

**SENTIMIENTO DE SÍ Y GÉNESIS DE LA  
OBJETIVIDAD: EL TRÁNSITO DEL  
SENTIMIENTO A LA INTUICIÓN EN LOS  
APARTADOS § 6 (FINAL) Y § 7 DE LA DOCTRINA  
DE LA CIENCIA *NOVA METHODO***

**THE FEELING OF ONESELF AND THE GENESIS  
OF OBJECTIVITY: THE TRANSITION FROM  
FEELING TO INTUITION IN SECTIONS § 6 (END)  
AND § 7 OF THE DOCTRINE OF SCIENCE *NOVA  
METHODO***

*Ramón Coletas Caubet*

El presente artículo<sup>1</sup> se divide en tres partes. En la primera parte se encuentra el comentario crítico del § 7 de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, en el que presentamos nuestra reconstrucción de la argumentación que en éste se desarrolla, destacamos sus tesis más relevantes y discutimos cuáles son sus puntos fuertes y sus puntos débiles según nuestra interpretación. A continuación, localizamos el conjunto de referencias al *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (1794) que se encuentran al final del § 6, en el lugar del desarrollo teórico que les corresponde en esa primera exposición de la Doctrina de la Ciencia. Finalmente, en un último apartado de conclusiones, reseñamos las principales aportaciones de los textos comentados al debate filosófico, como por ejemplo la cuestión del origen de la conciencia de objetividad, cuyo tratamiento comparamos brevemente con dos conocidas teorías alternativas de la historia de la filosofía.

---

<sup>1</sup> Mi agradecimiento a los miembros de la Red Ibérica de Estudios Fichteanos por sus observaciones, y en especial a los profesores Mariano Gaudio, Edgar Maragat, Marta Nebot, Jacinto Rivera de Rosales y Salvi Turró, cuyas eruditas sugerencias me han permitido introducir mejoras en la versión definitiva.

## Estructura de la argumentación desarrollada en el §7.

El texto empieza con el postulado de la tarea a realizar, en línea con el método expositivo que regula la forma de trabajar de toda la obra. Se recuerda la tarea principal de la Doctrina de la Ciencia, la explicación de la posibilidad de la conciencia humana desde sus fundamentos. En el presente momento del desarrollo de esta investigación, se establece que para llevar a cabo esta tarea general debe resolverse previamente una tarea más específica: la deducción de la conciencia de la actividad libre, pues esta actividad condiciona toda conciencia.

«La cuestión principal es cómo el Yo, dado que toda su conciencia es conciencia de actividad libre, puede ser consciente de su actividad libre.»<sup>2</sup>

La *conciencia* de la actividad libre consiste en la representación de esta actividad por parte del sujeto en el concepto de un fin; de este modo el sujeto sabe de ella y se la puede atribuir; podemos decir entonces que el sujeto sabe lo que hace y sabe que es responsable de ello, descubre en sí mismo una actividad libremente emprendida por él.

«Sabemos que el Yo, antes de todo, debe proyectarse un concepto de su actividad, un concepto de fin; es preciso que le sea dado algo múltiple para la elección mediante libertad; esto múltiple le es dado en el sentimiento. Nosotros habíamos respondido así a la parte material de la cuestión, es decir, habíamos dado al yo una materia a partir de la cual proyecta su concepto. Pero aún no ha sido contestada la parte formal de la cuestión: ¿Cómo el Yo compone el concepto de fin a partir de lo múltiple del sentimiento?»<sup>3</sup>

Esta equiparación entre concepto de un fin y conciencia de una actividad libre, que Fichte no justifica, puede hallar su explicación en el hecho de que un concepto de un fin, o sea, el concepto de lo que el sujeto decide realizar, no es más que la fijación de la voluntad del sujeto en una actividad concreta, libremente escogida por él entre otras posibles. Entendido de esta forma, el concepto de fin es ciertamente la representación de una actividad libre.

---

<sup>2</sup>WLnM-K, GA IV/3, 384.

<sup>3</sup>WLnM-K, GA IV/3, 384.

Veremos a continuación que la posibilidad de tal conciencia presupone *a priori*, y en este sentido de forma universal y necesaria, los contenidos de conciencia más básicos del sentimiento y la intuición, o sea, que sentimiento e intuición se hallan entre las condiciones necesarias del proceso de elaboración de un concepto de fin, y sin ellos tal proceso sería imposible. La materialidad del sentimiento ha sido deducida transcendentamente en el capítulo anterior. Ahora es cuestión de deducir el sentimiento en su formalidad, es decir, la forma en la que se relacionan los sentimientos para la formación del concepto de fin, y debe explicarse para ello el tránsito del sentimiento a la intuición. La tarea planteada de comprensión de la génesis de la conciencia de la actividad libre se completará, pues, cuando se pueda mostrar el encaje de estos elementos originarios en el proceso genético continuo que lleva del sentimiento a la intuición, y finalmente de la intuición al concepto. En este capítulo Fichte se ocupa del tránsito del sentimiento a la intuición, y para ello investiga las siguientes cuestiones: a) la posibilidad de la síntesis o composición de los sentimientos para formar una intuición; b) la génesis de la objetividad, característica que comparten la intuición y el concepto. Se trata de ver cómo el Yo llega a saber de lo que no es él, de lo opuesto a él u objeto, tanto del objeto empírico como del objeto posible o ideal, que es el que se representa en el concepto de un fin. Fichte ofrece en este apartado la explicación del origen de esta forma compleja de conciencia. Junto a este momento temáticamente inaugural, Fichte completa la teoría del sentimiento iniciada en el capítulo anterior al introducir, por un lado, el sentimiento que tiene el Yo de sí mismo y, por otro, los sentimientos del límite de su actividad y de su esfuerzo por superar tal límite. Trataremos, pues, de reconstruir la argumentación de Fichte alrededor de estos ejes vertebradores.

Como hemos establecido desde un principio, se trata de esclarecer las condiciones de posibilidad de la producción del concepto de un fin. En primer lugar, razona Fichte, un concepto es una representación sintética, resultado de una composición. Si pensamos esta afirmación a partir de la definición habitual de concepto que encontramos en el pensamiento moderno, hay que aceptar que todo concepto está formado por un conjunto de notas o predicados que lo identifican y diferencian del resto de conceptos, notas que a su vez pueden dividirse en otras. Fichte defiende con acierto que tal proceso de resolución analítica del concepto debe detenerse en algún punto, en unos elementos básicos a su vez indivisibles. Los miembros de esta composición, razona Fichte, no pueden dividirse *ad infinitum*, pues eso requeriría una actividad infinita que no puede atribuirse a la conciencia humana esencialmente finita. En segundo lugar, la acción se

encuentra siempre inmersa en el contexto de una situación dada ante la cual el Yo puede plantearse diversas opciones, y esto supone la existencia real de una diversidad sensible que sintetiza el concepto de fin. Para satisfacer ambas condiciones implícitas en el concepto de fin resulta necesario aceptar la existencia de una diversidad de elementos simples efectivamente existentes para el Yo, con los que éste compone el concepto de fin. Estos elementos básicos son los sentimientos, que Fichte ha introducido sistemáticamente en el capítulo anterior. En el presente apartado se ocupa de su aspecto formal, aspecto que los relaciona con la intuición como primera forma de orden o síntesis de los sentimientos.

Fichte lleva el análisis de la posibilidad de la elaboración del concepto de un fin a su nivel más profundo de fundamentación. La doctrina de la ciencia debe elevar a conciencia las condiciones últimas que permiten la comprensión de la posibilidad de cualquier hecho de la conciencia, y estas condiciones se encuentran en el principio del Yo. Introduce para ello las actividades ideal y real, actividades constituyentes del Yo. Fichte define la característica esencial de la noción de actividad ideal del siguiente modo:

«Lo proyectado y a proyectar para la autodeterminación es un concepto; es por tanto objeto de la actividad ideal o actividad intuyente. Ahora bien, el carácter de la actividad ideal es que le sea dado un ser exterior a ella presente independientemente de ella, y por ello se diferencia del sentimiento, en el que lo real y lo ideal son uno».<sup>4</sup>

Un concepto de fin es ante todo concepto, y la actividad del Yo que permite la elaboración de conceptos es la actividad ideal. En efecto, un concepto es una forma de conciencia o reflexión, no una modificación real del mundo como la que produce la actividad real —aunque el concepto de fin sea la condición para la causalidad de un agente libre—, y pertenece con ello a la inteligencia, no a la actividad práctica. La actividad de producción de un concepto satisface plenamente la definición de actividad ideal expuesta en este fragmento, pues un concepto de fin supone la existencia independiente de un objeto, aquel que debe ser resultado de la actividad libre y que el concepto fija como objetivo a realizar entre las diversas posibilidades para la acción. Al tratarse de un concepto de fin, este objeto no exis-

---

<sup>4</sup>WLnM-K, GA IV/3, 384-385.

te aún de forma efectiva, simplemente puede y debe existir. Incluso si retiramos estas notas modales características de la finalidad, todavía nos queda un objeto representado por el concepto sin más.

En el sentimiento, por otro lado, ambas actividades ideal y real coinciden completamente. Esto significa que el sentimiento es una forma de representación puramente subjetiva, pues pertenece al Yo y el Yo no se representa en él nada fuera de sí mismo; en este sentido es ideal. El sentimiento es un estado del Yo, algo meramente subjetivo. Además, el Yo es consciente de que él no lo ha producido arbitrariamente, pues siente en él un límite a su actividad, y en este sentido es real: el Yo inevitablemente siente lo que siente y no otra cosa, y ese sentimiento tiene una realidad inmediatamente sentida por él. El sentimiento se distingue de una conciencia en la que sí se dé la separación de ambas actividades, como la que encontramos en el propio concepto de fin.

En el concepto de fin, el Yo es consciente de que el fin es suyo, elaborado por él y para él, pero también es consciente de que el fin tiene como objeto algo independiente del mero concepto pensado, algo que no existe en el momento de la elaboración del concepto, que no es aún real, pero cuya existencia será su resultado posible. Podemos añadir que supone por ello la existencia de una alteridad a la que se dirige el concepto de fin para conseguir ese resultado, alteridad que deberá ser también deducida. La conciencia del sentimiento, en cambio, aparece y se agota con la existencia efectiva del propio sentimiento, el saber y la existencia de lo sabido coinciden, de modo que ambas, la actividad ideal y la actividad real, la conciencia y su objeto, se dan a la vez. La explicación del tránsito del sentimiento (algo meramente subjetivo) a la intuición (de un objeto) debe dar cuenta de esta escisión originaria entre sujeto y objeto, aspecto distintivo que comparten la intuición y el concepto como formas de reflexión de la inteligencia, de modo que descubrimos que Fichte en este capítulo introduce la cuestión epistemológica fundamental de la génesis de la conciencia de objeto o de objetividad.

«Nosotros hemos de deducir aquí la objetividad propiamente dicha».<sup>5</sup>

El objeto resultante de la realización del concepto de fin no existe en el momento de la elaboración del concepto, pero el concepto lo representa. Esto implica que

---

<sup>5</sup> WLnm-K, GA IV/3, 385.

el estado mental efectivo (el concepto de fin) y aquello a lo que se refiere o representa (el objeto a realizar) son distintos, por lo que se introduce una separación entre lo subjetivo y lo objetivo. El texto recuerda que fue Reinhold quien estableció esta división entre sujeto y objeto como hecho incuestionable que está a la base de cualquier forma de representación.

«Según Reinhold, en la conciencia se presentan SUJETO, OBJETO y representación. La última sólo se presenta en la conciencia cuando se REFLEXIONA de nuevo. Sujeto y objeto son entonces distintos; tanto de manera real como imaginaria, el objeto del pensamiento es distinguido del sujeto del pensamiento. Este concepto general de objeto debe observarse aquí».<sup>6</sup>

En este fragmento hace referencia Fichte al célebre *principio de la conciencia* de Reinhold, que expresa el hecho del carácter bipolar de la conciencia, válido universalmente en toda representación de un objeto. En la obra de Reinhold *Sobre el fundamento del saber filosófico* encontramos la siguiente formulación de este principio:

«No es por medio de ningún razonamiento, sino de la simple reflexión sobre el hecho de la conciencia, es decir, por acuerdo sobre lo que interviene en la conciencia, que sabemos: que la representación es diferenciada del sujeto y del objeto por el sujeto y relacionada con ambos.»<sup>7</sup>

En la filosofía de Reinhold, el *principio de la conciencia* significa que en toda representación de un objeto, el sujeto diferencia de sí mismo y del objeto esa representación mental, y la refiere a ambos. Por medio de la representación somos conscientes del objeto, o sea, el sujeto relaciona la representación con su objeto, pues la representación describe mentalmente el objeto y sus propiedades. A la vez, el sujeto diferencia la representación del objeto representado, porque representación y objeto son dos entidades distintas: la representación es el conocimiento que tiene el sujeto del objeto, o sea, es una entidad puramente mental, y el objeto es aquello conocido, que puede ser un objeto físico. Por otro lado, el sujeto también relaciona la repre-

<sup>6</sup> WLnM-K, GA IV/3, 385.

<sup>7</sup> C.L. Reinhold, *Über das Fundament des philosophischen Wissen* (1791), reimpresión fotomecánica a cargo de Wolfgang H. Schrader. (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978, p. 78). No hay una traducción al español de esta obra. Traducción del alemán del fragmento citado por el autor del comentario.

sentación consigo mismo, en el sentido de que es él quien produce esa representación en su pensamiento. Ahora bien, también se distingue de ella como la causa se distingue del efecto. Además, el sujeto tiene muchas representaciones y aunque ellas cambien, el sujeto sigue siendo el mismo. Evidentemente, el principio de Reinhold establece la división entre sujeto y objeto como hecho básico de la conciencia (*Tatsache*), y por ello no deducible, pues se trata del principio a partir del cual tiene sentido toda demostración. Entiende Reinhold que toda reflexión encuentra este hecho al reflexionar sobre cualquier representación o forma de conciencia. Para Fichte, sin embargo, no se trata de una reflexión originaria sino de una reflexión segunda, que presupone la existencia de una actividad originaria que explique el origen de los elementos subjetivo y objetivo, su escisión, y las actividades de relación y diferenciación de la representación con ambos; una actividad más fundamental no elevada a conciencia en el pensamiento de Reinhold, pues éste no ha llegado en su explicación al auténtico principio genético de demostración que es el Yo.

Por lo tanto, para Fichte es necesaria una explicación genética del carácter bipolar de la conciencia: ¿cómo se produce tal atribución de lo subjetivo a lo objetivo? ¿Cómo puede explicarse que siendo la materia de la intuición (la diversidad de sentimientos) únicamente subjetiva, al entrar a formar parte de la intuición pueda representar algo distinto de sí, o sea, algo objetivo? Fichte describe así en unos términos precisos y con elegante simplicidad la cuestión fundamental a resolver: la deducción trascendental de la conciencia de objetividad.

«La materia a partir de la cual lo idealmente activo compone su concepto debe ser lo múltiple del sentimiento. Pero el sentimiento no es objetivo, sino algo meramente subjetivo; no es nada concebido. Sentir y concebir son opuestos el uno al otro. Lo que en el sentimiento es *uno* tiene que ser separado en el concepto o en la intuición. Nuestra tarea consiste ahora en explicar cómo lo que es cosa del sentimiento puede ser objeto de una intuición o del concepto.

(Esta cuestión es muy importante, pues nos permite llegar al objeto propiamente dicho, al NoYo, y describir la forma y manera en la que el NoYo es proyectado [*entworfen*]).»<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> WLnm-K, GA IV/3, 385.

El sentimiento es subjetivo, tal como se ha visto, pero de algún modo debe poderse referir o atribuir a un objeto.

«El sentimiento no es objeto inmediato de la intuición; tampoco puede ser renovado arbitrariamente como la representación de un objeto: un sentimiento no es una cosa, no es algo a construir que puede describirse, es un estado; no es nada sustancial sino un ACCIDENTE de una sustancia. Pero el sentimiento parece estar íntimamente ligado al objeto, [386] no puede ser sentido sin referirlo a un objeto; esto tiene que tener un fundamento y nosotros investigaremos la conexión entre sentimiento y objeto.»<sup>9</sup>

Así por ejemplo, el sentimiento de dulce experimentado en la mente del sujeto pasa a ser la propiedad de una sustancia, al predicar de ella que es dulce (en el ejemplo de un terrón de azúcar). De este modo se intuye empíricamente el objeto con tal o cual propiedad: ¿Cómo es posible esta exteriorización del Yo, esta transferencia de un estado subjetivo a una propiedad objetiva? ¿Cómo es posible en el sujeto la conciencia de la objetividad? En la presente indagación, la pregunta puede formularse: ¿Cómo se produce el tránsito de lo sentido internamente a lo intuido externamente, de sentimiento a intuición? La deducción transcendental exige llevar la cuestión nuevamente a las actividades básicas que el filósofo descubre en el Yo.

«En el punto en el que estamos, yo soy limitado, es decir, no es posible ninguna exteriorización de mi actividad; con esta limitación está vinculado inmediatamente el sentimiento. ¿Qué es limitado ahora? Yo soy meramente limitado en la medida en que me dirijo a la actividad real; por tanto, limitada es sólo la actividad real, no la ideal; si debiera seguirse algo más, esto tendría que suceder mediante la actividad ideal.»<sup>10</sup>

Para comprender la posibilidad del tránsito del sentimiento a la intuición hay que suponer que al producirse efectivamente un sentimiento, la actividad real está limitada, pero la ideal no. Esta afirmación es importante y podemos justificarla del siguiente modo: Tal como hemos visto, en el sentimiento se constata un estado del Yo determinado e inmodificable de forma arbitraria. Si analiza-

---

<sup>9</sup> WLnM-K, GA IV/3, 385-386.

<sup>10</sup> WLnM-K, GA IV/3, 386.



mos las características del sentimiento, encontramos que no es producto de ninguna composición, y por lo tanto no puede modificarse arbitrariamente por medio de nuestra imaginación, como ocurre con cualquier complejo intuible sensiblemente. El Yo se siente *pasivo* en el sentimiento. Cada sentimiento es uno, cualitativamente simple, por ello también indescriptible, pues todo discurso es una composición o síntesis de una serie de notas que predicamos de un sujeto. Esto resulta indiscutible, pues un sentimiento no puede explicarse discursivamente por medio del lenguaje a otro sujeto: éste debe experimentarlo por sí mismo. Tampoco podemos imaginarnos un sentimiento nunca experimentado con anterioridad. El sentimiento se impone al Yo en su vivencia. En el ejemplo, el Yo se siente obligado a sentir en sí mismo la dulzura, es decir, a tener precisamente esa cualidad en sí mismo.

Ahora bien, sabemos que el Yo consiste originariamente en un impulso a la autoactividad libre, es decir, el Yo debe ponerse completamente en cada uno de sus actos, pues el Yo es originariamente actividad, no pasividad. Este impulso o bien puede efectuarse y tener éxito, o bien es un impulso que encuentra resistencia (como en el caso de la tendencia hacia el objeto, en el que algo obstaculiza la actividad real del Yo). Es en este último caso cuando se produce la escisión entre sujeto y objeto. Aquello sentido en el sentimiento se descubre así como un límite de la actividad real del Yo, lo que constituye el hecho incuestionable de la finitud inherente a la conciencia del ser humano. El Yo no lo puede todo, es finito. Este saber de la limitación se produce por oposición a la conciencia de libertad que tiene la actividad ideal, su libertad de reflexionar en lo que quiera y cuando quiera; la actividad ideal es, justo por su idealidad, ilimitada. En la intuición del objeto, la actividad ideal traslada el sentimiento al exterior, o sea, producirá el tránsito del sentimiento a la intuición. No hay más razón para ello, pues la actividad ideal del Yo es absoluta y no tiene más fundamento que ella misma:

«La inteligencia se dirige a algo independiente de ella; ella debe exteriorizarse ¿Cómo y desde qué fundamento? Desde ninguno, pues ella es actividad absoluta del Yo; ella tiene que exteriorizarse tan pronto tiene lugar la condición de su posibilidad, y éste es el caso cuando la actividad real es obstaculizada.»<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> WLnM-K, GA IV/3, 386.

Para que el Yo pueda llegar a ser consciente de la actividad ideal como actividad libremente emprendida por él, debe de algún modo saber que es el autor de la misma, o sea, debe poderse atribuir esa actividad en tanto que actividad libre.

«El carácter de la libertad sólo puede corresponder a la actividad ideal [387] en la medida en que el Yo se atribuye esta actividad. Esto sucede por oposición a un estado no libre – al del sentimiento.»<sup>12</sup>

Conciencia de libertad en la actividad ideal y conciencia del sentimiento como negación de esa libertad se implican mutuamente. Encontrar el elemento común que permite al Yo su comparación da la clave a Fichte para construir el puente en la necesaria relación entre sentimiento e intuición. Por lo tanto, antes de abordar la cuestión de la génesis de la conciencia de objetividad en la intuición, debe solucionarse una tarea previa: ¿cómo se pueden relacionar sentimiento e intuición, cómo la diversidad de sentimientos puede componerse para formar una intuición? El tránsito del sentimiento a la intuición no puede ser inmediato. Si sentimiento e intuición tienen las características opuestas de la pasividad y la actividad, de la subjetividad y de la objetividad, cabe preguntarse por el fundamento de su relación, pues sentimiento e intuición se encuentran en el mismo proceso que debe llevarnos a la elaboración del concepto de fin. Los sentimientos forman parte de la intuición, son su materia (*Stoff*), pero ¿cómo llegan a serlo? Ciertamente, sigue Fichte, la intuición refiere a una objetividad pero también pertenece al Yo, pues es el Yo quien intuye el objeto en la intuición. Esta pertenencia o autoadscripción de la intuición por parte del Yo es a su vez inmediata, es decir, un acto simple. Es imposible describir en qué consiste la conciencia que hace decir al Yo que la intuición es suya, una de sus acciones: el Yo sabe inmediatamente que intuye. Cada uno debe experimentarla cuando intuye. Esta característica de la simplicidad revela que esta conciencia de la autoadscripción de la intuición tiene el carácter de un sentimiento: el Yo siente que la intuición es suya, como en general siente sus pensamientos como suyos. En general, cada uno de los contenidos de la mente debe haber sido puesto simplemente por el Yo para sí mismo, por lo que en ellos el Yo se pone a sí mismo sin más, o sea, sin presuponer alguna forma de construcción o síntesis. Este sentimiento

---

<sup>12</sup> WLnM-K, GA IV/3, 386-387.

de sí mismo es el elemento mediador entre el sentimiento y la intuición, y acompaña cualquier acción ideal del Yo, incluida la intuición; el yo *se* siente realmente limitado en el sentimiento e idealmente activo en la intuición, y se adscribe ambas cosas. Así, el Yo puede relacionar sentimiento e intuición por medio del sentimiento de su identidad en ellos. Este sentimiento de identidad es aquello idéntico en la diferencia de sentimiento e intuición que permite su comparación y relación mutua. De este modo puede entenderse cómo los diversos sentimientos pueden relacionarse entre sí en la intuición de un objeto. Los sentimientos son variaciones de la identidad subyacente del Yo, que éste puede comparar y diferenciar en tanto variaciones de sí mismo, y por tanto los puede componer sintéticamente en la intuición, a su vez sentida como suya. El conjunto de sentimientos posibles para el Yo forman así un sistema cerrado cuyo elemento común es la propia identidad del Yo en todos ellos. A este sistema lo llama Fichte «el sistema de la sensibilidad».

Con esta explicación del sentimiento de sí como condición de toda autoadcripción de contenidos mentales por parte del Yo que fundamenta la posibilidad de toda composición o síntesis, Fichte afirma haber llegado más lejos en la fundamentación de la conciencia de lo que consigue Kant con su principio de la apercepción transcendental.

«¿Por qué, podría preguntarse, mis pensamientos, mis intuiciones, etc. no me aparecen como movimiento de algo extraño fuera de mí? ¿Por qué me aparecen como mías? Esta pregunta es importante. (La síntesis kantiana de la APERCEPCIÓN pura no se eleva hasta ella)».<sup>13</sup>

El principio kantiano de la apercepción rige el tránsito de la intuición al concepto en el apartado de la *Crítica de la Razón Pura* dedicado a la deducción de las categorías. El principio de la apercepción es el principio supremo del uso del entendimiento, la facultad de los conceptos. Para que los conceptos, como reglas generales de síntesis del pensamiento, puedan aplicarse a la intuición, en la que se encuentra ordenada temporalmente la multiplicidad sensible, el pensamiento debe poder acompañar a la intuición – lo que será posible gracias a los esquemas de la imaginación, facultad mediadora entre ambos. De este modo el Yo puede

---

<sup>13</sup> WLn-K, GA IV/3, 387.

llegar a ser consciente de la intuición por medio del pensamiento (se hace un concepto de lo intuido), conciencia que el principio hace depender de la propia posibilidad de autoadscripción de representaciones por parte del Yo:

«El *yo pienso* tiene que poder acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí. La representación que puede darse con anterioridad a todo pensar recibe el nombre de *intuición*. Toda diversidad de la intuición guarda, pues, una necesaria relación con el *Yo pienso* en el mismo sujeto en el que se halla tal diversidad. [...] En efecto, las diferentes representaciones dadas en una intuición no llegarían a formar conjuntamente *mis* representaciones si no pertenecieran todas a una sola autoconciencia. Es decir, como representaciones mías (aunque no tenga conciencia de ellas en calidad de tales) deben conformarse forzosamente a la condición que les *permite* hallarse juntas en una autoconciencia general, porque, de lo contrario, no me pertenecerían completamente. De esta conexión originaria pueden extraerse muchas consecuencias.»<sup>14</sup>

El principio de la apercepción exige, pues, la posibilidad de autoadscripción de las representaciones, e implícitamente presupone que hay representaciones anteriores al pensamiento que deben poder elevarse a conciencia en la forma del pensamiento. Exige la autoadscripción, pero no la explica. Y con ello el principio kantiano de la apercepción tampoco puede explicar cómo la diversidad de sensaciones llega a formar parte de la intuición, es decir, cómo siendo para Kant las sensaciones elementos ajenos al Yo, elementos que le son simplemente dados, llegan a convertirse en modificaciones de su intuición espaciotemporal y de este modo pasan a formar parte de su subjetividad. La oposición entre sensación e intuición aparece como irresoluble en el marco teórico kantiano, precisamente por la ausencia de un análisis detallado de la naturaleza de la autoadscripción como el que desarrolla Fichte en este texto.

Resuelta la cuestión de la posibilidad de la relación en la conciencia entre sentimiento e intuición, Fichte llega a una importante conclusión en este apar-

---

<sup>14</sup> Immanuel Kant, *KrV*, & 16, B 131 ss. (v.c., Pedro Ribas., p. 153 ss.).

tado, pues ahora puede afirmar un enlace deductivo entre sentimiento e intuición en la unidad del proceso de génesis de la conciencia:

«Ninguna intuición sin sentimiento y ningún sentimiento sin intuición. Ambos estarían sintéticamente unidos y serían determinables recíprocamente el uno por el otro. La intuición no es nada a no ser que le sea opuesto un sentimiento. El paso del sentimiento a la intuición es el siguiente: tan pronto como la actividad ideal puede exteriorizarse, se exterioriza, y tan pronto como existe un sentimiento, ella puede exteriorizarse y, por tanto, se exterioriza.»<sup>15</sup>

Sentimiento e intuición se implican mutuamente en su oposición (como límite y libertad del Yo y como limitación real y actividad ideal), oposición que es una condición necesaria de la conciencia, de modo que la intuición sólo aparece cuando aparece el sentimiento, y viceversa siempre que hay un sentimiento debe seguirse una intuición. En términos de las actividades del Yo: la actividad ideal sólo se muestra por sí misma cuando algo detiene la actividad real, y en la obstaculización de la actividad real siempre se produce la escisión de la actividad ideal, que permite la reflexión sobre este hecho.

Es el momento de resolver precisamente esta cuestión clave para entender el tránsito del sentimiento a la intuición, la cuestión de la objetividad de la intuición: ¿por qué el Yo se exterioriza en una objetividad, es decir, por qué en la intuición la actividad ideal se escinde de la real y refiere a un objeto? Un límite en la actividad real significa que parte de la actividad del Yo se suprime. Ahora bien, podemos razonar que es imposible que tal supresión consista en una completa aniquilación de la actividad del Yo, pues el Yo es lo simplemente real, una totalidad subjetivo-objetiva que sabe (actividad ideal) inmediatamente de su realidad (actividad real). Por lógica, podríamos decir que parmenídea, si una parte de la actividad real se ve suprimida, no puede desaparecer sin más. En realidad, lo que sucede es que esa parte de actividad deja de saberse como actividad del Yo, y la actividad ideal que necesariamente debe acompañarla como saber de sí mismo según la definición del Yo se convierte, de este modo, en saber de algo distinto del Yo. Esto es así porque el Yo sabe de la limitación de su actividad, pero

---

<sup>15</sup> WLnM-K, GA IV/3, 387.

no puede atribuirse la limitación de la actividad como tal pues él es lo activo por antonomasia; la limitación simplemente se la encuentra efectivamente en el sentimiento, en el que se siente pasivo. Al sentirse pasivo, busca espontáneamente el origen de esa pasividad fuera de sí – en terminología fichteana, el Yo *pone* ese origen externo, y con ello se opone el No-Yo. En ese momento la actividad ideal se escinde de la real y va más allá de la limitación del Yo, para representar aquello que detiene la actividad real del Yo cuya limitación éste siente. El Yo real que examina el filósofo desconoce este acto por el que él se opone un objeto o No-Yo y en el que transfiere idealmente al No-Yo la actividad suprimida. De este modo surge por primera vez la conciencia de una alteridad opuesta al Yo.

«En la intuición yo no soy lo intuido, yo no soy el objeto sino el sujeto de la intuición. El intuir, en oposición con el sentimiento, [es] actividad. Con el intuir está vinculado un sentimiento de sí [*Selbstgefühl*]. En el intuir yo me siento como activo; ¿cuál es ahora el objeto? No otro que el sentimiento mismo, el sentimiento de mi limitación; pero esta limitación no es puesta como mía. El objeto es puesto como fuera de mí, como NoYo; es opuesto al Yo, pero no se presta atención a este opuesto, no es referido a mí.»<sup>16</sup>

Tal es el origen de la conciencia de objetividad; se encuentra en el propio Yo y sus actividades originarias, como respuesta al hecho por todos experimentado de la finitud de nuestra conciencia. Por tanto, esta conciencia de objetividad no es algo que proceda desde un fuera del Yo existente en sí mismo junto al Yo y al margen del Yo, ya que el propio Yo actuando como inteligencia establece la diferencia entre *dentro* y *fuera* de sí mismo.

«Si, no obstante, debía haber algo dado para el yo, entonces tendría que haber además de la esfera general, en la que él se encierra, otra más restringida.»<sup>17</sup>

Consecuentemente, en la explicación trascendental de este fenómeno fundamental se refuta cualquier teoría que busque justificar la objetividad a partir

<sup>16</sup> WLnm-K, GA IV/3, 388.

<sup>17</sup> WLnm-K, GA IV/3, 389.

de la donación de sensaciones por parte de un objeto que se presupone como existente en sí y al margen de la conciencia, una cosa en sí, que causa sensaciones en el Yo, una entidad ajena al Yo que por tanto no es nada para él, un concepto vacío de significado para una filosofía que toma como principio de verdad la certeza de sí mismo del Yo autoactivo. Por ello mismo, tampoco es aceptable pensar el Yo como una cosa, también tomada en sí e independientemente de toda conciencia, que reciba pasivamente tales sensaciones. Ambos aspectos, subjetivo o interno y objetivo o externo, son producto de la inteligencia o actividad ideal como resultado necesario de su reflexión sobre la constatación de un límite de la actividad real.

Se establece, pues, que lo intuido en la intuición es originariamente el sentimiento de limitación, una pasividad que el Yo autoactivo no puede atribuirse, y la intuición lo atribuye entonces a un objeto externo. En la intuición del objeto, el Yo se siente como lo intuicionante —es su intuición—, simplemente contemplador del objeto que se le presenta sin su intervención:

«En el acto de intuir me siento meramente activo; lo contrapuesto al acto de intuir ha de ser puesto fuera de mí, y se convierte por tanto en un No-Yo.»<sup>18</sup>

Lo que no sabe, pues no aparece en la intuición por su propia naturaleza objetivadora, es que en el acto ideal que produce la intuición empírica el sentimiento de limitación es transferido del Yo al objeto, que pasa a ser lo limitador y así lo opuesto al Yo. La conciencia resultante es la de una objetividad independiente del Yo. El objeto aparece simplemente, «flota» ante el Yo.

«Yo me encuentro limitado en el sentimiento, pero yo no puedo sentir sin intuir; e inmediatamente, para la intuición, el objeto está ahí. Después se presentan tales determinaciones que el objeto es considerado como algo que ejerce una influencia sobre nosotros; pero estas determinaciones sólo se presentan si el objeto ya está ahí. El algo que flota delante del que intuye, no es aquí ni imagen ni cosa; está ahí sin ninguna relación con nosotros.»<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> WLnM-K, GA IV/3, 388.

<sup>19</sup> WLnM-K, GA IV/3, 390.

En este momento originario de la deducción se trata de la posición de la pura objetividad por parte de la inteligencia, todavía sin una reflexión sobre el contenido de tal presentación: lo presentado no es aún ni imagen ni cosa, se trata simplemente de la conciencia de algo que para la conciencia común no guarda relación con el Yo que lo intuye. Podemos decir que se ha deducido la objetividad del objeto (*Gegenstand*), que él está frente (*gegen*) al Yo. Aún no se ha explicado el proceso que lleva a su completa constitución objetiva, es decir, al ser del objeto entendido como unidad compleja estable (aquello que está frente al Yo, el *stand*), una sustancia material en el espacio y el tiempo, a la que atribuir causalidad, fuerza, etc. Para ello deberá desarrollarse el tránsito de la intuición al concepto en la doctrina de las categorías. Como recuerda Fichte, citando a Kant, la sola intuición sin conceptos es ciega.

Queda de esta forma explicado el origen de la intuición de un objeto efectivamente existente a partir del sentimiento de un límite a la actividad real del Yo y de la correspondiente reflexión de la inteligencia o actividad ideal sobre el mismo. A continuación se plantea Fichte una nueva tarea: explicar el origen de la intuición de un objeto meramente posible. Cabe recordar que deben explicarse las condiciones de posibilidad de la elaboración de un concepto de fin, y el análisis de tal concepto ha dejado claro que su objeto no es algo presente efectivamente sino algo que puede aparecer en un futuro, es decir, un objeto posible.

«Nuestra tarea es cómo es posible el concepto de fin o una intuición que suministre al menos la materia para el concepto de fin. La intuición explicada hasta aquí no puede ser otra que la de un objeto real, pues ella se funda en el sentimiento de limitación; ahora bien, ¿cómo podría ser opuesta la intuición de un objeto posible a la intuición primera, esto es, a la intuición de un objeto real?»<sup>20</sup>

Hay que deducir la posibilidad de tal objeto meramente posible. De la deducción anterior se sigue que la objetividad en general debe comprenderse transcendentemente a partir de la limitación de la actividad del Yo, pues sin límite no hay escisión entre la actividad real y la actividad ideal y, por tanto, intuición objetiva de ningún tipo pues no se produce la transferencia de realidad del Yo al

---

<sup>20</sup> WLnM-K, GA IV/3, 390.



objeto. En la explicación de la objetividad existente efectivamente, el análisis se ha concentrado en la forma que toma la conciencia de la actividad real suprimida. Ahora se trata de concentrar la atención en la forma de conciencia de la actividad real limitada y presente para el Yo. El Yo vive la parte de actividad real no suprimida pero limitada como un esfuerzo, algo que lucha por ir más allá del límite fácticamente impuesto.

«Yo no puedo sentirme como limitado sin sentirme al mismo tiempo esforzándome, pues el esfuerzo es precisamente lo limitado. Tendría que existir, pues, el sentimiento del esfuerzo, de un empuje. En consecuencia, el sentimiento de la limitación está condicionado mediante el sentimiento del esfuerzo; sólo ambos juntos constituyen un sentimiento completo.»<sup>21</sup>

Que sea así puede justificarse de nuevo por la naturaleza del Yo, que exige su completa unificación real e ideal, o sea, una reunificación tras la escisión que se ha producido en su seno. El Yo real se siente como esfuerzo hacia su plena realidad, y este sentimiento originario es el punto de conexión de los diversos elementos del Yo, de la teoría y de la práctica. Esfuerzo y limitación van juntos, pero el esfuerzo es más originario, pues refiere a la actividad que se ve limitada y sin la cual el concepto de limitación carecería de significado. Por lo tanto, lo primero es la actividad, y de este modo puede decirse que no hay teoría (conocimiento de lo que limita) sin práctica (actividad que se esfuerza por ir más allá del límite). En esta preeminencia de la práctica consiste el carácter de la filosofía de Fichte.

«A través de ello obtenemos originariamente una conexión de los diferentes elementos en el Yo fundada en el asunto mismo, de donde fácilmente resultará del uno, de lo limitado, lo teórico, y del otro, del esfuerzo, lo práctico. Puesto que ya están conectados originariamente, no hay que separarlos en lo sucesivo, y así es establecido el fundamento más profundo: no hay teoría sin praxis.»<sup>22</sup>

En la intuición, el Yo real contrapone al objeto real existente correspondiente a la limitación otro objeto simplemente posible que lo excluye necesariamente. Como sabemos, el Yo se siente intuitivo pero no se intuye, pues lo intuido

<sup>21</sup> WLn-K, GA IV/3, 391.

<sup>22</sup> WLn-K, GA IV/3, 391.

es objeto, no sujeto. De este modo, la actividad real del Yo obstaculizada en un punto pero que se esfuerza por modificar esta situación es intuitiva como un objeto posible. Este otro objeto es así la forma de intuición del esfuerzo de superación de la limitación, por decirlo así, su objetivación. En este caso, el objeto intuitivo no es efectivamente real sino ideal, el esfuerzo de superación del estado de limitación se plasma objetivamente en el ideal: el objeto que debe ser resultado del esfuerzo, objeto que el Yo pone para sí en el mismo acto de oponerse el objeto real efectivo resultado de la intuición del límite.

«Lo que es suprimido por el ser del objeto no es la actividad del Yo. En la intuición no es puesto ningún Yo, el Yo desaparece en el objeto. La intuición se dirige al objeto; lo que es excluido mediante lo que es, es también un objeto, es lo ideal, que como tal es objeto de una intuición.»<sup>23</sup>

Ahora bien, en la intuición del objeto existente efectivamente, la actividad ideal está atada en su síntesis a la diversidad de sentimientos. Podemos decir que en el límite la actividad ideal se ancla en el presente, en la concreción o determinación, mientras que en el esfuerzo se abre al futuro, a lo posible o determinable, aunque Fichte acertadamente no trata esta cuestión en términos de una temporalidad aún no deducida.

«Son iguales en que ambos son objeto de la intuición y se diferencian en que el primero es un objeto determinado de tal manera que la actividad ideal está sujeta en la conexión de lo múltiple, mientras que el último es un objeto determinable y la actividad ideal es libre en la conexión de lo múltiple.»<sup>24</sup>

De este modo, a la intuición del límite en el objeto presente le corresponde siempre conceptos de objetos determinados, finitos, pues estos conceptos no son más que la conciencia fijada de las reglas particulares de síntesis (por ejemplo, en la construcción de la intuición espacial obtenemos la delimitación de espacios finitos, o sea, los conceptos de diversas figuras o cuerpos). Contrariamente, en el caso del objeto ideal, la actividad ideal no está atada a una diversidad de sen-

---

<sup>23</sup> WLnm-K, GA IV/3, 391.

<sup>24</sup> WLnm-K, GA IV/3, 391.

timientos concretos en su actividad sintética. El esfuerzo tiene la forma de una tendencia a la superación de todo límite, o sea, una tendencia al Yo que ha configurado completamente al No-Yo según sus exigencias racionales, que como tendencia constituye una progresión al infinito nunca completamente satisfecha. El concepto del objeto ideal se produce como forma de conciencia de esta progresión infinita, en la cual la conciencia prescinde de su regla de construcción y se concentra en el resultado (por ejemplo, el concepto de espacio infinito como conciencia del resultado de la regla del sucesivo añadir puntos a una línea).

En la intuición del límite y del esfuerzo, por tanto, el Yo siente su actividad ideal en parte limitada (objeto real) y en parte libre (objeto posible al que se tiende), lo que da lugar a las dos formas de intuición objetiva, que el Yo siente como suyas. Con este sentimiento de sí, Fichte completa la deducción del sentimiento al referirlo al principio del Yo y a sus actividades originarias, un Yo que sabe inmediatamente de su propia actividad y la sabe como suya. Este sentimiento de sí permite también la explicación del tránsito del sentimiento a la intuición de objeto, tanto en el caso del objeto real efectivo, como en el caso del objeto ideal. Este último objeto es precisamente el fin de la acción práctica, y la intuición deducida coincide por tanto con la condición para la elaboración de un concepto de un fin de la inteligencia. Se avanza de este modo en la comprensión de la posibilidad de la conciencia de la actividad libre, que es la tarea planteada en el inicio del capítulo.

Fichte concluye este apartado con un resumen de lo expuesto y pasa revista a sus resultados. Se han descubierto cuatro nuevos constituyentes de la conciencia: por un lado, el sentimiento del límite y la correspondiente intuición del objeto existente efectivamente; por otro lado, el sentimiento del esfuerzo y la correspondiente intuición del objeto ideal. Esto supone un avance en la tarea planteada, pues ha quedado claro que para que el Yo pueda representarse su actividad libre en la elaboración del concepto de fin, es una condición esencial que la actividad real esté limitada por algo externo al Yo y opuesto a él, de modo que la conciencia del Yo implica necesariamente la conciencia de un No-Yo. Fichte define a menudo su teoría como un ideal-realismo que no sólo combate el realismo ingenuo de las filosofías dogmáticas, sino que además pretende superar el subjetivismo absoluto que a menudo se le atribuye y hacer frente a los ataques escépticos que ponen en cuestión la existencia de un mundo externo.

Completamos así, a grandes rasgos, la reseña de los puntos más relevantes del texto. Se trata de un planteamiento lógicamente bien trabado de la cuestión del origen de la conciencia de objetividad en el paso del sentimiento a la intuición, que supera en profundidad a los intentos previos de Kant y Reinhold. La propuesta de Fichte, además, es muy original comparada con la tradición filosófica anterior, al introducir, por un lado, los conceptos de límite de la actividad real y del esfuerzo por superar este límite, y por otro, sus correspondientes formas de figuración ideal en la intuición. Una posible objeción: esta teoría parece de fácil aplicación a los casos en los que hallamos obstáculos en la realización de una actividad, como por ejemplo al empujar un objeto, pero no queda tan claro cómo debe aplicarse a otras situaciones en las que no hay conciencia manifiesta de un esfuerzo por parte del sujeto. Así, el ejemplo del terrón de azúcar resulta oportuno para entender el sentido de la atribución de propiedades subjetivas (el sentimiento de dulce) a un objeto independiente de la subjetividad (el terrón de azúcar); sin embargo, resulta más difícil argumentar en qué sentido el sabor dulce puede entenderse como la limitación de una actividad real. Ciertamente, sí es una limitación en el sentido de que la presencia efectiva del sabor dulce excluye al resto de los posibles sabores que pertenecen al todo del sistema de la sensibilidad. De todos modos, resulta difícil entender en qué sentido a este sentimiento haya que remitir una actividad suprimida, y menos aún algún tipo de esfuerzo o de ideal. La propuesta de Fichte, por su motivación práctica, parece intuitivamente más adecuada para explicar relaciones más complejas propias de fenómenos en los que intervienen agentes libres que entran en conflicto, como en las relaciones interpersonales, en las que los diferentes agentes sí que experimentan en el trato mutuo una limitación de su actividad. Es también en estos casos especialmente relevante la introducción de una intuición del ideal que permita resolver el conflicto. A falta de una aclaración en el texto sobre cómo aplicar este modelo a relaciones objetivas como la expuesta, da la impresión de que sea necesaria una justificación que va más allá de la que pueden aportar las herramientas conceptuales a disposición en este apartado de la exposición y por ello resulta difícil aún poder valorar el modelo teórico en su justa medida. Al fin y al cabo, este apartado pone sólo la primera piedra para la solución de la difícil cuestión de la objetividad.

Otro punto que merecería un desarrollo más detallado por parte de Fichte es el uso indistinto que hace del concepto de *sentimiento*, tanto para los sentimientos diríamos que externos (sensaciones de objetos) como para el sentimiento

interno de reflexión (sentimiento de sí), pues nos parece que la diferencia en su naturaleza es notable. Ciertamente, ambos son vivencias simples e inmediatas: en este sentido, nos parece justificado el uso del concepto común del sentimiento. Sin embargo, su origen no puede ser estrictamente el mismo, pues el saber de sí no se exterioriza en una intuición objetiva como sucede, por ejemplo, en el caso de las sensaciones que forman parte de la intuición empírica. Este saber de sí parece obedecer a la naturaleza del propio Yo que sabe simplemente de su propia actividad (la siente). Claramente, Fichte prefiere usar en ambos casos el concepto de sentimiento para mostrar que las sensaciones no son más que aquello que el Yo siente en sí mismo, no son algo ajeno a él, y que la conciencia de su exterioridad es producida espontáneamente por la intuición. De todos modos, parece pertinente un desarrollo más claro de la diferencia entre ambos tipos de sentimientos.

## 2. Tratamiento de la cuestión en el Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia (final §6).

Al final del apartado §6 encontramos una serie de referencias al texto de la primera exposición de la *Doctrina de la Ciencia*, el *Fundamento*<sup>25</sup>, en las que Fichte marca las diferencias en la forma de tratamiento de la cuestión de la deducción del sentimiento y el tránsito sistemático a la cuestión del origen de la conciencia de objetividad en la intuición<sup>26</sup>. Para comprender la razón de estos cambios, procederemos a examinar a continuación el lugar sistemático correspondiente en el *Fundamento*. Se trata del §5 de esta obra, lugar en el que se da el paso a la parte práctica, que Fichte distingue de la deducción de la actividad teórica del Yo, desarrollada en el apartado anterior de la misma. El punto de inflexión más relevante en esta exposición lo constituye el paso de una forma de demostración apagógica a la demostración genética.

Muy sucintamente, las tesis principales del §5 son, por un lado, la afirmación de la primacía de lo práctico, el postulado de un choque desde fuera del Yo que no puede demostrarse sino simplemente constatarse como un hecho inde-

<sup>25</sup> *Grundlage*, Leipzig, 1794/5.

<sup>26</sup> WLnM-K, GA IV/3, 380-384.

ducible y, por otro lado, la determinación de la esencia del Yo como una tendencia infinita hacia la idea del Yo absoluto. Para entender la significación de estas ideas así como su relación con el presente texto, es necesario atender a su génesis como resultado de un desarrollo argumentativo iniciado en el § 4 del *Fundamento*, dedicado a la deducción de la actividad teórica de la conciencia.

Esta parte teórica se ocupa de mostrar a qué actividades del Yo remiten las representaciones del mundo que tiene el Yo (cómo algo es puesto, visto, pensado, etc. por el Yo). Para la comprensión de estas actividades, el Yo se piensa como dependiente de lo que él no es, o sea, del No-Yo, que lo determina, pues constituye el contenido de sus representaciones. En estas actividades, el Yo se piensa necesariamente como no autosuficiente ni autoactivo en la parte material de las representaciones. Sus actividades refieren a lo que no es el Yo, introducen una diferencia entre quién conoce y lo conocido, una asimetría entre sujeto y objeto que hacen al primero dependiente del segundo. La actividad de conocer no es primera y originaria, pues depende de la existencia lógicamente previa de su objeto. Esta dependencia del Yo contradice el primer principio del *Fundamento*, según el cual el Yo se pone simplemente a sí mismo en absoluta identidad consigo mismo. El Yo que conoce, sin embargo, es ante todo un Yo, o sea, debe reconocerse en su concepto según las condiciones de la Yoidad en general. Esta contradicción entre la naturaleza del Yo como inteligencia y del Yo absoluto debe, por tanto, resolverse. Éste es el punto sistemático en el que Fichte introduce la parte práctica de la *Doctrina de la Ciencia*.

Para resolver la contradicción es necesario invertir la relación de dependencia entre el Yo y el No-Yo, es decir, debe poderse pensar el No-Yo como dependiente del Yo, de forma que se respete el principio de la identidad del Yo. Sólo si el No-Yo puede pensarse como resultado de la actividad del Yo, puede el Yo a su vez reconocerse en él y así identificarse en él. Por eso, el principio de la parte práctica de la Doctrina de la Ciencia reza: el Yo se pone como determinando al No-Yo, o sea, como lo que determina el No-Yo.

Hay un primer argumento para la resolución de la contradicción, la llamada por Fichte „prueba apagógica“. La dependencia que tiene el Yo del No-Yo debe eliminarse, o sea, debe atribuirse al Yo una causalidad absoluta sobre el No-Yo. Esto significa que lo que la conciencia corriente ve como un mundo exterior existiendo al margen de ella, debe poderse explicar como efecto de la actividad

del Yo, con lo que la totalidad del mundo deviene Yo y desaparece el No-Yo. Sin embargo, este planteamiento conduce a una nueva contradicción, pues resulta imposible de explicar cómo conciliar la necesaria oposición en el Yo entre finitud e infinitud, pues la primera desaparecería sin más. Es necesaria una mediación entre ambas, que a su vez respete la naturaleza del Yo. Sin embargo, si no existe esa atribución de causalidad absoluta al Yo, resulta imposible respetar su identidad. La solución consiste en atribuir en parte esa causalidad y en parte negársela. El Yo debe pensarse como una tendencia infinita (*unendliches Streben*) que tiene como objetivo la causalidad absoluta respecto del No-Yo. La identidad del Yo se queda, por tanto, en una exigencia para el Yo finito, pues tal causalidad absoluta le resulta inalcanzable.

De esta forma, queda clara la preeminencia de la parte práctica del *Fundamento* sobre su parte teórica. Como resultado de esta última, se ha producido una contradicción que no puede resolverse deductivamente contando únicamente con los medios de la descripción transcendental de las actividades que el Yo teórico ha puesto en las manos del filósofo. Su resolución sólo puede realizarse satisfactoriamente en la parte práctica, aunque sea exclusivamente en la forma de un postulado. En esta parte se introduce el concepto fundamental de la tendencia como caracterización práctica del Yo y se establece con mayor precisión el carácter ideal que tiene para la conciencia real el Yo absoluto, que queda caracterizado como idea infinita, el fin ideal para la tendencia del Yo práctico.

Estos resultados se desarrollan en la segunda parte del apartado §5 en la llamada por Fichte «prueba genética». La exigencia *versus* una causalidad absoluta que la prueba apagógica ha establecido como necesaria condición de posibilidad para la preservación de la identidad del Yo, debe deducirse a partir del propio Yo, para permitir al filósofo transcendental la comprensión del origen de tal exigencia en el espíritu humano, o sea, establecer su origen en la realidad de la conciencia a examen y no como una necesidad surgida a partir de la deducción que de ella hace el filósofo transcendental que la observa. El propio Yo debe poder hacer suya esa exigencia, ella debe mostrarse en los hechos que constituyen su naturaleza práctica, transcendentalmente observables por el filósofo. De este modo la tendencia a la causalidad absoluta debe ser derivada a partir de la necesaria reflexión del Yo sobre sí mismo y encontrarse, por tanto, entre las condiciones de posibilidad de la conciencia.

Es precisamente en el contexto de la prueba genética que Fichte desarrolla en el *Fundamento* donde encontramos su deducción del sentimiento y de la objetividad presupuesta en toda forma de representación. La prueba genética en el *Fundamento* anticipa, en cierto modo, la nueva exposición que encontramos en la *Nova Methodo*. En esta nueva exposición, la dialéctica que pretende reducir paulatinamente las diferencias entre Yo y No-Yo, es sustituida por un proceder genético de las formas estructurales de la conciencia a partir de las condiciones de posibilidad de la reflexión del Yo sobre sí mismo. La tarea se emprende de esta forma desde el inicio de la nueva exposición, en la cual la relación de la dualidad de actividad real y actividad ideal inherente a la reflexión del Yo tendrá un papel explicativo fundamental.

En este sentido apuntan las necesarias modificaciones en los términos y expresiones que Fichte reseña en las notas que encontramos al final del apartado 6 de la *nova methodo*, en las que compara el tratamiento del tema en ambas exposiciones. Los cambios introducidos tienen como denominador común el hecho de que en su investigación actual se invierte el orden expositivo del *Fundamento*, pues en la *nova methodo* el No-Yo no es un principio originario para la deducción sino que se establece su necesidad a partir de un salir necesario del Yo de sí mismo o exteriorización del Yo. En lugar de una influencia del No-Yo, de una acción de éste sobre el Yo que ocasiona la puesta en marcha de su maquinaria representadora (el *Anstoss*, el choque en el sentido de un empujar o estimular), es más bien el Yo quien en su expansión práctica topa con el No-Yo que lo trava u obstaculiza. Esta prioridad de la praxis sobre la teoría impone que el Yo únicamente pueda atribuirse conscientemente una actividad libre si hay algo que resiste su actividad, algo que no es él sino que debe poner como fuera de él y opuesto a él. Así, y sólo así, tiene sentido que la conciencia de la acción libre tome la forma de un fin, pues el concepto de fin presupone la distinción entre la situación efectiva que el Yo se encuentra fácticamente (objetividad efectiva) y la que aspira a conseguir (objetividad ideal). Sin la asunción de la resistencia a la actividad real del Yo, tal distinción entre lo efectivo y lo ideal no existiría, ni por tanto, la conciencia humana, pues ésta se basa en la conciencia de tal esfuerzo. Se trataría en su lugar de una causalidad absoluta, de modo que lo querido sería inmediatamente una realidad. La intuición del Yo tendría las características de aquella intuición intelectual imposible para un ser finito de la que habla Kant, una intuición puramente intelectual que crea, sin más, la existencia de su obje-



to material sin necesidad de un recurso a la sensibilidad y sus sentimientos, concepto que Fichte evidentemente también rechaza.

## Conclusiones

En los textos que hemos interpretado se encuentran ideas realmente originales respecto a temáticas centrales de la historia de la filosofía que constituyen una propuesta única y, sin duda, el intento de respuesta más completo a los interrogantes abiertos en el debate inmediatamente posterior a la publicación de las obras críticas de Kant. En estos textos, Fichte se mide con gigantes de la época como Kant y Reinhold con la seguridad del filósofo que ha madurado un pensamiento propio plenamente consolidado, sin olvidar que es a hombros de esos grandes pensadores que ha podido llegar a ver más lejos. De su lectura cabe concluir que nuestro autor se siente aún partícipe del proyecto común de una filosofía trascendental, a la cual cree haber dotado de unos fundamentos últimos. Fichte es consciente de que sus investigaciones llegan a un nivel más profundo de fundamentación de la conciencia que el que han alcanzado Kant y Reinhold con sus principios de la apercepción y de la conciencia, respectivamente. En el primer caso, porque con el concepto de un sentimiento de sí mismo da una explicación de la posibilidad de autoadscripción de las representaciones que el principio kantiano da por supuesta y simplemente exige. En el segundo caso, porque explica la génesis de la conciencia de objetividad y de la subsiguiente división de la conciencia en subjetividad y objetividad, cuestión que Reinhold toma como un hecho indeducible.

El planteamiento de Fichte da, además, una continuidad dinámica al sistema kantiano de representaciones y facultades. Sentimiento, intuición y concepto son elementos que, a pesar de sus oposiciones, transitan de uno a otro en un único proceso de acción recíproca. Este proceso parte de la conciencia de la actividad práctica para llegar a explicar cualquier forma de conciencia. De este modo, Fichte articula la explicación de la teoría tomando como fundamento la actividad práctica del Yo, con lo que hace transitable el abismo con el que la teoría kantiana las había separado. Fiel al espíritu de su filosofía, Fichte afirma la primacía de la práctica sobre la teoría en su deducción de la objetividad. La conciencia de objeto tiene un origen práctico, y en el mismo hecho se originan tanto la conciencia de objeto efectivo (el mundo sensible que estudia la ciencia)

como el objeto ideal (el mundo inteligible de los fines de la racionalidad práctica).

La explicación del origen de la objetividad por parte de Fichte es, sin lugar a dudas, una de las principales aportaciones del texto. Fichte explica la conciencia de objeto u objetividad desde el Yo en el proceso que va del sentimiento, entendido como constatación de un estado simple de la subjetividad, a la intuición, en la que se transforma el sentimiento en la propiedad de un objeto. Esta explicación excluye cualquier remisión al concepto problemático de la causalidad de una cosa en sí de la cual procedan las sensaciones. Su fundamento se encuentra únicamente en el sentimiento de sí que tiene el Yo: por un lado, del Yo que se siente el sujeto que intuye un objeto real efectivo en el momento en que su actividad práctica se ve detenida, y por otro lado, del Yo que se siente un sujeto práctico que se esfuerza por superar toda limitación. A ambos sentimientos corresponde respectivamente la intuición del objeto real efectivo y la intuición del objeto ideal. Con el sentimiento de sí, Fichte completa la deducción del sentimiento emprendida en el capítulo anterior al referir los sentimientos a la *Yoidad*, y fundamenta el tránsito genético del sentimiento a la intuición.

La propuesta fichteana es realmente original en este difícil punto, originalidad que se muestra con claridad si la comparamos con otros célebres intentos de explicación. Con este objetivo, y para completar nuestro comentario, podemos comparar sucintamente la teoría sobre el origen de la conciencia de objetividad expuesta en este texto de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* con dos modelos teóricos alternativos. Los he escogido porque, a mi entender, pueden establecerse ciertas similitudes argumentativas y también diferencias fundamentales que nos permitan apreciar mejor la originalidad de la propuesta de Fichte. Uno de los modelos se sitúa temporalmente en los inicios de la Edad Moderna, el otro es prácticamente contemporáneo nuestro. En primer lugar presentaré la teoría que René Descartes desarrolla en sus *Meditaciones Metafísicas* y, seguidamente, la que Martin Heidegger defiende en su obra *Ser y Tiempo*. El hecho de que la filosofía de Fichte pueda establecer un diálogo fructífero con modelos tan alejados (y no sólo temporalmente) habla muy en favor de su interés atemporal.

Descartes sitúa el tema de la objetividad de las representaciones en el centro de su reflexión filosófica. Su tarea consiste, precisamente, en intentar aclarar cómo puede explicarse la objetividad de las representaciones a partir de la actividad

reflexiva del Yo sobre ellas. Esta objetividad debe entenderse como la posibilidad de que a los contenidos mentales del Yo correspondan objetos que existen con independencia de su ser pensado, posibilidad que la duda metódica ha vuelto radicalmente problemática. Dejando de lado el papel central de Dios y su suprema veracidad como garante de objetividad en su argumentación, es interesante observar cómo Descartes intuye, aunque no lo desarrolla, el hecho de que en la propia representación se encuentran elementos epistémicamente extraños al Yo pensante y que apuntan al necesario reconocimiento de lo otro de sí mismo, elementos característicos de la sensibilidad frente al entendimiento. Sin embargo, esto está muy brevemente tratado para valorarlo adecuadamente, pero la problematización de la relación entre ideas y objetos llevará a la filosofía de la Modernidad a los más diversos planteamientos desde las mónadas de Leibniz como átomos de representación cerrados en sí mismos hasta el escepticismo de Hume, que toma las impresiones como un límite infranqueable para la subjetividad, poniendo en cuestión la propia posibilidad de un conocimiento auténticamente objetivo. Ante tal tesitura, la filosofía de Fichte constituye una propuesta poderosa para dar una respuesta satisfactoria a este problema.

No procede ahora extenderse en las muchas diferencias que pueden encontrarse entre las posiciones de Descartes y Fichte, como por ejemplo el papel de Dios en la explicación del conocimiento en el primero o el enfoque trascendental de Fichte. Entre esas diferencias merece destacarse en este tema específico la ausencia en las *Meditaciones* de toda referencia a la *praxis* como elemento esencial del Yo, sin duda el aspecto más característico de la propuesta de Fichte que hemos desarrollado en los puntos anteriores. Fichte es consciente de este defecto en el planteamiento cartesiano y trata siempre de dejar clara la diferencia con el concepto de un Yo únicamente caracterizado como pensamiento, es decir, un Yo exclusivamente teórico o representador. No puede achacarse tal defecto a la siguiente teoría que pasamos brevemente a considerar.

En el planteamiento heideggeriano encontramos grandes similitudes con la línea de argumentación fichteana, si hacemos abstracción por supuesto de la disparidad de sus puntos de partida, pues precisamente Heidegger toma distancia de cualquier teoría de la conciencia que busca un fundamento absoluto para defender una fenomenología de la facticidad del ser humano singular o *Dasein*. La cuestión del origen de la objetividad la encontramos en Heidegger en su análisis de los entes que el *Dasein* encuentra en su entorno circundante. En concre-

to, interesa su investigación sobre la esencia de los útiles o herramientas. Para Heidegger, el ser del útil consiste en su estar disponible para la manipulación, el estar a la mano (*Zuhandenheit*), o sea, en la disponibilidad en el uso y para su uso. Esta disponibilidad esencial se muestra exclusivamente en la actividad en la que se usa el útil: así, por ejemplo, el ser del martillo se muestra al utilizarlo, pues de este modo se descubre su específica forma de ser como útil. Es en la actividad pragmática, no en la reflexión teórica, donde se muestra adecuadamente el ser del ente intramundano a la comprensión del Ser-ahí. En el ejemplo del martillo, es el operario quien mejor comprende lo que es, precisamente porque lo usa, y no el escritor que define con pulcritud su concepto en un diccionario. La *praxis*, por tanto, es lo originario de esta comprensión de las “cosas» que condiciona toda comprensión del mundo, comprensión que Heidegger designa como el “ocuparse circunspecto» (*umsichtiges Besorgen*), aquel ocuparse cotidiano en el que comparece lo que circunda al Ser-ahí.

La forma de comprensión teórica u objetiva del ente se origina cuando precisamente se trunca el uso del útil, es decir, cuando la acción fracasa en su ejecución, por ejemplo, cuando el útil se estropea. Aunque por su caracterización universal, no debe pensarse sólo en herramientas o máquinas, sino en cualquier cosa con las que tiene que habérselas el Ser-ahí. Por ejemplo en política, sucede que leyes e instituciones vigentes hasta ese momento se tematizan y debaten precisamente cuando dejan de realizar adecuadamente su función. Heidegger establece que el descubrimiento teórico del ente (su devenir objeto) surge precisamente en el fracaso del ocuparse del ente, lo que hace que el Ser-ahí se fije o contemple el útil, que aparece por primera vez ante él, y con ello se produce el surgimiento en sentido existencial del concepto de ciencia.

Primacía de lo práctico, su supresión y el origen de la conciencia de objetividad en la subsiguiente intuición teórica son pues, características fundamentales que comparten las teorías de Fichte y Heidegger, dicho esto último con todas las reservas que hemos expuesto al inicio de este ejercicio comparativo entre ambos. A partir de aquí las diferencias son muchas e importantes. Entre ellas cabe destacar el hecho de que para Fichte la intuición objetiva no aparece sólo en la forma de la contemplación teórica del objeto en la intuición empírica, sino siempre junto a la intuición de un objeto ideal, un objeto puesto en el horizonte infinito al que apunta el esfuerzo del Yo. Esta remisión de los fines a lo ideal suprasensible, a lo que Fichte llama el “fin último» de la razón, que jugará un

papel importante en el desarrollo de la explicación de la conciencia en la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* y en toda la doctrina moral de Fichte, está muy lejos del planteamiento heideggeriano en la analítica existencial de *Ser y Tiempo*, clausurado esencialmente en lo intramundano y en el análisis de la facticidad existencial. Por eso, por la primacía de la *praxis* que encontramos en ambos autores en su explicación de la objetividad y por la diferencia establecida entre ellos, quizá podrían considerarse ambas posiciones como dos interesantes variaciones de comprensión de la *praxis*. Recuerdan aquella distinción semántica que Kant establece en la introducción a la *Crítica del Juicio* respecto al significado del concepto de *praxis*: por un lado, puede entenderse como acción moral y, por otro, como actividad técnica.

«La voluntad, como facultad del deseo, es una de las muchas causas naturales en el mundo, concretamente aquella que actúa según conceptos; y todo lo que se representa como posible (o necesario) por medio de una voluntad, se llama posible (o necesario) en la práctica. [...] Con ello queda indeterminado respecto a lo práctico si el concepto que da la regla a la causalidad de la voluntad es un concepto natural o un concepto de la libertad.

Esta última distinción es sin embargo esencial. Pues si el concepto que determina la causalidad es un concepto natural, entonces los principios son técnico-prácticos; si por el contrario es un concepto de la libertad, entonces son éstos moral-prácticos.»<sup>27</sup>

De acuerdo con esta doble distinción, resulta innegable y conocida la inspiración moral que tiene el concepto de actividad práctica en Fichte, mientras que el Heidegger de la analítica existencial se inclina más bien por una comprensión de la práctica según el modelo de la técnica. La concepción idealista de la actividad práctica de Fichte se nos muestra con ello en toda su originalidad, una propuesta que merece ser pensada y tenida en cuenta.

---

<sup>27</sup> Immanuel Kant, *KU*, B XIII.

