, pues en este enlace hay algo propio de cualquier objeto que se halle en la realidad.

El segundo punto se relaciona con la distinción entre los sentidos de lo múltiple representado. Fichte identifica dos sentidos posibles: por un lado, la consideración de la multiplicidad fundamental apprehendida ante todo como unidad, examinando lo que es la multiplicidad no tanto en su calidad de múltiple o variada, sino que ya reunida en una unidad. Por otro lado, puede considerarse como una diversidad de representaciones dadas, a las que se han de contemplar solo en disyunción con la

conciencia, es decir, como originadas en un “lugar” heterogéneo a la conciencia, por una determinación ulterior a ella. Esta última se toma –afirma Fichte- como la forma fundamental (de origen) de la multiplicidad de representaciones. Sin embargo, esta última visión dista de la filosofía propiamente trascendental (véase el cap. 2d), pues no puede concebirse tal multiplicidad si no está **absoluta** y **necesariamente** acompañada por la conciencia.

Por último, la tercera objeción que Fichte hace sobre este párrafo consiste en la posibilidad misma del “Yo pienso”. El autor afirma que esto es correcto, es decir, sí, es totalmente acertada la reflexión kantiana mediante la cual las representaciones van acompañadas y unificadas en la conciencia. Sin embargo, el reproche fichteano consiste en que el enlace no se realiza mediante dicho “Yo pienso”, vale decir, no por aquella unidad del pensamiento que enlaza representaciones, sino por *aquello en lo que se transforma éste (Yo pienso) mediante la reflexión*. Fichte entiende que lo que nos permite enlazar la multiplicidad a una unidad no es la unidad misma, sino un “*principio enlazador*” que permite la conexión entre unidad y multiplicidad, principio que permite reconducir a su origen cualquier elemento múltiple, hablo del *sentimiento de necesidad* y su estructura. Dicha estructura es llamada **Sujeto-objetividad**, pues todo –según el autor- se halla absolutamente bajo esta forma (véase el cap. 2b), donde el objeto se re-obtiene desde el sujeto, pero no **por** el sujeto, vale decir, no solo se trata de concebir a uno como condición de posibilidad del otro, sino que también existe un proceso de *generación* desde uno hacia otro y de *origen* del otro desde el uno. Este principio debe contener tanto el *tránsito* entre los momentos opuestos a sintetizar –miembro intermediario-, como el *resultado* de la operación sintetizadora en tanto referida a la unidad originaria. Así, mediante estas consideraciones realizadas por Fichte, se podría reformular la tan célebre afirmación de Kant de la siguiente manera: ***la sujeto-objetividad tiene (necesariamente) que acompañar a la multiplicidad.***

1. F': Solo cuando eres consciente de “tu pensar” se hace posible una conciencia del objeto pensado.

Aquí se reafirma la idea anteriormente expuesta que identifico como un corolario de la afirmación 1 de Fichte. Según esta afirmación, el pensamiento es primero (lógicamente) y fundamento con respecto a los objetos –a los que se ubica en el lado de la sensibilidad-, de tal manera que solo por uno –el pensar- es posible el otro –el objeto. De este modo, no se trata de que mediante “la conciencia de objetos” se re-obtenga la “conciencia del pensar”, este camino es más bien el que recorre el filósofo para encontrar el origen de lo múltiple. Entonces, al contrario, solo porque existe el pensamiento y

podemos tener conciencia de éste, entonces podemos también tener conciencia de los objetos (no-Yo sensible). Fichte orienta su argumentación primero desde el análisis de lo sensible contingente y múltiple, para, a partir del descubrimiento de su origen, llegar a la unidad originaria. Pero este camino es solo “reflexivo”, es decir, realizado por el iniciado en la *Filosofía Trascendental* fichteana para dar cuenta de cómo se articulan lo uno y lo múltiple. Pero de hecho más bien se trata de lo inverso, considerando qué determina a qué, lo uno a lo múltiple. Fichte expone, de esta manera, que la conexión entre pensar y objetos (pensados) expresa una forma de síntesis, tal como vimos arriba, que abarca toda la realidad misma (véase los tres principios supremos en el cap. 2i) y que permite entender lo múltiple como derivado y originado por algo cada vez más simple, en el sentido de fundamental e indivisible.

Anteriormente quedó rezagada la explicación acerca del porqué debemos considerar a *objetos* y *representaciones* como sinónimos, por lo menos para efectos de esta comparación. Ahora estamos en condiciones de explicar mejor este asunto:

En *KrV*. A 105, *representación* y *objeto* son enfrentados de la siguiente manera:

“[...] como solo tratamos con el múltiple de nuestras representaciones, y aquel X que les corresponde (el objeto), puesto que tiene que ser algo diferente de todas nuestras representaciones, no es nada para nosotros, [entonces] la unidad que el objeto hace necesaria no puede ser otra cosa que la unidad formal de la conciencia en la síntesis del múltiple de las representaciones.”⁸⁸.

Tenemos aquí dos términos diferentes, por un lado *representaciones* y por otro, *objeto*. Las primeras son caracterizadas por Kant –al menos en este pasaje– como una multiplicidad, que ha de ser unificada por la síntesis conceptual, nuevamente utilizaré el término empleado por Allison para designarlas, a saber, *pensamiento singular complejo* (véase el cap. 1a). Lo que me interesa destacar aquí es que *representación*, a pesar de tener un significado bastante más amplio, en los pasajes de la *Analítica Trascendental* es utilizado con referencia a lo múltiple sensible dado por intuición. Evidentemente, el término *representación* (y más bien en B 132 “*lo representado*”) es más amplio, pues incluso “Yo pienso” es algún tipo de representación no sensible; con lo que este concepto resulta un poco ambiguo. Por otro lado, el segundo –*objeto*– es definido de manera más directa: es en lo que se unifica (= X) la multiplicidad de representaciones dadas por medio de la unidad de la conciencia y que

⁸⁸ *Ibíd.*, A 105.

“conocemos cuando hemos efectuado unidad sintética en el múltiple de la intuición”⁸⁹. De manera que *objeto* aquí no es algo dado por la intuición, Kant dice: “no es nada para nosotros” sino que una *variable (=X) formal*, que reúne el *pensamiento singular complejo* y que no es el contenido sensible propiamente tal.

Existe otro sentido de *objeto* en Kant, ligeramente distinto del anterior, al que llamaré *lógico*, es decir, la función predicativa y la de sujeto que el término *objeto* puede cumplir en el contexto de una proposición: “el plato es redondo”, el término “plato”, en la medida en que contiene diferentes predicados posibles, es el objeto; pero también algo aparentemente abstracto como la redondez y la razón misma pueden ser objeto (véase la reflexión 6350, Ak, XVIII). Kant propone que un objeto puede ser tal sin la contribución del material sensible: “La conciencia puede acompañar toda representación y por ende también aquellas de la imaginación, cuyo papel es en sí mismo un objeto [objekt] del sentido interno, y del cual debe ser posible ser consciente como tal objeto”⁹⁰. Con esto tenemos que tanto *objeto* como *representación* tienen un sentido bastante amplio que debe ser pormenorizado con más seriedad en otra instancia. Pero sí podríamos decir que *objeto* depende de una multiplicidad de representaciones o de elementos que se presenten ante la conciencia, ya sean sensibles, por la imaginación o simplemente de cualquier idea concebible (representable) que sea enlazada como objeto. Por ello, diré que *representación* es cualquier elemento concebible en la conciencia, ora que provengan de datos sensibles, ora de elementos pertenecientes al puro entendimiento. Por lo que *representación* debe tener un sentido más primigenio –en algún respecto– que *objeto*, pues este último es más bien el resultado de la unificación categorial.

En el párrafo 17 de la *DTB* –que es justamente el párrafo siguiente al que estamos analizando– vuelve a hablar de representaciones como multiplicidad dada por la intuición: “Bajo el primero [de estos principios] (espacio y tiempo) están todas las múltiples representaciones de la intuición, en la medida en que ellas nos son dadas; bajo el segundo (la unidad sintética originaria de la apercepción), en la medida en que deben poder ser enlazadas en una conciencia; pues sin esto nada puede ser pensado ni conocido por medio de ellas, porque las representaciones dadas no tendrían en común el acto de la apercepción, Yo pienso, y por ello no serían abarcadas justamente en una conciencia de sí”⁹¹. Nuevamente, con esta cita, quiero destacar que cuando Kant emplea el término

⁸⁹ *Ibíd.*

⁹⁰ AK, XVIII, reflexión 6315.

⁹¹ *KrV*, B 136-137.

representación lo hace respecto de aquello representado proveniente de una multiplicidad sensible y **no** como fue tratado en el párrafo anterior, esto es, como un objeto del sentido interno.

Recordemos que el objetivo de la *Deducción* es justamente mostrar la necesidad de la conexión entre las condiciones sensibles e intelectuales del conocimiento humano. Por ello, sostengo que Kant en el párrafo 16 con *representaciones* se refiere: *a lo múltiple dado por la sensibilidad* y no a cualquier otra multiplicidad.

Por otro lado, Fichte relaciona *objeto* -no representación- con la conciencia, pero sostengo que objeto en Fichte –al menos aquí- es *lo mismo* que representación (múltiple sensible) en Kant en el párrafo 16 y, por lo tanto, el sentido en ambas citas, a saber, el de una multiplicidad contingente enfrentada a la conciencia, que es *unificada* en un caso (Kant) y *originada* en otro (Fichte) por la propia conciencia. Recordemos que el *Ensayo de una nueva exposición de la doctrina de la ciencia* tiene por objetivo –como toda *Doctrina de la ciencia* de Fichte- encontrar *un* fundamento incondicionado, desde el cual debe entenderse lo *múltiple* condicionado. De esta manera, objeto, cumple la función de aquello múltiple confrontado a la conciencia que ha de ser entendido solo desde ella. Todo esto, teniendo en consideración lo entendido por *afección* y *sentimiento* -no sensación- en Fichte (véase el cap. 2c), pues la diferencia esencial entre estos autores es que en Kant aquel material sensible (contenido) es simplemente dado sin ninguna participación “anterior” a aquella aparición ante la conciencia; y en Fichte el contenido enfrentado a la conciencia no está del todo separado de ella (véanse los principios de *oposición* y *limitación* en el cap. 2i), sino que, en algún respecto, están relacionadas y originadas finalmente en ella. Mientras que en Kant la relación entre sensibilidad y entendimiento es simétrica, pues tanto una depende de la otra como la otra de la una (entendida bajo la distinción entre multiplicidad dada y enlace unificante). Con justa razón Fichte denomina a la *experiencia sensible* como el *absoluto* de la *Crítica de la razón pura*. Pero, en Fichte, existe una clara predominio de lo simple en tanto se lo considera presupuesto y origen de lo múltiple. Corresponde aquí la breve aclaración de que sensibilidad y entendimiento son para Fichte dos facultades que solo se han de distinguir luego de la inspección del filósofo, pero que en realidad conforman un solo asunto.

2. F: “*En tanto eres consciente de tu pensar, eres consciente de ti mismo*”⁹².

⁹² Primera y segunda introducción a la *Doctrina de la ciencia*; *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia*,

2. K: Para cualquier número de representaciones (pensamiento singular complejo) auto-adscritas y no solo *una* representación, debe existir un *único* sujeto lógico en el que se unifiquen todas estas representaciones y constituyan una experiencia unitaria

La frase 2, extraída de la parte en la que Kant menciona la “*universal conciencia de sí mismo*”⁹³, es identificada por la mayoría de los comentaristas de la “*Deducción B*” como *la unidad sintético originaria de la apercepción*, que el mismo Kant describe como “*el punto más elevado al cual se debe sujetar todo uso del entendimiento [...] esta facultad es en verdad el entendimiento mismo*”⁹⁴. Aquí tenemos, a mi juicio, el punto más importante para la comparación de la unidad sintético originaria de la apercepción kantiana con la *Thathandlung* fichteana, pues ambas son caracterizadas por los dos autores como un punto desde el cual es posible entender gran parte de su pensamiento, siendo llamados: *enlace fundamental* y *origen supremo* respectivamente.

Cabe aclarar que la frase “2. F” la identifiqué como el *Thathandlung* de Fichte, aunque todavía no se desarrolla por completo en ese texto, sin embargo, tenemos todo el capítulo 2 para apoyarnos y entender de qué se trata este principio. Fichte, al igual que con la cita de B 134 de Kant, posiciona a este principio como el punto más alto, pero con aún más poder que el de Kant, pues desde aquí es posible re-obtener todo su sistema, es decir, el punto desde el cual se pueden deducir todos los demás elementos. Por otro lado, en Kant su *apercepción originaria* no tiene exactamente el mismo estatuto, sino que se plantea como la *forma* bajo la cual es posible enlazar las representaciones a la conciencia universal.

Para Kant, el principio de *apercepción trascendental* solo se orienta a la justificación de la *validez objetiva* de las categorías, es decir, la capacidad que tiene un juicio de ser verdadero o falso; el juicio es objetivamente válido si la síntesis de representaciones que contiene es legítima y la categoría es válida si fundamenta o legitima la validez objetiva de un juicio. Ya sostuve en el capítulo 1b que la primera mitad de la deducción está orientada a un nivel de justificación judicativa, es decir, en tanto las categorías se hacen necesarias para el desarrollo de juicios. Pero, asumiendo el rol de complementariedad entre sensibilidad y entendimiento, donde éstos se necesitan mutuamente, aquella validez objetiva solo se convierte en un principio formal, pero que todavía no se dirige a la justificación

p. 114.

⁹³ *KrV*, B 132.

⁹⁴ *Ibíd.*, B 134.

de la *realidad objetiva*, la que se refiere a la validez de las categorías con respecto a un *objeto real*, es decir, no solo válido para un juicio. Esto solo será tarea de la segunda parte de la *Dedución*, pero este ensayo se funda en la presuposición de que esta última tarea no se cumplió a cabalidad, esto sería bastante más largo de explicar, sin embargo, para efectos de entender la unidad sintética originaria de la apercepción con respecto a la primera parte de la *Dedución*, la consideraré en referencia a la validez objetiva; solo como un principio formal que, en último término, depende de la dotación de contenido de un ámbito extra-conciencia.

Por tanto, dicho lo anterior, y presupuesto el capítulo 2i sobre el principio de *posición* diremos: que el *Thathandlung* fichteano es considerado por éste no solo como principio formal, sino también material, pues todo está conforme y puesto por éste. Recordemos que Fichte se propuso la tarea de exponer un sistema a partir de *un solo principio* (cap. 2a) y que la sensibilidad kantiana es entendida como producto de la conciencia –*autoafección*– (cap. 2c). De manera que cuando Fichte nos dice: “*En tanto eres consciente de tu pensar, eres consciente de ti mismo*”, ser consciente de mí mismo significa no solo considerar a la conciencia como presupuesto formal de cualquier otro conocimiento, sino además como el origen de éste.

Más allá del problema de si es posible demostrar que *la unidad sintético originaria de la apercepción* es el antecedente del *Thathandlung*, de manera tal que pudiésemos analizar qué elementos tenía a la vista Fichte acerca de Kant (lo que ya he hecho en parte). Con mayor facilidad se podrían comparar ambos principios, determinando sus similitudes y diferencias. En este sentido, podemos afirmar que el *método* para referirse a ambos, tanto en el parágrafo 16 de Kant, como en el “II, 2” de Fichte, tienen una estructura muy similar, aunque claramente es posible señalar varias distinciones tales como el estatuto de aquel principio, que en Fichte ha de tener *carácter originario* con respecto a contenido y forma, y en Kant, *presupuesto formal* de conocimiento judicativo.

Otro punto a considerar es que, por un lado, Kant considera esta unidad de apercepción como *sintética* y, por su parte, Fichte concibe la de Kant como analítica. Esta diferencia se debe a que, para Fichte, una unidad sintética no es la *última unidad*, pues el procedimiento sintético es, más que una unidad, una *unificación*, es decir, la forma mediante la cual dos elementos que se hallaban primeramente separados, puedan unirse bajo algo distinto de ellos (de ahí la expresión sintético). Si concebimos este procedimiento como un *instrumento* para buscar un punto de unidad absoluto,

entonces habría que considerarlo solo como un método cuya finalidad es la búsqueda de la *auténtica unidad*, originaria y absoluta. Navarro explica al respecto que: “*la síntesis, en su relación con la unidad, puede también entenderse como una función o un proceso, a cuyo término se haya la unidad, que estrictamente no es producto interno de la síntesis, sino que es descubierta por ella*”⁹⁵.

Esta unidad, descubierta y reconstruida por Kant y Fichte a través de sus respectivos sistemas filosóficos, de acuerdo con la explicación de Navarro, tiene dos aspectos: *el sintético* y *el analítico*. El primero se refiere a este procedimiento de enlace (síntesis) afirmando que la condición de síntesis depende del procedimiento que siga ésta. En este caso, se inicia de abajo (multiplicidad) hacia arriba (unidad), con un enfoque más bien “*gnoseológico*”, es decir, basar funciones y estructuras de conocimiento en un único punto. Tal unidad es sintética, pues la multiplicidad tiene a la base (para ser múltiple) una unidad, es decir, el conocimiento de lo múltiple dado a la conciencia es solo concebible como unificado. Así el conocimiento de lo múltiple sintetizado es dependiente, en el caso de Kant, y es deducido, en Fichte, a partir de la unidad. Navarro dice: “de abajo hacia arriba” ya que la multiplicidad (abajo) es entendida como conformando una unidad (arriba). Éste es justamente el método genético que utiliza tanto Fichte como Kant en estos párrafos, aunque para Fichte el principio en el que descansa la argumentación no es sintético sino analítico, ya veremos esto.

La segunda perspectiva es otra cara de la misma moneda, solo que vista “*ontológicamente*”, es decir, dicha perspectiva refiere a cómo aquellas estructuras múltiples se distinguen en esa unidad y pueden ser deducidas de ella. En esta dirección, “de arriba hacia abajo”, se prioriza primeramente la unidad (arriba) desde donde se distinguen múltiples estructuras (abajo) contenidas inicialmente allí y que mediante su análisis es posible obtener lo múltiple: por ello este enfoque es *analítico*. Mas tal como dije antes, *análisis* y *síntesis* son dos caras de la misma moneda:

*“Por otra parte, síntesis o unidad sintética presupone análisis o unidad analítica, en cuanto que los elementos —funciones o estructuras— por sintetizar han de tener una base interna para ello (y no pueden serlo al azar y por ciega necesidad o forzamiento externo), base que es punto pasivo y objetivo —analítico— de unidad: mientras que el punto activo y subjetivo —sintético— sería el principio de unificación, toda vez que la síntesis implica de modo necesario un elemento unificable y un principio unificante”*⁹⁶.

⁹⁵ El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant, p. 94.

⁹⁶ *Ibíd.*, 95.

Sin embargo, para Fichte, el Yo –punto de unidad absoluta- no es producto de alguna síntesis, es decir, no es algo que surja del proceso de unificación, ni tampoco a partir del análisis del contenido de este primer principio, sino que, el filósofo afirma, es una *Absoluta Tesis (principio tético)*. En el sistema de filosofía fichteano, el primer principio se establece mediante un proceso tético, es decir, de absoluta tesis, a partir de la posición absoluta de sí mismo (*principio de posición*, véase cap. 2i), o sea, la auto-posición del Yo por sí mismo, proceso que es descrito en la explicación de la *intuición intelectual* (cap. 2g). Los métodos analítico y sintético solo derivan de la constitución de la mencionada posición del mundo sensible e inteligible mediante el proceso tético. El primer principio no puede presuponer nada y, tanto el análisis presupone aquello que se va a analizar, como la síntesis presupone los elementos a enlazar, entonces Fichte postula que dicho primer principio no debe ser ni sintético ni analítico, sino tético.

2. K` : *esa referencia no ocurre con sólo que yo acompañe con conciencia cada representación, sino [que para ella se requiere] que yo añada una [representación] a la otra y que sea consciente de la síntesis de ellas.*

Queda pendiente un tema que he tratado en varias secciones, me refiero a la *intuición intelectual*. Vimos en el cap. 2g que Kant abiertamente rechazó esta idea, considerándola absurda, pero Fichte afirma que ella ya está de hecho en la *Filosofía Trascendental* de Kant, solo que éste no la llegó a entender de este modo. Recordemos que la intuición intelectual en Kant es rechazada porque significaría la creación de objetos por el solo hecho de pensarlos, cuestión que hasta para el mismo Fichte es absurda. La dificultad de Kant radica en que dicha intuición presupone entender algunos temas filosóficos de manera distinta, como el de afección, la cosa en sí y el de un principio absoluto e incondicionado, asuntos que fueron ya tratados en el capítulo 2. Pero ya asumidos dichos presupuestos, no es tan descabellado encontrar esta intuición intelectual también en la filosofía de Kant.

Recordemos que una de las condiciones para que se produzca la unidad sintético originaria de la apercepción, es decir, el principio mediante el cual todas las representaciones pueden estar enlazadas por una sola conciencia universal, sin importar su número, es que el agente de este enlace sea consciente de que todas las representaciones refieren, por un lado, cada una (individualmente) a él y, por otro, que el conjunto de todas ellas también refiera a dicho agente como el único sujeto de todas

ellas. De esta manera, un sujeto que piense A y B, es decir, representaciones distintas, observará que el contenido de cada representación variará según sea el caso. Pero si este sujeto llega a conocer reflexivamente su identidad, solo será por la conciencia de la combinación de A y B en un único sujeto, a saber, él mismo. Alguien podría decir que esa conciencia solo depende del contenido de las representaciones, de manera que sigue siendo intuición sensible (no intelectual). Sin embargo, lo cierto es que la percepción del enlace de todas las representaciones en la conciencia no es como la percepción habitual de objetos. De hecho, Kant afirma: “*el enlace (conjunctio) de un múltiple en general no puede nunca venir a nosotros por medio de los sentidos*”⁹⁷. Pero no porque no venga de nuestros sentidos significa que no tengamos percepción del enlace en absoluto; de hecho, ya vimos recién que la concepción de dicha conciencia es necesaria para la asunción de una *apercepción trascendental* y que esta conciencia no solo depende de considerar el solo contenido de cada una de las representaciones por separado, sino que de tener conciencia de la referencia de dicho contenido a la única conciencia, que es la mía; y la referencia a esta única conciencia debe ser entendida sin tener en cuenta dicho contenido, es decir, concebir el enlace de las representaciones con la conciencia no depende del contenido específico de cada una de ellas, a pesar de que todo ello sea producto de un solo proceso, sino de la forma misma del enlace. Lo dicho por el propio Kant en la cita de B 129 reafirma esta idea, pues el enlace no está dado por la intuición sensible. De manera que, la auto-adscripción de representaciones debe percibirse de algún modo y separada del contenido de las representaciones, de lo contrario no podríamos tener conocimiento alguno. La forma en la que percibimos este enlace originario no puede ser sensible, sino justamente *intelectual* (inteligible).

Recordemos que las características esenciales de la intuición intelectual son dos, a saber, ser intelectual y ser intuición (inmediata). Ya acordamos que dicho enlace es intelectual, pero ¿qué hay respecto al carácter inmediato de esta intuición? La respuesta aquí resulta más difícil, pues es necesario argumentar desde la filosofía de Fichte y separarse un poco de Kant. Bien podríamos argumentar que, aceptando que la percepción del enlace originario es un tipo de conocimiento intelectual, no por ello debemos aceptar todavía que es inmediato, pues precisamente el enlace depende de que haya primero una representación a enlazar dada a la conciencia, esto al menos a partir del análisis del parágrafo 16 de la *DTB, KrV*. La solución de Fichte es que sí podemos conocer este enlace originario sin referencia aún a aquello que enlaza, es decir, que podemos conocer aquello que está a la base de todo conocimiento, aunque no del modo en que conocemos objetos, sino como un *puro actuar*. Recordemos el inicio del

⁹⁷ *KrV*, B 129.

Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia Fichte dice: “Sin duda tú puedes pensar yo; y al pensarlo hallas interiormente tu conciencia de una determinada manera”⁹⁸. Recordemos que “pensar Yo” debe entenderse de dos maneras: una como el pensamiento de Yo sin más y otra, el producto obtenido por el pensar Yo recién señalado (para profundizar en esto véase el cap. 3). Al pensar Yo, se halla algo ahí, pero ese algo no es un objeto. También dijimos que esta propuesta de conocimiento interior es una experiencia individual que solo ha de encontrarse en dicha interioridad, pero con pretensiones universales. De esta manera, Fichte nos dice primero que exploremos nuestra interioridad y, en segundo lugar, a partir de esta experiencia, procedamos a analizar cómo esto ocurre: “mi misión con respecto a ti, lector inteligente, es la de hacer que te hagas propia e interiormente consciente de **cómo** procedes cuando piensas yo”⁹⁹. A partir de esta segunda perspectiva, según la cual se analiza cómo sucede el conocimiento del Yo, se descubre su *universalidad*, es decir, que aquella referencia al Yo es necesaria para todo conocimiento; nada será conocimiento estricto si no es por medio de su referencia a la conciencia. Pero dicha referencia no deberá entenderse sólo como una condición de posibilidad, sino también como el *origen* del conocimiento (contingente) de objetos, por lo tanto, dicho principio no dependerá del contenido dado, sino que, en tanto es originado primariamente por la conciencia, el contenido del principio tiene una *relación inmediata* con ella. Para entender mejor esto, debemos aceptar lo expuesto a lo largo de todo el capítulo 2, especialmente en la sección a, b, c y d. Si aceptamos esta explicación, entonces debemos asumir que sí es posible el conocimiento inmediato del Yo desde la filosofía de Fichte y que, en la misma filosofía de Kant, bajo estos presupuestos de Fichte, es posible entender a la unidad sintético originaria de la apercepción como un tipo de conocimiento intelectual y también inmediato, es decir, por medio de *intuición intelectual*.

3. F: Dices; por lo mismo, distingues necesariamente tu **Yo pensante** del **Yo pensado** en su pensar. Mas, para que puedas hacer esto, lo pensante ha de ser, a su vez, en aquel pensar, para poder ser objeto de la conciencia, **objeto de un pensar superior** a este último.

Fichte ve que en todo conocimiento está contenida la misma estructura fundamental, por

⁹⁸ Primera y segunda introducción a la Doctrina de la ciencia; *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia*, p. 109.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 110.

ejemplo: “Yo pienso una cosa”. Esta estructura está constituida por un sujeto –Yo pienso- y un objeto subordinado a este sujeto –una cosa-, donde el primero origina, deriva y fundamenta al segundo. Continuando con el ejemplo, pueden distinguirse aquí dos elementos: el “Yo pienso” (Yo pensante/sujeto) y “una cosa” (Yo pensado/ objeto), es decir, aquello que es pensado por este sujeto. Sin embargo, este proceso no termina aquí, pues es también posible asumir que tal “Yo pienso” puede ser, a su vez, “objeto de un pensar superior” y así hasta el infinito.

El punto que Fichte quiere destacar con esta estructura es que la relación pensante-pensado, primeramente no es realizada por el Yo pensante con respecto al Yo pensado, sino que el Yo pensado, solo después de un análisis de su relación con el sentimiento de necesidad, está fundamentado por dicho Yo pensante. También Fichte plantea que la estructura descrita necesita de un punto en el cual asentarse y sobre el cual fundar su necesidad, éste debe ser un principio incondicionado. Y dado que Fichte ataca fuerte y directamente la idea de cosa en sí (cap. 2c), su fundamento debe estar en la conciencia en cuanto se muestra que ella es condición de posibilidad de cualquier experiencia. De manera que –para Fichte- el proceso de síntesis no se explica por este “Yo pienso”, vale decir, aquello en lo que se enlazan las representaciones, el producto del enlace no es exactamente lo que produce esta síntesis, sino que dicha síntesis de lo múltiple tiene la forma de la *sujeto-objetividad* y solo mediante ésta lo múltiple se unifica. Este proceso es el método mediante el cual el filósofo se cerciora del origen de lo múltiple en la unidad de la conciencia, pero en realidad la unidad determina y origina aquello múltiple y no a la inversa. En el párrafo 16 de la *DTB*, Kant realiza el proceso inverso al de Fichte, pues busca en lo múltiple los presupuestos para convertirse en conocimiento en sentido estricto, pero –siguiendo el método de sujeto-objetividad de Fichte- lo que produce el enlace de lo múltiple no es el Yo pienso sino aquel *acto* por el cual se transforma este “Yo pienso” mediante la reflexión, es decir, aquello múltiple que se distingue del “Yo pienso” mediante su análisis. Lo que nos permite enlazar la multiplicidad en una unidad no es la unidad misma, sino un *principio enlazador* que permite la conexión entre unidad y multiplicidad, principio que permite reconducir a su origen aquello múltiple enlazado. Este principio debe contener tanto el tránsito entre los momentos opuestos a sintetizar –miembro intermediario- como el resultado de la operación sintetizadora que apunte a la unidad originaria.

Esta idea no es del todo original, pues ya en Kant encontramos una estructura similar. Recordemos que en el párrafo 19 de la *KrV*, Kant propone su *unidad objetiva* (como vimos en el cap.

1b), la cual, para conformar unidad categorial debe contener una estructura proposicional. Recordemos la afirmación 3K del cap. 1b de este ensayo: *Si algo ha de ser conocimiento propiamente tal -al menos en cuanto conocimiento teórico- ha de tener estructura judicativa, donde un sujeto y un predicado son enlazados por la cópula “es” en virtud de su referencia a la unidad necesaria.* Diríamos que dicha cópula representa una versión primigenia de lo que aquí llama Fichte *sentimiento de necesidad*, pues dicha cópula representa el vínculo que hace posible el enlace de la multiplicidad sensible conforme a categorías, tal como aquí este sentimiento es el que permite el enlace del Yo pensando (sujeto) y la explicación de su origen del Yo pensante (objeto) mediante el pensado. La forma del conocimiento aquí depende de una estructura judicativa, que se compone de dos representaciones, un sujeto y un objeto, cuyo enlace está constituido por la cópula “es”. Solo mediante este enlace –“es”-, dichas representaciones refieren a la *unidad originaria*, tal como mediante el sentimiento de necesidad sujeto y objeto refieren al principio incondicionado. Solo mediante esta estructura podemos tener conocimiento genuino, tanto en Kant como en Fichte.

Sin embargo, tal principio, por sí mismo no contiene al principio incondicionado, sino que en él se sustenta. Considerando la sola estructura de sujeto-objeto no podremos fundar la necesidad del tránsito por no contar con un fundamento sólido. El que una vez fue sujeto puede convertirse en objeto de un nuevo sujeto superior y así esta relación de elementos nunca acabará. Por este motivo, Fichte presenta como necesaria la unidad absoluta en la cual se reúna todo lo contingente. Por lo menos en el caso de la unidad originaria fichteana, sujeto y objeto tendrán que ser una sola cosa (sujeto-sujeto), en la que nada producirá tal principio, sino que ella será productora de sí misma y génesis de “síntesis sujeto-objetivizadora”.

- Resumen de las conclusiones más importantes de este ensayo.

1. La filosofía de Fichte es la fiel heredera de la de Kant, en tanto asume todos los presupuestos de su *Filosofía Trascendental*, solo que con las consideraciones expuestas en el capítulo 2. Por lo demás, Fichte cree concuerda con todos los temas desarrollados por Kant, lo que se aprecia en la comparación realizada en el capítulo 5, pues la estructura de ambos párrafos comparados es muy similar, pero tanto las conclusiones finales como la dirección de la forma de proceder es distinta.

2. Las dos argumentaciones esgrimidas, tanto por Kant como por Fichte en los respectivos párrafos analizados, tienen por objetivo explicar el conocimiento en sentido estricto de lo múltiple contingente únicamente en tanto debe ser entendido a partir de la unidad de la conciencia. En el caso de Kant, su unidad es *condición de posibilidad fundamental* del conocimiento y en Fichte, *origen* de éste.

3. De manera que la dirección en la que se sustenta la fundamentación es distinta, pues en un caso, Kant **no** subordina lo múltiple sensible a la unidad de la conciencia, en la medida en que lo múltiple es dado; entonces la unidad de la conciencia y la experiencia sensible están al mismo nivel, uno depende del otro. En el otro caso, Fichte, en cuanto desecha la idea de cosa en sí, subordina (aunque no en todos los aspectos) lo múltiple confrontado a la conciencia a la conciencia misma, ya que en ella está su origen (*método genético*).

4. Para Fichte, la modalidad de *acompañamiento* kantiana debe reemplazarse por la de *necesidad* y no solamente por la *posibilidad*.

5. En ambos autores el conocimiento depende de la relación sujeto-objeto, pero en Fichte no estriba tanto en la acción del sujeto sobre el objeto, sino en aquella necesidad que demuestra tener el objeto, la cual indica la procedencia respecto al principio incondicionado y solo a partir de ésta se relaciona con el sujeto.

6. Dicho modelo de sujeto-objetividad exige un principio absolutamente incondicionado, dicho

principio debe ser –según Fichte- *tético*, no *sintético*.

7. La *intuición intelectual* ya está presente en la filosofía de Kant, aunque a la sombra de lo que Fichte entiende por este concepto y considerando algunos presupuestos de su sistema.

8. Para ambos el punto de unidad más alto se encuentra en la *autoconciencia*, pero en uno (Kant) solo cómo *condición necesaria* del conocimiento y en otro (Fichte) *condición suficiente* de éste.

• Bibliografía.

- Apecepción y analiticidad en la deducción B, Henry E. Allison, en Dulce María Granja (coord.), Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión, Editorial Anthropos, 1994, pp. 45-67.
- Crítica de la razón pura (KrV), Immanuel Kant, traducción de Mario Caimi, Fondo de cultura económica, Mexico D.F., 2009.
- Conciencia y Absoluto en Fichte, Juan Cruz Cruz, servicio de publicaciones, Pamplona, 1994
- El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant, Bernabé Navarro, Fondo de cultura económica, Mexico D.F., 1975.
- El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa, Henry E. Allison, traducción de Dulce María Granja Castro, Editorial Anthropos, Barcelona, 1992.
- Fundamento de toda Doctrina de la Ciencia de 1794, J. G Fichte, traducción de Juan Cruz Cruz, Pamplona, 2005.
- Fichte, Heinz Heimsoeth, traducción de Manuel G. Morente, Revista de occidente, Madrid, 1931.
- Immanuel Kant, Otfried Höffe, traducción de DIORKI, Editorial Herder, Barcelona, 1986.
- La filosofía del Idealismo alemán, Nicolai Hartmann, traducción de Hernán Zucchi, V.1, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1960.
- La filosofía del idealismo alemán, José Luis Villacañas, Editorial Síntesis, Madrid, 2001.
- La estructura de la prueba en la deducción trascendental de Kant, Dieter Henrich, en Dulce María Granja (coord.), Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión, Editorial Anthropos, Barcelona, 1994, pp. 23-44.
- La primera mitad de la Deducción trascendental en la crítica de la razón pura (B) de Kant, Hirataka Nakano, Ideas y Valores, Vol. 57, Num, 137, Bogotá, agosto, 2008 (pp. 93-111).
- Leer a Fichte, Günter Zöller, traducción de Gabriel Rivero, Editorial Herder, Barcelona, 2015.
- Los límites del sentido: Ensayo sobre la crítica de la razón pura de Kant, P.F. Strawson, traducción de Carlos Thiebaut, Revista de Occidente, Madrid, 1975.
- Primera y Segunda introducción de la Doctrina de la ciencia; Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia, J.G. Fichte, traducción de José María Quintana Cabañas, Tecnos, Madrid, 1997.

- Sammtliche Werke (obras completas), J.G. Fichte, editadas por I.H. Fichte, 8 tomos, Berlin, 1845-6.