

**LA DEDUCCIÓN DEL ESPACIO Y EL TIEMPO EN
LOS PARÁGRAFOS 10 A 12 DE LA DOCTRINA DE
LA CIENCIA NOVA MÉTODO
DEL MANUSCRITO DE KRAUSE¹**

**THE DEDUCTION OF SPACE AND TIME IN
PARAGRAPHS 10 TO 12 OF THE KRAUSE
MANUSCRIPT DOCTRINE OF SCIENCE NOVA
METHODO**

VICENTE SERRANO
Universidad Austral de Chile

Sentido general de los párrafos: la deducción del espacio y el tiempo en la WLnm

El marco general en el que hay que situar estos párrafos es, en sentido estricto y en continuidad con el curso precedente de la obra, el de la deducción del espacio y el tiempo. Como comentarista de estos párrafos, creo que no sería excesivo afirmar que estamos ante un momento central de la *WLnm*. Incluso yendo algo más allá, cabría afirmar que estos párrafos no sólo son de especial importancia en esta presentación de la *Doctrina de la ciencia* por parte de Fichte, sino que también lo son en la evolución general de su pensamiento en este primer periodo de su evolución, lo que se conoce habitualmente como *el primer Fichte* y cuya última exposición es precisamente la que tiene lugar en el semestre 98/99, que es la que recoge el manuscrito de Krause². Una constante de su obra, una vez que se arti-

¹ Agradezco a mis colegas Mariano Gaudio y Jacinto Rivera de Rosales la atenta lectura que hicieron de estas páginas. Sus observaciones limaron algunas deficiencias y mejoraron el texto.

² Cfr., GA, IV, 3, 314.

cula conscientemente como un sistema capaz de completar el pensamiento de Kant, lo es precisamente la posibilidad de deducir transcendentamente el conjunto del saber teórico y práctico a partir de un principio. Cualquier lector informado de Fichte sabe que la filosofía de éste se define a sí misma a partir de la lectura que hace de Reinhold. La presentación del año 1794, conocida como *Grundlage* y que dio lugar a múltiples malentendidos, había sido un primer intento en este sentido, pero como tal intento puede considerarse fallido y de ello tuvo ocasión de lamentarse Fichte en distintos momentos. Hoy sabemos que la presentación *nova methodo* que aquí comentamos obedece en gran medida a ello. En otro lugar nos hemos referido a la apariencia excesivamente ontológica y no transcendental de esa primera presentación que fue la *Grundlage*³ y la hemos contrastado, por ejemplo, con un ensayo previo y preparatorio que nunca dio a la luz en las llamadas *Eigene Meditationen* del mismo año 1794, en las que Fichte experimenta la presentación de un sistema transcendental.⁴

Es bien sabido que la *WLn_m* se elabora en el contexto de ciertas polémicas, basadas la mayor parte de ellas en la no comprensión del método y del sentido transcendental de su sistema.⁵ El propio Fichte explica en la *Introducción* en qué medida el proyecto de la *nova methodo*, como lo indica el título mismo, es un

³ *La doble naturaleza de la noción de primer principio en Fichte*. En Virginia López Domínguez (ed.) *Fichte 200 años después*. Madrid, Universidad Complutense, 1995, pp. 25-32.

⁴ Un análisis de ese escrito se puede encontrar en español en V. Serrano, *Reflexiones acerca del papel de las «Eigene Meditationen» para la formación del sistema transcendental de Fichte*, en *Daimon*, 9, 1994, pp. 39-50. Una presentación más general y en relación al primer periodo de Fichte en Jena puede encontrarse en Vicente Serrano Marín, *Metafísica y filosofía transcendental en el primer Fichte*. Valencia, Universidad Politécnica, 2004, pp. 123-185. Sobre el crucial papel de la intuición intelectual en la *WLn_m* y su relación con las *EM* puede encontrarse noticia en J. Stolzenberg, *Fichtes Begriff der Intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in der Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*. Stuttgart, Klett-Kotta, 1986. El artículo de Vadim Mursiky en *Fichte-Studien, Fichtes Spätwerk in Bezug auf das Problem der Einheit und der Veränderung seiner Lehre* recuerda de nuevo la proximidad entre las *EM* y la *WLn_m*, y al papel que la intuición intelectual juega en ambas, a diferencia de la que ocurre en al *Fundamentación* del 1794. Cfr., *Fichte-Studien* 30 p. 52. :

⁵ Polémica que se centró precisamente sobre todo en torno a la posibilidad de la intuición intelectual, que Kant habría vetado, y noción que Fichte defiende de manera explícita en la *Segunda Introducción* como clave de la comprensión del primer principio y que es la diferencia más característica de la presentación que aborda en la *nm* y determinante para el conjunto de la exposición. Como hemos señalado más arriba la intuición intelectual ya la había usado Fichte en las *EM* y también en las *Züricher Vorlesungen*, (Cfr. I. Radrizzani, *Fichtes «erste» Wissenschaftslehre*, en *Fichte-Studien*, 16, p. 429)

intento de presentar las cosas de otra manera.⁶ Y esa es precisamente con la mayor precisión la manera trascendental, o lo que él llama *genético-constructiva*. Tal pretensión debía afectar entonces no sólo a su propia formulación del año 1794 a la *Grundlage* a la que se refiere de modo explícito, sino a la filosofía trascendental en su conjunto, que cree haber culminado. Parece bastante claro, pues, que Fichte debió de tener presente el distinto modo en que Kant presentó la deducción metafísica y la trascendental y, en cierto modo, su objetivo debió ser eliminar cualquier apariencia metafísica, a la que considera una deficiencia, no sólo de Kant, sino también de su propia versión del año 1794⁷. Ya en posesión de un principio, que le habría faltado a Kant, este debería poder generar a partir de sí el conjunto de la filosofía, y por tanto también, momentos tan decisivos para ésta como el espacio y el tiempo. De hecho a lo largo del la *WLn*, y en especial en los párrafos que comentamos, podemos encontrar de modo reiterado alusiones críticas por parte de Fichte frente a Kant, críticas que comparten siempre esa misma raíz, a saber, la incapacidad de la obra crítica kantiana para deducir trascendentalmente desde un principio el conjunto del saber⁸, lo que es precisamente el problema que él mismo denuncia de la *Grundlage*, pues ahí «las condiciones de posibilidad de las proposiciones no fueron tratadas en el orden natural, sino en una parte teórica y en una parte práctica, lo que produjo que ciertas cosas que se relacionan inmediatamente fueran separadas demasiado unas de otras, lo que ahora ya no debe suceder más»⁹

En términos generales esa distancia respecto de Kant se puede resumir fundamentalmente, al menos desde el punto de vista de la deducción del espacio y

⁶ Los términos que el manuscrito de Krause recoge son *Veränderungen* (modificaciones) (GA, IV, 323) y *Bearbeitung*. (reelaboración) (329).

⁷ Ya desde la *Introducción* se nos dice que en Kant «no tiene lugar lo que interesa principalmente aquí, a saber, la demostración de que nuestras representaciones tienen validez objetiva y de cómo reciben esta validez. La filosofía kantiana sólo es demostrada por INDUCCIÓN, no por DEDUCCIÓN» (GA, IV,3, 325).

⁸ Preocupación que expresa desde el comienzo de su trayectoria y de forma reiterada y que, como es sabido, toma en realidad prestada de Reinhold. Pero en la *nm* la lleva mucho más lejos y la extiende a otros aspectos, como al carácter inductivo del espacio en Kant, con los conceptos *a priori*, en relación con la noción de esquema, y en relación con la noción de lo nouménico, y cuya última expresión es en realidad la posibilidad misma de deducir la teoría de la praxis, es decir, desde la voluntad.

⁹ GA, IV, 3, 329.

el tiempo, en que Kant habría *inducido* el espacio, mientras que Fichte propone una deducción que, como decimos, ha de ser una deducción genético/construktiva: «Kant quería hacerlo todo a partir de conceptos, por eso su estética transcendental fue tan breve. Pero eso no puede ser, porque la razón no sólo es concebible sino también intuible. El prueba su presentación del espacio mediante INDUCCIÓN. Kant no dice que el espacio deba ser dado, sino que dice que en el fundamento de nuestra representación sensible hay algo que debe ser nouménico, pero no es un algo que posea un ser, sino un actuar».¹⁰

Pero esa afirmación, circunscrita aquí a la deducción del espacio, y en general a la estética transcendental, no es más que la punta del iceberg, si se me permite la expresión, de lo que hay en juego. De hecho en un sentido general se puede afirmar que aquí está encerrada la clave de la lectura de Kant por Fichte, la idea de que el *nóumeno* es un actuar y es la propia acción, la propia voluntad, que es posiblemente la principal aportación de Fichte en la evolución del pensamiento que sigue a Kant¹¹ y de lo que llamamos sistemas postkantianos, o para ser más precisos, del llamado Idealismo alemán que encuentra en Hegel una primera culminación, pero que en general ha sido determinante de la filosofía continental del siglo XIX y de gran parte de la del siglo XX. Es decir, en esta cuestión aparentemente técnica relativa a la deducción del espacio y el tiempo, está implicado el giro práctico-transcendental que Fichte propone frente a Kant y que es distintivo de su filosofía y de su sistema. Porque de hecho la voluntad es la clave de la deducción, pero tal cosa no se entendería, ni sería posible, si no fuera por el propio método empleado aquí por Fichte y mediante el cual pretende deshacer los malentendidos, aunque hay que reconocer que sin mucho éxito.¹²

Por tanto, esa distancia metodológica determina no sólo en el carácter inductivo o deductivo del espacio, sino que modifica la concepción misma del espa-

¹⁰ GA, IV, 3, 415

¹¹ Ciertamente para Kant la voluntad no era fenoménica, pero fue Fichte quien extrajo las consecuencias de ello en orden a establecer un sistema cuyo principio residiera en la voluntad.

¹² La presentación *nova metodo* se vio definitivamente frustrada, en sus intenciones clarificadoras, por la emergencia de la llamada *polémica del ateísmo*, respecto de la cual remitimos al trabajo colectivo de la Red Ibérica de Estudios Fichteanos: *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*. Madrid, Dykinson, 2009. Como consecuencia de la polémica la filosofía de Fichte adquirió un lenguaje distinto y se vio obligada a consideraciones metafísicas que le dieron de nuevo una apariencia bien diferente a su sistema.

cio (y del tiempo) y las demás nociones que hacen posible pensarlo. En especial en ella está implicada una noción especialmente conflictiva del sistema fichteano, como lo es la intuición intelectual, y a partir de ella se modifican y se organizan de modo alternativo al kantiano la noción de esquema y la del esquematizar, que Fichte va a precisar y concretar mediante el concepto de fuerza (*Kraft*), el cual a su vez se expresará como medida del esfuerzo (*Streben*), es decir, como medida del querer (*Wollen*). Pero ese distinto enfoque modifica también la cuestión de si los objetos son o no *a priori*, pues, en virtud de sus demostraciones genéticas, Fichte llega a afirmar que objeto y espacio se dan a la vez, y ello le lleva a su vez a reconsiderar precisamente aquello que ha de ser, incluso en sentido transcendental, condición de posibilidad de todo, y por tanto principio, que no es otra cosa que la intuición intelectual, sin la cual, resultaría inconsistente la novedad metodológica que introduce y que es la razón de ser de la *nova metodo*.

A este respecto, en la llamada *Segunda Introducción*, se había defendido Fichte de los ataques recibidos, en los que se le reprochaba haber ido más allá de Kant al afirmar la posibilidad de la intuición intelectual. Su defensa es bien conocida y uno de los textos más citados de su obra. La intuición intelectual de la que él hablaba no era una intuición de objetos, sino que era una intuición sobre acciones, sobre el actuar, es decir, sobre lo nouménico, lo que en su opinión no sólo era compatible con el kantismo, siempre y cuando se asumiera el giro práctico que él proponía para comprender la filosofía de Kant, sino que culminaba la filosofía transcendental mediante un sistema capaz de reunir teoría y práctica y salvar el abismo entre ambas, que Kant no habría sido capaz de salvar.¹³ En efecto, allí afirmaba: «La intuición intelectual en el sentido kantiano es para la *Doctrina de la Ciencia* un absurdo, que se nos escapa entre las manos cuando queremos pensarla y que no merece nombre alguno. La intuición intelectual de la que habla la *Doctrina de la Ciencia* no se dirige en modo alguno a un ser, sino a un actuar, y en Kant no está designada (excepto, si se quiere, mediante la expresión *apercepción pura*). Sin embargo se puede señalar con toda precisión también en el sistema kantiano el lugar en el que se debería haber hablado de ella. ¿Somos conscientes, según Kant, del imperativo categórico? ¿Qué clase de conciencia es ésa? Kant se olvidó de plantear esta cuestión porque en ningún lugar trató la fundamentación de *toda* la filosofía, sino que en la *Crítica de la razón pura* únicamente

¹³ La posible solución kantiana por la vía de la tercera *Crítica* le había resultado a Fichte abiertamente insuficiente desde su primer contacto con la obra de Kant.

te trató la fundamentación teórica, en la cual el imperativo categórico no puede aparecer»¹⁴.

Pero el lector de ese texto, que publicado de forma aislada no dejaba de aproximarse al género de la *Popularphilosophie*, no podría captar plenamente el sentido de lo que allí se decía, precisamente porque la realización y explicación de esa idea, vinculada además a la relación entre filosofía teórica y filosofía práctica, la ofrece Fichte precisamente en las lecciones que se conocen como *WLn*, cuyo manuscrito de Krause comentamos aquí y que es el trasfondo de lo contenido en las *Introducciones*. Una de las principales características de la *WLn* es precisamente, como sabemos, que en ella se abandona la división entre lo teórico y práctico, una división que todavía estaba presente en la *Grundlage*. El punto de partida en la *WLn* es ahora esa intuición intelectual que hace posible la explicación de lo teórico a partir de lo práctico.¹⁵

Pero una modificación como esa tiene consecuencias en todo lo demás, como no podía ser de otro modo en una filosofía que se pretende sistemática y a partir de un principio. En particular modifica un concepto clave de la obra de Kant, como es el de lo nouménico, modificación de la cual surgen, por así decir, nuevas nociones que no conocía ni seguramente reconocería Kant como propias de la filosofía trascendental¹⁶. Porque si bien Fichte reconoce que para Kant lo nouménico tiene que ver con la voluntad, nos dice que Kant ni lo explica ni le da el juego que el mismo Fichte propone, a saber, la posibilidad de que se reúna lo sensible e inteligible, es decir, teoría y práctica, una reunión que, debemos reiterarlo una vez más, era la razón de ser de su proyecto filosófico y el punto de partida de su pensamiento desde su primer contacto con la filosofía kantiana. La explicación de Fichte y su solución ante lo nouménico es bien contundente. En efecto, Fichte nos dice que Kant se limitó a considerar que lo inteligible ORDE-

¹⁴ A, 225.

¹⁵ Un punto de partida que ya había sido explicitado en esos términos en las *Eigne Meditationen*, tal como recordábamos en la nota 3, obra en la que, como en la *WLn*, juegan un papel decisivo las nociones de determinado y determinable, tomadas de Maimon. Cfr., *Metafísica y filosofía trascendental en el primer Fichte*, pp. 159 y ss.

¹⁶ En efecto, Kant no tardó en expresarse al respecto en la famosa declaración pública en agosto del año 1799, es decir, apenas unos meses más tarde de la fecha a la que corresponde el manuscrito de Krause. Aunque ciertamente Kant no había estudiado los escritos de Fichte, y su declaración tiene poco valor filosófico.

NABA lo sensible¹⁷, pero en cambio lo que él propone es que LO PRODUZCA, que era según acabamos de recordar, su proyecto inicial desde que entra en contacto con la filosofía kantiana, la posibilidad de coordinar la unidad entre teoría y praxis desde la libertad.

Ciertamente desde el punto de vista transcendental esa producción de la que habla Fichte no es ni puede ser una producción en los términos de creación a partir de la nada, por tanto no es una creación metafísica, tal como se ha interpretado erróneamente tantas veces, sino genético-transcendental en el que la condición de posibilidad es el querer. Por eso la explicación de esa producción se da precisamente en la *WLn* mediante el enlace que se establece entre el querer y la génesis del espacio y el tiempo. Y a tal efecto, como decíamos ya en las *Eigne Meditationen* se había apoyado en Salomón Maimon a partir de su juego determinabilidad/determinación y había intentado una deducción del espacio y el tiempo.¹⁸ Como consecuencia de esas modificaciones era inevitable que se produjeran también cambios en una noción típicamente kantiana y que establecía la mediación entre lo sensible y lo inteligible, como es la noción de esquema y en la que ahora aparece una nueva figura intermedia: el concepto de fuerza que está entre ambos, y que no es propiamente sensible ni inteligible y es ambos, el verdadero esquema, que depende a su vez de la voluntad.

Finalmente tendremos que hacernos cargo de otra novedad, ajena a la configuración kantiana, y que es también consecuencia del viraje metodológico que preside la presentación de la *WLn*. Me refiero a la noción del cuerpo y la configuración de la corporeidad, y de la que Fichte ya se había ocupado en la *Fundamentación del derecho Natural* de 1796¹⁹, pero que en la *WLn* adquiere nue-

¹⁷ Si bien conviene no olvidar que Kant también dice que el espacio y el tiempo tienen un origen a priori, o sea, que proceden del sujeto.

¹⁸ En ese sentido K. Hammacher establece una relación directa entre Maimon y las presentaciones *nm*, Cfr. *Fichte-Studien*, 1, pp. 28 y 36

¹⁹ Existen al menos tres excelentes trabajos en español sobre el cuerpo y el problema de la intersubjetividad en Fichte: V. López Domínguez, *El cuerpo como símbolo: la teoría fichteana de la corporeidad en el sistema de Jena*. En *Fichte 200 años después*, pp. 125-142. Madrid, UCM, 1995; M. Riobó, *La corporeidad según la filosofía de Husserl y de Fichte*, en *Agora: papeles de filosofía*, 2001, p. 19-33; y el de J. Rivera de Rosales, *La reflexión transcendental sobre el cuerpo propio*. *Kant, Fichte y Schelling*. En: *El cuerpo Perspectivas filosóficas*. Rivera de Rosales, J. y López Sánchez, M. C., UNED, Madrid, 2002, pp. 33-75.

vas dimensiones y en particular el párrafo que comento desempeña igualmente un papel en relación con la deducción del espacio y del tiempo.

El espacio

El párrafo 10 comienza con una serie de aclaraciones del objeto a considerar ahora con respecto a lo obtenido en el párrafo anterior, es decir, con una nueva reflexión en el sentido técnico que le da Fichte. En los párrafos anteriores habíamos obtenido la inteligencia y el concepto (§ 8) más la cosa y la representación (§ 9), pero ahora nos propone reflexionar de nuevo sobre ello y al hacerlo encontramos una nueva escisión, una nueva síntesis, que es a su vez una nueva intuición y una nueva acción: el esquematizar, al que denomina Fichte provisionalmente una *determinada agilidad*. Como tal esa síntesis, nos dice Fichte, exige de nuevo una intuición, pero esa intuición no puede ser ya la anterior, referida a un objeto, sino una intuición sobre un actuar que es como tal libre y a la vez dado. «Eso que aparece como dado y en esa medida como independiente de la libertad, debe desde otra perspectiva ser puesto como *dependiente* de ella. En la medida en que puede ser o no, aparece como dependiente, pero en la medida en que necesariamente ha de ser puesto, aparece como independiente. Es visto desde una doble perspectiva».²⁰ Lo característico aquí, nos dice, es que me intuyo «como un hacer que puedo ejecutar o no», es decir, intuyo a la vez la libertad. Es ese hacer el que se convierte en objeto de la nueva intuición y ese hacer es lo que Kant llamaría esquema, afirma Fichte. Por tanto el objeto es ahora el esquema. Con ello centra inmediatamente el objeto de esta síntesis en una investigación sobre el esquema, al que da el nombre de *una determinada AGILIDAD*²¹. Ese hacer en general, esa actividad, esa agilidad, en cuanto hacer o actividad en general, contiene en sí todas las líneas posibles, por tanto ese hacer en general es ya el espacio, el espacio entendido como un *a priori* dependiendo de la libertad, que era precisamente lo que pretendía mostrar y lo que alcanza de una manera un tanto abrupta, pero con una considerable sencillez: «la tarea es la siguiente: no considerar un determinado hacer, por ejemplo, pensar, intuir, etc., sino un hacer en general. Lo que se requiere es describir una AGILIDAD. Ésta solo pue-

²⁰ GA, IV, 3, 411.

²¹ Que no hay que confundir con la *agilidad en general* que es la intuición intelectual.

de ser vista como una línea que dibujo internamente. Por tanto, la AGILIDAD INTERIOR es el trazo de una línea, pero no se trata ahora de una agilidad que ocurre en concreto, sino de una agilidad en general, de una determinable pero no determinada facultad de la autoactividad y de la AGILIDAD. Pero una línea como esa es determinada como una dirección. En la facultad en cuestión deben estar, pues, todas las líneas, el esquema del hacer debe ser un trazar según todas las direcciones posibles. Esto es el espacio, y desde luego el espacio vacío.»²²

Pero en la medida en que el descubrimiento del espacio le ha llevado a ese *a priori*, Fichte se ve obligado a explicar qué puede entenderse como *a priori* y cómo es necesario interpretarlo, y para ello ofrece dos definiciones²³ a partir de dos de sus interlocutores fundamentales en este momento, Beck y Kant.²⁴ Para la primera definición (y también para la *Grundlage*) el *a priori* es todo aquello que no sea sentimiento. Para la segunda definición el *a priori* se entiende como algo determinable que hace posible la intuición. Fichte considera que la primera definición es la de Beck y la segunda la de Kant. Pero en el terreno en que Fichte ha situado esta disputa sobre lo *a priori*, es también una disputa acerca de cómo entender el espacio. A tenor de las dos interpretaciones mencionadas, el espacio aparece a la vez como determinable y como tal dado, conforme a la razón, y producido, pero también como lo puesto como pudiendo darse o no. O dicho con otras palabras, el espacio aparece como determinable en una doble perspectiva. Primero, en cuanto forma en toda intuición, y como tal aparece dado, objetivo e independiente de la libertad. Segundo, como determinable también aparece dependiente de la libertad en cuanto que yo puedo poner este objeto en este o en otro lugar y en cuanto que lo puedo ir dividiendo hasta el infinito. Pero objeto y espacio están unidos sintéticamente: sin espacio no hay objeto y viceversa, sin el objeto material que lo llena no habría espacio intuido. Por tanto, en relación con la libertad, y esta es la clave y el hilo conductor de Fichte, el espacio es a la vez puesto como dependiendo de la libertad y como no dependiente.

²² GA, IV, 3, 412.

²³ Cfr. GA IV, 3, 413.

²⁴ Por su parte Beck había incidido críticamente en la cuestión de cómo debe representarse el espacio según Félix Duque (Cfr. Félix Duque, *Transición de los principios de la ciencia natural a la física*. Barcelona, Anthropos, 1990, p. 584), así como en la cuestión del esquematismo, precisamente las dos cuestiones de las que se está ocupando Fichte en estas páginas que comentamos, y en ese sentido Félix Duque habla de él como de un rebelde discípulo de Kant (Cfr., Félix Duque, o.c., pp. 603), del que Fichte se desmarca aquí.

De este modo ha obtenido una nueva contraposición que exige una nueva síntesis, la nueva síntesis a probar en el curso de la deducción. Y el único modo que encuentra Fichte de explicarla es considerar que espacio y objeto se dan a la vez y constituyen la materia. Eso le obliga a tomar de nuevo distancia sobre Kant, para quien los objetos eran a posteriori y el espacio era *a priori*. Para Fichte ambos son *a priori*²⁵, lo que él puede explicar mediante la intuición intelectual, que juega aquí de nuevo como pieza clave de su pensamiento: «Kant afirma también que los objetos deben ser A PRIORI en el espacio, pero lo concluye INDIRECTAMENTE. Kant quería hacerlo todo a partir de conceptos, por eso su estética transcendental fue tan breve. Pero eso no puede ser, porque la razón no sólo es concebible sino también intuible. Él prueba su presentación del espacio mediante INDUCCIÓN. Kant no dice que el espacio deba ser dado, sino que dice que en el fundamento de nuestra representación sensible hay *algo* que debe ser nouménico, pero no es un algo que posea un ser, sino un actuar.»²⁶

El juego de la intuición intelectual permite a la dimensión nouménica situarse directamente en la base de lo sensible, y con ello también ese actuar oscilante (*schwebende*) que es condición de posibilidad, al ser intuido aporta una reconfiguración del esquema kantiano, que cumple en Fichte la misma función que en Kant, la mediación entre lo sensible y lo inteligible: «El esquema de lo suprasensible es el actuar». Es ese actuar el que hace posible el movimiento en el espacio, pero en la medida en que es la libertad la que decide, también la libertad es el fundamento de la división del espacio en el infinito. De este modo la libertad es el fundamento para asegurar transcendentalmente que el espacio haya de ser divisible hasta el infinito y una magnitud continua, a fin de que la libertad no sea suprimida en algún momento. Esa división del espacio la ejecuta mediante la imaginación oscilante, que nunca llega al infinito, pues éste no es nunca objetivable, sino que siempre nos encontramos con una parte de espacio cuando dividimos. De esta manera, tal como pretendía Fichte, lo único que determina el espacio es el actuar y el actuar es a la vez el que explica la idealidad del espacio.

²⁵ Pero en cuanto objetividad conocida, por tanto *idealiter*. Si lo pensáramos *realiter*, entonces tendríamos que afirmar que el Yo al conocer crea el mundo *ex nihilo*, lo cual es un malentendido frecuente respecto de Fichte. En definitiva lo que los argumentos transcendentales han de mostrar es cómo el mundo es *para* el Yo, pero no que el No-Yo sea pura creación *ex nihilo* del Yo.

²⁶ GA, IV, 3, 415.

El cuerpo propio y el esfuerzo

Hemos llegado, pues, a la nueva síntesis, en la que los dos términos que ahora se contraponen son el actuar del objeto, obtenido en el párrafo anterior, y el actuar del esquema, cuyo proceso acabamos de seguir. Pero estos han de ser reunidos nuevamente, lo que expresado en otros términos, consiste en realidad en reunir el objeto en el espacio. Para ello el párrafo 11 se inicia estableciendo una distinción que, como veremos inmediatamente, resulta decisiva y que es la que se da entre el espacio en general y el espacio en particular o lugar, es decir, aquel en el que se ponen cosas determinadas. El § 11, retomando la cuestión del espacio, se inicia con un razonamiento: si los lugares se determinan relativamente los unos respecto de los otros, debe entonces haber un primer lugar no relativo. La respuesta es el *Leib*, el cuerpo propio. En efecto, en principio se da una contradicción, toda vez que el espacio determinado es algo concreto, mientras que lo único que habíamos obtenido hasta ahora era el actuar ideal, que es general e indeterminado, pues, como Fichte nos recuerda, estamos ante una intuición de lo determinado y es necesario explicar cómo se reúne el espacio ideal e indeterminado con el espacio determinado propio de una intuición determinada y concreta. Es decir, se trata de pensar, por un lado el hecho mismo de que el espacio debe ser sentido, porque de lo contrario no sería objetivo, pero, por otro lado, y a la vez, Fichte nos recuerda que no podemos intuir el espacio, precisamente porque el espacio es condición de la intuición: «si una determinación de lugar en el espacio ha de tener validez objetiva (debe ser determinada de ese modo), porque soy determinado de ese modo, debería entonces sentirme en el espacio. Pero el espacio no es sentido, es la forma de la intuición. Y así debe ser, por lo cual ambos han de ser reunidos y ha de haber un tercero que esté entre ambos»²⁷.

En la solución de esa nueva tarea reaparece otra de las piezas clave de la filosofía de Fichte, y que estaba ya presente en la *Grundlage* de 1794: el sentimiento del esfuerzo (*Streben*). En el punto de partida de esa nueva deducción Fichte nos recuerda que el sistema de la sensibilidad se presupone en cada sentimiento. Por tanto es ese sistema el que es determinado en cada sentimiento concreto. Ahora bien, tanto el uno como el otro, el general como el determinado, exigen

²⁷ GA, IV, 3, 419-20.

el «sentimiento del esfuerzo»²⁸ y entonces, afirma Fichte, debe presuponerse una especie de *sentimiento del esfuerzo*, que lo es a la vez de la actividad y de su limitación, como condición de posibilidad de esa síntesis. Fichte expresa esto mismo de otro modo al decirnos que en este punto hemos llegado a un juego de unidad y pluralidad en el que descubrimos, en efecto, una intuición de la intuición y un sentimiento del sentimiento, y reconocemos a la vez que ambos deben unirse en el Yo, una unidad que es dual y que es también una pluralidad: «El Yo que siente y el que intuye son *uno* y el mismo, y ambos estados están necesariamente unidos. Pero en la medida en que se pone como intuyendo, se pone completamente como intuyendo, y en la medida en que se pone como sintiendo se pone completamente como sintiendo. El estado indivisible del Yo es dual y por tanto aparece en un doble aspecto. Sentimiento del sentimiento e intuición de la intuición se unen. Todo procede de ahí. El punto de unión está en la esencia de la actividad del Yo.»²⁹

El yo se convierte en espacio y materia en la medida en que es limitado y esto lo es gracias al esfuerzo. Ahora bien, la argumentación de Fichte se encuentra de nuevo con una contraposición, pues, en efecto, el esfuerzo como tal tiende al INFINITO, pero es, a la vez, como acabamos de ver, limitado. Es en esta nueva contraposición en la que Fichte recupera el rol del cuerpo como expresión de la libertad en cuanto articulado, como herramienta que hace posible determinar el lugar y, por tanto, además de la dimensión moral que desarrollará en los párrafos siguientes³⁰, tiene una dimensión *teórica* y que hubiera sido impensable en la estética kantiana.

²⁸ El término *Streben* está lejos de encontrar un equivalente claro e inequívoco en castellano. Los traductores de la edición de Krause, cuyos párrafos 10 a 12 comento, han oscilado según los contextos entre aspiración, y tendencia. Sin ser satisfactorio ninguno de los tres términos, dado que contienen matices que son ajenos al término alemán, en este contexto determinado uso el término *Streben* como *esfuerzo* para evitar nuevos equívocos, aunque en sí mismo no me parece perfectamente adecuado.

²⁹ GA, IV, 3, 420.

³⁰ Cfr. V. López Domínguez, *El cuerpo como símbolo: la teoría fichteana de la corporalidad en el sistema de Jena*. En *Fichte 200 años después*. Madrid, UCM, 1995, p. 127. Una explicación muy detallada de los distintos usos del cuerpo propio en la WLnM la ofreció Jacinto Rivera de Rosales en su intervención en el primer *Congreso Latinoamericano sobre la filosofía de Fichte* celebrado en Brasil en 2011 y cuyo texto es accesible en *Estudios sobre Fichte en Europhilosophie*.

El argumento es bien simple, y se parece a los que venimos viendo a lo largo de los párrafos anteriores: si soy libre y limitado a la vez, depende de mí extender los límites, y por tanto soy yo el que proporciono causalidad a mi esfuerzo y puedo por ello dividir la materia. Sin embargo, y este es un punto esencial para el tránsito de lo inteligible a lo sensible, esa división, esa causalidad no la puedo ejercer directamente, sino que se requiere un mediador, un concepto intermedio: EL CUERPO, «ciertamente mi cuerpo en cuanto que es articulado»³¹, una herramienta que me permite dividir el espacio a mi arbitrio. Y Fichte expresa esto de una manera especialmente gráfica acudiendo a una de las primeras unidades de medida de la mayor parte de las culturas y todavía a día de hoy vigente en algunos lugares, que es precisamente el pie, aquella parte del cuerpo que sirve para medir la distancia de forma corporal y muy expresiva, sustituida definitivamente por el sistema internacional de medidas y que se conserva todavía, como decimos, en el uso corriente de algunos países anglosajones e incluso en determinados juegos infantiles. Si toda determinación del lugar surge de mi propia determinación, entonces es una medida de mi esfuerzo, que queda expresada en el pie.

Ahora bien, recorrer la distancia, en la medida en que es el propio cuerpo el que lo hace, presupone literalmente una medida del esfuerzo que he de hacer, así por ejemplo, determinar con qué frecuencia debo moverme del lugar en el que me encuentro para llegar al lugar en el que encuentro el objeto, etc. Es decir, se trata de fijar precisamente la medida de ese esfuerzo que se establece como la mediación entre la voluntad y el mundo sensible, o lo que es lo mismo, que expresa de modo sensible la causalidad del querer, y por tanto de lo nouménico.

El tiempo y la deliberación

El párrafo 12 está precisamente dedicado a indagar el proceso por el cual se expresa la causalidad del querer sobre el mundo sensible. Contiene tanto un análisis detallado del proceso mediante el que la voluntad pasa a la acción y se expresa en lo sensible, como, al hilo de ello, una nueva confrontación con la explicación kantiana de lo sensible y lo inteligible. Fichte se introduce aquí en un

³¹ VI, 3, 421.

territorio que resulta ya muy ajeno a las abstractas observaciones kantianas y que en todo caso dejan, en su opinión, irresuelto el problema de las relaciones entre lo sensible y lo inteligible, o sea, entre el mundo y el querer libre. A partir de la pregunta clave, que recordamos una vez más, es la que le llevó a la *Doctrina de la ciencia* y la que le permitió organizar el sistema dando prioridad a la práctica, acerca de cómo le atribuimos CAUSALIDAD al QUERER en el mundo sensible, Fichte le otorga un particular rol transcendental a un objeto clásico de la filosofía moral desde Aristóteles a las modernas teorías de la elección racional, pasando por Santo Tomás: la deliberación.

La herramienta para resolver ese problema es de nuevo el juego de la indeterminación y la determinación, pues el punto de partida es aquel donde se piensan varias acciones como posibles, y por tanto disgregadas, situación en la que el querer actúa concentrando el esfuerzo en un solo punto, en una sola de las posibilidades, lo cual requiere un tránsito desde el deliberar en el ámbito de lo determinable a la decisión del querer determinado. Precisamente el querer supone abandonar la situación de suspensión, y en ese sentido es una conciencia inmediata de sí análoga al sentimiento. Aquí encuentra Fichte el fundamento del sistema de conceptos del mundo inteligible (*noúmenos*). «El pensar determinado, que llamamos querer, es por eso una conciencia inmediata. Yo quiero en la medida en que me pienso queriendo, y me pienso como queriendo, en la medida en que quiero. Ambas cosas son inseparables. La voluntad es algo absolutamente principal, no condicionado por nada según la forma. Ocurre como con el sentimiento, en el que nada oscila, porque es inmediato.»³²

Alcanzamos aquí el punto de mayor concreción posible de esa en apariencia abstracta reunión de teoría y praxis en Fichte, y con ello una explícita corrección de concepto mismo de lo nouménico kantiano. Donde Kant había afirmado, nos dice Fichte, que los noúmenos eran cualidades ocultas, Fichte se expresa del siguiente modo: «ese concepto inmediato del querer es el fundamento del sistema de conceptos que Kant llama noúmenos y mediante el cual funda un sistema del mundo inteligible. Han dado lugar a muchos malentendidos y en el sistema kantiano están como inconexos y separados del resto. Ciertamente Kant dice que se les debe pensar pero no cuándo ni cómo. Son en Kant una QUALI-

³² GA, IV, 3, 424.

TATES OCCULTAE. Afirma: no hay puente entre el mundo sensible y el supra-sensible. Pero eso es porque en la *Crítica de la razón pura* pensó el Yo de forma unilateral y sólo como ordenando lo múltiple, no produciéndolo». ³³

Fichte nos recuerda, pues, de nuevo que el querer es el fundamento de los nouómenos también en Kant, el fundamento del mundo inteligible, pero afirma a continuación que Kant no pensó cómo era posible reunir sensible e inteligible, y no lo pensó porque concibió el Yo como ORDENANDO lo múltiple, pero no como PRODUCIÉNDOLO. Por tanto, la tesis fundamental y el punto de ruptura es precisamente la tesis de la producción. Pero adviértase que el término producción que ha dado lugar a tantos malentendidos, surge aquí en una deducción que es trascendental y no metafísica, y, por tanto, la visión tan extendida con arreglo a la cual Fichte plantaba una especie de creación del mundo a partir del Yo supone una incompreensión de ese punto de vista trascendental, análoga a la clásica objeción de Jacobi acerca de la cosa en sí kantiana. Una interpretación semejante se da sólo allí donde no se ha comprendido el punto de vista trascendental, que es precisamente el que Fichte trata de explicitar en la nueva presentación de su sistema.

En efecto, en lo que sigue la argumentación de Fichte se dirige a explicar esa producción desde un punto de vista trascendental. Pero es preciso recordar que esa explicación la ofrece inmediatamente después de haber obtenido el cuerpo como un primer mediador, y que a su vez eso exigía reunir ese cuerpo con el espíritu, con lo que él llama *lo espiritual*, con los conceptos puros. Por eso, y para explicar mejor la cuestión, reconsidera la diferencia entre deseo y querer y retoma una vieja distinción que había utilizado por primera vez en la *Crítica de la revelación* y que había sido determinante para su acceso a su propio sistema. ³⁴ El deseo ya no *oscila*, sino que tiene bien fijo su objeto, la materia, si bien la pretensión respecto del objeto, la forma, no es incondicional. ³⁵ En el querer, en cambio, nos dice, se abstrae de todo, supone concentración en un punto, mediante

³³ Ibid.

³⁴ Allí, en el párrafo añadido a la segunda edición, con el título *Teoría de la voluntad, como preparación de una deducción de la religión en general* había comparado la voluntad y el deseo con lo real y lo posible respectivamente Cfr., GA, I, 1, 135. Edición española en Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, p. 175.

³⁵ Cf., GA, IV, 3, 425.

el que un estado de sentimiento y de la intuición debe ser llevado a otro. Exige un transitar desde el estado presente al estado querido que no puede ser por saltos, sino gradual, si ha de mantenerse la unidad de la conciencia. Al ser incondicional, el querer no le da margen a la imaginación para apartarse de esa dirección que ha determinado. Y esta es la diferencia decisiva frente al deseo, porque en el deseo el temor, la fatiga, las consecuencias, etc... pueden interponerse ante el objeto y permitir a la imaginación apartarse de ese objeto fijado.³⁶ Pero esto no ocurre ya en el querer y no ocurre precisamente gracias a la fuerza (*Kraft*). La fuerza actúa aquí en un doble sentido, en primer lugar posibilitando esa concentración sobre el objeto en la que consiste el querer, y en segundo lugar generando la representación de ese obrar interno. Pero ese obrar interno, en la medida en que es un querer, se representa también un choque y por tanto oscila de nuevo entre pensar y sentir. Es lo que llama SENTIMIENO INTELIGIBLE, la FUERZA mediante la que se detiene a la imaginación, un obrar del ser racional sobre sí mismo: una autoafección. Con ello vemos como efectivamente la voluntad tiene causalidad y hemos resuelto el problema.

Ahora bien, Fichte nos hace ver que esta causalidad supone pluralidad, modificación, tránsito, en el que no hay HIATO, es decir, pluralidad. ¿Cómo vinculamos la unidad de la causalidad con la multiplicidad? La clave es la relación de dependencia entre los diversos momentos, de manera que el momento B depende de A, y C de B como condicionadas sucesivamente cada una por la anterior. Esa relación de dependencia es, bien mirada, la misma relación de lo determinante con lo determinado que ya hemos visto operar, pero ahora en situaciones sucesivas, es decir, como sucesivas determinaciones. Ahora bien, esas distintas sensaciones son discretas y aquí hemos obtenido un todo, es decir, algo distinto, que es actividad ideal. Eso que esquematizamos ahora es en realidad la sucesión en relación de dependencia: el tiempo, que queda así deducido como una condición de posibilidad de la realización sensible de la voluntad. La fuerza es en parte sensible y en parte inteligible, un *concepto sintético*, que no es intuitivo sino pensado, que permite reunir lo plural del sentimiento, pero lo hace en función del querer.

A partir de ahí se aclara también en qué sentido piensa Fichte el noúmeno y la voluntad como fundamento. La determinación de la voluntad es intelligen-

³⁶ Cf., GA, IV, 426.

ble, pero la forma de esa determinación, el tiempo, es sensible: hemos encontrado el puente entre lo sensible y lo inteligible, a partir del cual se obtiene el mundo. Hablamos de un movimiento gradual que presupone un todo, un movimiento gradual cuya CAUALIDAD ES EL QUERER. Ahora bien, eso supone una pluralidad que ha de ser reunida en la UNIDAD DE LA CAUSALIDAD DEL QUERER. Es decir, hay dos estados y dos sentimientos en cada objeto pensable, pero hay una unidad en una CAPACIDAD DE SENTIR PERMANENTE. Pues bien, esa permanencia y su combinación con lo múltiple es el tiempo. La relación de A, B y C y que hace posible la serie, donde cada uno es condicionado por el otro, una relación de DEPENDENCIA cuya condición última es el querer en la medida en que ha elegido una determinada dirección que determina a serie y las relaciones que se dan en ella. El fundamento de todo tránsito está en el Yo. Esa actividad de reunión y del tránsito es la actividad ideal. Y esa relación de dependencia es el ESQUEMA A REALIZAR, el tiempo, la forma de la intuición de lo múltiple. En el tiempo, pues, el Yo es a la vez inteligible, como fuerza pura, y sensible, y esto último por definición, en la medida en que está en el tiempo: «Ese transitar está condicionado por la CAUSALIDAD de mi voluntad. Cada miembro en la serie es considerado como condicionado por la CAUSALIDAD de mi voluntad. Extiendo mi voluntad en el tiempo, y con ello se extiende también mi voluntad, que actúa a la vez a intervalos. Hace una cosa tras otra, atraviesa estados intermedios y mediante eso es algo limitado en la intuición. Algo que está bajo leyes, que no depende de mí, aparece para mí como dependiente de la fuerza de la naturaleza»³⁷

El Yo aparece entonces como sujeto/objeto. La fuerza es algo pensado y no sentido, que reúne lo múltiple en la unidad. No es concepto sensible ni inteligible, sino ambos. Y así, de nuevo dando un paso más allá de Kant, afirma Fichte, según transcribe Krause, que habría las siguientes clases de conceptos:

- «A) Conceptos de las intuiciones sensibles
- B) Conceptos inteligibles (sólo la voluntad)
- C) Aquellos que están entre estos dos (concepto de fuerza)

³⁷ GA, , IV, 3, 429.

Para Kant c y b son lo mismo, porque no indicó suficientemente la diferencia entre el mundo sensible y el inteligible.»³⁸

Esa nueva clasificación de los conceptos resume muy bien lo que hay en juego, en plena deducción del espacio y el tiempo, en la *WLn*m de Fichte, así como la tarea que se había propuesto en estos párrafos que comentamos: la facultad práctica acompaña a toda síntesis y la hace posible, y con ello es la moral la que fundamenta la teoría y reúne en un sistema práctico-transcendental el conjunto del saber. El mismo Fichte lo resume bien de nuevo: «NUESTRO ESFUERZO, O NUESTRO ACTUAR PRÁCTICO, es según el anterior § la medida de toda determinación del espacio. La fuerza interior o pura es el efecto inmediato y, por tanto, intuitivo intelectualmente del querer, mediante el cual la completa facultad libre del Yo se dirige hacia un punto. La fuerza física o externa es precisamente esa energía que es desplegada por la intuición sensible, en la que lo múltiple de la facultad de sentir es llevado a una relación de DEPENDENCIA mediante la CAUSALIDAD de la voluntad. Sólo mediante esa relación puede asumirse la unidad de la conciencia»³⁹.

³⁸ GA, IV, 3, 430.

³⁹ GA, IV, 3, 433.