

**MALLAS QUE LA AUTOCONCIENCIA TEJE:  
DESDE EL ACTUAR HASTA EL ESPACIO Y LA  
MATERIA (RECAPITULACIÓN Y §§ 9-10. A)<sup>1</sup>**

**MESHES WOVEN BY SELF-CONSCIOUSNESS:  
FROM TAKING ACTION TO SPACE AND MATTER  
(RECAPITULATION AND §§ 9-10. A)**

M. JORGE DE CARVALHO  
*Lisboa*

**1. Recapitulación. El itinerario global de la WL y lo que se plantea en el § 9.**

Antes de concentrarnos en el § 9, convendrá tener presente la recapitulación que le precede y donde se diseña una *sinopsis* del recorrido hecho desde el principio de la *Wlnm*. No podemos analizar aquí detenidamente dicho recorrido. Pero la recapitulación, destinada a recordar en qué punto había quedado la exposición antes de la interrupción para las vacaciones (o sea, en qué punto estamos, dónde nos encontramos), es significativa, puesto que señala lo que Fichte considera importante tener en cuenta, esto es, los aspectos cruciales o marcos que mejor definen la especificidad de la *WLn*m, su sentido y el itinerario que prosigue.

En primer lugar, Fichte subraya que el hecho de que yo tenga en absoluto conciencia de algo radica propiamente *en mí* y no en las cosas. Por un lado, ese algo del

---

<sup>1</sup> El título es una perifrasis de un verso de *O menino de Sua Mãe* de Fernando Pessoa y hace referencia también, como es obvio, al *Strickstrumpf* de Jacobi. Quisiera agradecer a Sónia Rodrigues, a la Prof. Marta Mendonça y a Óscar Cubo por el trabajo de traducción y revisión del texto. Las referencias de las citas remiten a la *WLn*m-K, GA IV/3.

que por de pronto tengo conciencia soy yo mismo. Por otro, todo lo demás (esto es, todo aquello que puede distinguirse de la autoconciencia propiamente dicha y, en concreto, *las cosas mismas*) corresponde tan sólo a las *condiciones o a los requisitos* de la autoconciencia misma —es decir corresponde a algo sin lo cual la misma autoconciencia no sería en absoluto. Fichte resume todo esto en el enunciado siguiente: *Vermittelst des Selbstbewusstseins, werde ich mir der Welt bewusst.* («Es por medio de la autoconciencia que me hago cargo del mundo»). Si prestamos atención, este enunciado tiene mayor alcance de lo que a primera vista podría parecer. No significa sólo que la conciencia de mí mismo sea la condición de posibilidad o el medio a través del cual accedo a una conciencia del mundo (como si esta última fuera algo *más* que la autoconciencia, la *desbordara*, y *llevara más allá de ella*); significa más bien que es la autoconciencia misma, en cuanto tal, la que constituye *en sí misma* la conciencia del mundo. O, dicho de otro modo, la autoconciencia *basta por sí sola para producir toda la conciencia del mundo.*

El segundo aspecto subrayado por Fichte en la recapitulación del recorrido realizado entre los §§ 1 y 8 tiene que ver con el nexo entre la *autoconciencia* (que yo llegue a ser objeto de conciencia para mí mismo) y la conciencia de la acción (que yo llegue a ser consciente de mi actuar: *meines Handelns*). Si prestamos atención, son dos los nexos que aquí se plantean. Por una parte, el nexo entre la autoconciencia y la conciencia de mi actuar: la autoconciencia no es posible sino como conciencia de mi actuar (la implica, y la tiene como condición *sine qua non*)<sup>2</sup>. Por otra parte, la conciencia del actuar tiene una naturaleza tal que, a su vez, implica como requisito y condición de su posibilidad la conciencia de las cosas o la conciencia del mundo. Lo que se destaca es por lo tanto el eslabón que, según la *WLn*, une la autoconciencia a la conciencia de las cosas o del mundo. En la medida en que sólo es posible como conciencia *de mi actuar* —y porque la conciencia de mi actuar *implica a su vez la conciencia de las cosas o del mundo*— la conciencia de mí mismo implica la conciencia de las cosas o del mundo y *basta por sí sola* para producir toda la conciencia del mundo. Este es el nexo esencial que Fichte enuncia cuando dice que la pregunta «¿cómo es posible la experiencia?» en última instancia equivale a la pregunta «¿cómo puedo llegar a

<sup>2</sup> Es lo que Fichte subraya sobre todo en los §§3 y 4.

<sup>3</sup> Se entiende «experiencia» en el sentido definido en el §5 (p. 371): «experiencia» (*Erfahrung*) significa conciencia o intuición de lo que es real («*Bewusstsein des Wirklichen oder Anschauung des Wirklichen*»). Se mantiene la grafía del original.

ser consciente de mi actuar?»<sup>4</sup> —y esto de tal modo que todo depende de esta última pregunta y, una vez contestada esta, queda concluido el sistema (o se concluye la misma *WL* en su totalidad).

Así definido el rumbo o el sentido global de la *WL*, tal como se presenta en la *WLn*, la recapitulación que precede el § 9 presenta más detenidamente en qué momento preciso de este recorrido (el recorrido del descubrimiento del nexo entre la conciencia de *mí mismo*, la conciencia de *mi actuar* y la conciencia de *las cosas o del mundo*) Fichte se quedó antes de la interrupción para vacaciones, y donde hay que retomar el camino. Fichte subraya que ya se había puesto de manifiesto que la conciencia de mi actuar implica una *conciencia de finalidad* o la *conciencia de un concepto de fin* (*Zweckbegriff*)<sup>5</sup>. De suerte que, de hecho, es esta *conciencia del concepto de fin* (que constituye una condición de posibilidad de la *conciencia de mi acción* y por lo tanto de mi *autoconciencia* en cuanto tal) que encierra en sí el nexo con la *conciencia de las cosas o del mundo*. Dicho de otro modo, la clave para la comprensión del nexo entre la *conciencia del actuar* (y, por medio de ella, entre la *auto-conciencia*), por un lado, y la *conciencia de las cosas o del mundo*, por otro, está en la *conciencia de un concepto de fin* y en las condiciones de posibilidad de dicha conciencia<sup>6</sup>. Ahora bien, como Fichte se empeña en subrayar, este es el problema que aún se está planteando y del que también se ocupan los §§ 9 y 10.

<sup>4</sup> Cf. §5, p. 371: «*Anschauung des Wirklichen ist nur möglich, durch Anschauung eines wirklichen Handelns des Ich, also alle Erfahrung geht aus vom Handeln, es ist nur durch sie möglich. Ist kein Handeln[,] so ist keine Erfahrung und ist diese nicht[,] so ist kein Bewusstsein*». Véase también lo que dice Fichte sobre la relación entre el actuar y la conciencia o el actuar y el representar (*Vorstellen*) en las pp. 371-372.

<sup>5</sup> El nexo queda definido en el §4, donde se busca demostrar que la actividad real o el actuar real y la absoluta libertad del actuar real como autopoición y autodeterminación implican que el actuar tenga como *terminus ad quem* el concepto de un *fin* o un *ideal*, que se caracteriza justamente por el hecho de no haber aún nada que le corresponda. Se trata, en efecto, de algo aún por alcanzar — un concepto según el cual y en conformidad con el cual se debe producir algo («*von dem man nicht behauptet, dass ihm etwas entspreche, sondern dass ihm zufolge etwas hervorgebracht werden soll*», p. 365)

<sup>6</sup> Este nexo entre la *conciencia del concepto de fin* y la *conciencia de las cosas o del mundo* empieza a ser investigado en el §5, donde se cuestionan las condiciones de posibilidad de la *intuición* de la *autodeterminación por libertad* o de la *espontaneidad absoluta* (¿cómo es posible semejante intuición? ¿qué es necesario para que ocurra?) y se intenta poner de manifiesto que la *autodetermina-*

ción y el *terminus ad quem* de la autodeterminación (es decir, la *finalidad* misma en cuanto tal o, como también se puede decir, el tránsito *de lo determinable a lo determinado en la esfera de la acción*) sólo se pueden intuir en la forma de un *algo* (*Etwas*). O, más precisamente, el tránsito *de lo determinable a lo determinado en la esfera de la acción*, que constituye una condición de la espontaneidad, sólo se puede intuir en la forma de una multiplicidad de la acción *dada* para elección. Y esto de tal modo que a) se trata de una multiplicidad que se extiende *ad infinitum* o que es divisible *ad infinitum*, en una secuencia continua, correspondiente a algo como una *línea*, b) en la constitución de dicha multiplicidad la libertad está *refrenada, restringida o limitada* (*aufgehalten, beschränkt*), i. e. encuentra por *resistencia*, c) la secuencia o progresión continua de la multiplicidad de la acción es a la vez una secuencia continua de *resistencias a ser superadas y a subsistir ad infinitum*, d) es justamente esta relación entre la acción y la resistencia a ella lo que permite la conciencia de la acción (como conciencia de algo con el carácter de una *línea* en progresión infinita, de modo que e) en esta línea, la misma secuencia de aquello que se opone o resiste a la acción (o la determinación de cada *línea* de acción) no depende de la acción misma en cuanto tal, sino que tiene que ser asumida por ella o es algo por el cual la acción queda limitada y a la que se *vincula* (de modo que la misma *Gebundenheit* o *vinculación* constituye una condición de su propia libertad). En este marco, la multiplicidad de las líneas de acción posibles, cada una de ellas con su tenor propio de limitación o vinculación, constituye la intuición de lo *determinable*, mientras que el paso a la adopción de una de dichas líneas (y tanto significa a la vez el paso a la asunción del tenor de limitación y de vinculación que le corresponde) constituye la intuición de lo *determinado*. Como destaca Fichte en el §5, esta limitación o vinculación —y a la vez la forma de divisibilidad *ad infinitum* que le está asociada— ya «tiede el puente» entre la conciencia de la acción y la conciencia del mundo y de las cosas, no sólo en el sentido de implicar la *Setzung* del *No-Yo* como principio de limitación de la acción y su correlato (véase, en particular, p. 372), sino también en el sentido de implicar una determinación más precisa de la propia estructura o conformación del *No-Yo*. Véase en particular p. 368: «*Aus dieser Theilbarkeit ins Unendliche wird vieles folgen (der Raum, Zeit und die Dinge).*» Pero, por otra parte, si esto es así en el §5, en el §6 prosigue la averiguación del nexo entre la conciencia del concepto de fin (que es condición de posibilidad de la conciencia del actuar como autodeterminación o autoafección) y la conciencia de las cosas o del mundo. Así pues, en el punto de partida del §6, se pone de manifiesto que la multiplicidad infinitamente indivisible considerada en el §5 no es posible sin algo *positivo, real e indivisible* (es decir: sólo es posible en el marco de una *síntesis* con algo *positivo, real e indivisible*). O sea, dicha multiplicidad no es posible como multiplicidad (y, en particular como multiplicidad para el actuar o para la elección) sino mediante el contraste entre determinaciones fundamentales simples, estados indivisibles del mismo *Yo* que actúa, diferentes unos de otros precisamente por la circunstancia de corresponder a cada uno algo propio (una *determinación* o *cualidad* sólo cuantificable por medio de las variaciones de *intensidad* que su propio modo-de-ser permite). Dicho de otro modo, la *multiplicidad* considerada en el §5 (la multiplicidad de la *elección* o la multiplicidad de las *líneas de acción* que es indispensable para que el actuar se autodetermine respecto de un fin) sólo se puede constituir en cuanto tal en la forma de una multiplicidad por así decir *cualitativa*. Esto, por una parte. Por otra, esta multiplicidad de propiedades fundamentales (*Grundeigenschaften*) o este «alfabeto» de *qualia* fundamentales que diferencian las distintas líneas de acción no es posible sino como un alfabeto de *estados del propio Yo que actúa* —estados en que el *yo se siente*. Pero, si prestamos atención, estos estados del *Yo* que actúa sólo son posibles y sólo se diferencian en

el marco de la *actividad* que constituye el Yo, es decir, sólo son posibles *como algo relativo a la misma actividad*, de tal modo que su determinación no es simplemente suya (como si se tratara de algo desligado o de puras cualidades «en sí mismas»), sino que tiene que ver en su raíz con la actividad del Yo y con una *multiplicidad de direcciones de actividad del Yo*, ellas mismas distintas entre sí. Dicho de otro modo, la multiplicidad *cualitativa* que constituye una condición de posibilidad de la pluralidad de las líneas de acción posible es una multiplicidad de *Gefühle* (de *cualidades materiales, impresiones, sensaciones o sentimientos, de formas diferenciadas del Yo sentiente*: de algo así como *cualidades simples* del referido sentirse). Sin embargo, cada una de las cualidades de este «alfabeto» de formas del sentirse no tiene una constitución simple, no es algo formado únicamente por sí mismo o por su propia determinación, sino algo sólo posible por relación a una *actividad* o a una *tensión del actuar*, de tal modo que su determinación es intrínsecamente *relativa a dicha tensión o actividad*. Esto lo expresa Fichte diciendo que las referidas cualidades corresponden a algo así como estados de *zurückgehaltene Tätigkeit*, i. e. de *actividad refrenada*. Dicho de otro modo, las referidas cualidades tienen que ver con *Triebe* o *impulsos* y no son más ni tienen más determinación que la que corresponde al no tratarse de actividad *plena* (o sea de *Handeln*) sino de mera *actividad refrenada* (o antes de una *tendencia para* la actividad que queda *refrenada*). Es esto precisamente lo que constituye a los *Triebe*, en cuanto tales, y hace que sean sólo *Triebe* y no *Handeln* o actuar. De suerte que las cualidades materiales, impresiones o sentimientos (*Gefühle*) resultan a la vez de la tendencia para la actividad (de una determinada tendencia para la actividad o de un determinado *Trieb*) y de aquello que hace que dicha tendencia se mantenga en estado de mera tendencia o mero *Trieb* (o sea, de algo que la limita e impide su pleno desarrollo o su plena realización). En suma, el «alfabeto» de *cualidades materiales diferenciadas* —la multiplicidad de sensaciones, impresiones o sentimientos— tiene en su raíz una naturaleza pulsional, de tal modo que cada una de ellas está constituida a la vez por un determinado *Trieb* y por un determinado estado de *resistencia* que justamente le impide ser más que un *Trieb* (o, lo que es lo mismo, cada una de ellas está constituido por un determinado estado de *despliegue reprimido* del *Trieb* en cuestión). Y, para que pueda existir la multiplicidad o la «paleta» de líneas de acción dadas para la elección, sin la cual no es posible la autodeterminación, es indispensable algo así como una *multiplicidad de Triebe* o un sistema de impulsos y direcciones pulsionales y, en correspondencia con la referida multiplicidad, una multiplicidad de estados de limitación de dichos *Triebe* o de cualidades materiales correspondientes al *sentirse la referida limitación*: todo el sistema de cualidades del propio sentirse del Yo marcado por impulsos, que Fichte designa como *sistema de la sensibilidad*. De suerte que la multiplicidad de cualidades materiales aquí en cuestión es una multiplicidad de *estados de limitación* o una *multiplicidad de formas de conciencia de la limitación*. Ahora bien, esto significa que se trata de una multiplicidad de *formas de conciencia del Yo limitado*, quiere decir, a la vez formas de *conciencia del Yo y de aquello que lo limita* (del Yo y de algo que se le contraponen: *entgegenstehend*). Así pues, se trata de algo que se puede describir brevemente como un *No Yo en el Yo*. En lo fundamental, esto es lo que se encuentra desarrollado en el §6. La averiguación del modo como las condiciones de posibilidad de la conciencia de la finalidad tienden el puente entre la autoposición del Yo (sc. aquella condición suya que es la *conciencia del actuar*) y la conciencia de las cosas o del mundo (de tal modo que ésta se revela una condición de la conciencia del fin y, por medio de ella, de la conciencia del actuar y de la propia conciencia de la autoposición) prosigue en los §§7 y 8, que consideraremos más detenidamente, ya que la recapitulación que precede al §9 resalta aspectos desarrollados en dichos parágrafos.

Antes de empezar una descripción más detenida del itinerario seguido en el análisis de las condiciones de posibilidad del concepto de fin (que, como hemos visto, está implicado en la misma posibilidad de la conciencia de mi actuar y, por lo tanto, de mi autoconciencia) —Fichte insiste en la peculiaridad del vínculo que une las distintas instancias o los distintos términos sucesivamente considerados en el itinerario de la *WL*. Si tenemos presente la estructura del desarrollo de la *WLn<sub>m</sub>*, se comprende sin dificultad lo que dice. Todo el planteamiento parte de la propia autoconciencia (podemos designarla A) e identifica las condiciones de su posibilidad (podemos designarlas B); desde allí pasa a la identificación de las condiciones de posibilidad de dichas condiciones de posibilidad, o sea, a la identificación de las condiciones de posibilidad de B (podemos llamarles C); de ahí pasa a la identificación de las condiciones de posibilidad de C (podemos llamarles D) y así sucesivamente<sup>7</sup>. Ahora bien, si esto es así, aunque haya una progresión o un avance y se pueda decir que en un momento determinado lo que se plantea es la posibilidad de C, de D, de F, de H, o de I, etc., de hecho, dada la estructura formal que se acaba de resaltar, lo que se cuestiona es siempre *la posibilidad de A*. Hay una suerte de «aplazamiento» de la posibilidad de A que sólo queda garantizada en la totalidad misma, i. e. una vez agotada toda la secuencia de sus condiciones. Por eso, Fichte dice que nada de lo que se trata en la *WLn<sub>m</sub>* —y, en concreto, nada de aquello que ya ha sido planteado en los párrafos anteriores— es posible hasta haber llegado al final (o sea, hasta haber llegado al término de toda la serie de las condiciones de posibilidad unidas de ese modo)<sup>8</sup>. Los elementos sucesivamente considerados en la *WLn<sub>m</sub>* no forman, utilizando el lenguaje de Kant, un *compositum reale* o un *totum syntheticum*, cuyas componentes pueden ocurrir independientemente del todo que integran, sino que forman un *compositum ideale* o un *totum analyticum*, cuyos componentes *dependen unos de otros* o sólo son posibles unos mediante los otros, de tal modo que el *quantum* mínimo es ni más ni menos que *la totalidad*, y toda consideración por separado de algo de

<sup>7</sup> Cf. p.383: «Die Möglichkeit des Sezen von A ist bedingt durch B, aber ich kann nur B sezen, inwiefern ich Bewusstsein habe und beschränkt bin durch C u.s.f. [...]». Véase también, por ej., la nota de la p. 400: «Der Gang der WissenschaftsLehre ist: das Ich sertz A, aber wenn A gesetzt sein soll, so muß es darauf reflektieren, darauf wieder REFLEKTIEREN und s. f.)».

<sup>8</sup> «Eigentlich ist von allem, was wir bisher aufgestellt haben, nichts ganz möglich, bis wir zu Ende sind; denn wir haben noch immer Bedingungen der Möglichkeit aufzustellen; die Möglichkeit des Einzelnen lässt sich nur aufzeigen, wenn die Möglichkeit des Ganzen dargetan ist.»

la totalidad deja siempre fuera algo sin lo cual eso que se considera de hecho no puede ser<sup>9</sup>.

Por fin, una vez hecha esta observación formal sobre la naturaleza de todo el itinerario expuesto en la *Wlmm* y sobre el nexo peculiar que une a sus distintos momentos, la recapitulación de Fichte incide en particular sobre aquellos aspectos o aquellos pasos que constituyen el antecedente más directo de los siguientes —o sea, los aspectos o pasos a partir de los cuales cabe retomar ahora la identificación de las condiciones de posibilidad de la *autoconciencia* y, más exactamente, de esa condición de posibilidad de la autoconciencia que es la *conciencia de mi actuar* y, más exactamente todavía, de esa condición de posibilidad de la conciencia de mi actuar que es la *conciencia del concepto de finalidad*. Lo que encontramos en esta recapitulación es, por consiguiente, una especie de delimitación progresivamente más estrecha del punto donde se está— i.e., una delimitación que empieza por establecer el marco más general y luego se desplaza, como en «zoom», hacia lo más particular: hacia el momento en que se produjo la interrupción al final del § 8.

## 2. La recapitulación de los §§ 6-7

En realidad, la recapitulación que antecede al § 9 da un paso hacia atrás y hace una rápida referencia a lo que se produce en el paso del § 6 al § 7. Fichte vuelve al resultado del § 6, que es a la vez el punto de partida del § 7. O sea, vuelve a la situación de limitación de la actividad real o, como dice, a la situación de *limitación práctica* que corresponde al *Gefühl*, es decir a la multiplicidad de cualidades materiales, impresiones o sentimientos (*Gefühle*) que constituyen el material para la autodeterminación. Esta situación se caracteriza, por

<sup>9</sup> Sobre la diferencia entre aquello a que Kant llama *totum analyticum, compositum ideale, compositum formale, quantum sed non compositum, quantum originarium, compositum originarie tale* o simplemente *totum*, por oposición a lo que designa como *totum syntheticum, compositum reale*, o simplemente *compositum*, véase en particular *Refl.* 3789, 5305, 5306, 5307, 5310, 5316, 5593, 5882, *Metaphysik Mrongovius*, AA XXIX, 825ss, *Metaphysik L2*, AA XXVIII, 565-566, *KrV*, A438/B466, *KrV*, B262, *Refl.* 4183, 4212, 4424, 4425, 4501, 5299, 5310, *Metaphysik Pölitz*, 59, *Religionslehre Pölitz*, 79-80, *Metaphysik Herder*, AA XXVIII, 30-31, *Metaphysik Volkmann*, AA XXVIII, 435ss., *Nachträge Herder*, AA XXVIII, 847s.



una parte, por el hecho de que en ella la actividad real está como que reprimida por la misma limitación que la constituye. Y, por otra parte, se caracteriza también por el hecho de que el *Gefühl* corresponde de alguna manera a un estado de coincidencia entre la actividad *real* y la actividad *ideal*, en el cual las determinaciones en cuestión son ciertamente *sentidas*, pero *no vistas*, *no enfocadas*, o sea, *no objetivadas*, de tal modo que no hay punto de vista para su reconocimiento —es decir, para que *se presenten* como algo a lo que asista la actividad ideal del Yo y que ésta tenga, por lo tanto, *delante suyo*. Ahora bien, como Fichte subraya en esta recapitulación (retomando las mismas formulaciones del § 7), si toda la actividad se agotara en la actividad real, eso significaría que la actividad real descrita en el § 6 tendría la última palabra. Como se dice al inicio del § 7, la multiplicidad descrita en el § 6 suministra el *material* para la constitución del concepto de finalidad, sin el cual no es posible la actividad de autodeterminación, pero sigue faltando la *forma*, o sea, queda todavía por aclarar cómo se compone a partir de dicha multiplicidad el concepto mismo de finalidad en cuanto tal. La contestación a esta pregunta tiene su punto de partida en algo que queda subrayado en el § 7 y que de nuevo se destaca en esta recapitulación: la actividad del Yo no se agota en la actividad real, incluye también a la actividad ideal— aquella forma de actividad que asiste a la actividad real y que no es posible disociar de ella<sup>10</sup>. Por eso, existiendo, por decirlo así, una situación sin salida en el orden de la actividad real (y sin que se produzca cualquier desarrollo en este orden), puede, sin embargo, producirse un desarrollo significativo en el orden de la actividad ideal: más exactamente, aquel desarrollo que corresponde a la conversión de la esfera de los *Gefühle* (i.e. de la esfera del *sentir* sc. del *sentirse*) en una esfera de *Anschauungen* o de *intuiciones*. Es esto —la subsistencia de la actividad ideal y el modo como produce el paso del plano del *Gefühl* al plano de la *Anschauung*— que Fichte expresa, resumiéndolo todo: «la actividad ideal no queda limitada y, por tanto, subsiste la intuición». La referencia al inicio del § 7<sup>11</sup> es breve y da la impresión que Fichte no vuelve sobre él, pasando inmediatamente a la recapitulación de los aspectos fundamentales del § 8. Pero no es así. Más bien lo que ocurre es que Fichte se está refiriendo precisamente al contenido del § 7 cuando, en una breve

<sup>10</sup> Sobre los conceptos de actividad *real* y de actividad *ideal* y su nexa respectivo, véase, por ej, pp. 359ss., 363ss. y 367ss.

<sup>11</sup> P. 405: «*Die ideale Thätigkeit ist nicht beschränkt, folglich bleibt Anschauung übrig*». Cf. en particular p. 385s., 389, 398s., y también en el §8, p. 398s, y en el §9, p. 406.



nota, habla del modo como el *Gefühl* y la *Anschauung* se conjugan mutuamente. Para una comprensión más clara del hilo conductor del planteamiento a partir del cual se puede entender lo que se plantea en los §§ 9 y 10 (y, antes, en el § 8, que Fichte recapitula más detenidamente) importa, por eso, recordar al menos lo fundamental de los desarrollos del § 7.

Como se ha señalado, lo que caracteriza la multiplicidad de cualidades materiales que el § 6 documenta como condición de posibilidad de la auto-determinación es el hecho de que todo en esta multiplicidad de cualidades — tanto por lo que respecta al Yo como por lo que respecta a la esfera del *No Yo*— es simplemente *sentido*, es decir, no es objeto, no se presenta como tal a la actividad ideal del *Yo*. De suerte que ni el *Yo* ni el *No Yo* llegan a ser distintamente reconocidos. Pero, según lo que se encuentra expuesto en el § 7, este es el punto donde la actividad *real* y la actividad *ideal se separan* y esta última se expande, por decirlo así, de modo autónomo, transformando la forma como se presenta el producto mismo de la actividad real —esto es, transformando la forma como se presenta toda la esfera del sentirse y toda la multiplicidad correspondiente. De acuerdo con lo dicho, cuando aquí hablamos de *modificación* y de *tránsito* de un plano a otro, lo que se plantea es una modificación o un cambio de plano de tipo muy peculiar, puesto que el *terminus a quo* de esta modificación o cambio tiene una conexión tal con su *terminus ad quem* que aquél no puede ser sin éste (que constituye también una condición de su posibilidad). Se trata, por lo tanto, de distintos momentos constitutivos de *algo único*, con una naturaleza tal que ninguno de sus componentes —y esto significa también: ninguno de los pasos de la progresión descrita en la *WLn*m— es independiente de los demás.

No podemos considerar aquí las razones que, según Fichte, hacen inevitable la manifestación de la libertad de la actividad ideal, es decir, las razones que hacen que el *Gefühl* no pueda ponerse sino en contraposición a una *intuición*, dando lugar a una intuición. Asimismo no es posible analizar la tesis según la cual el punto de contacto entre la esfera del *Gefühl* y la esfera de la *intuición* es la forma como la misma esfera de la intuición, a pesar de todo lo que la distingue del *Gefühl*, está siempre en conjunción con un *Gefühl de mí mismo*, que la pone en relación conmigo y hace que sea mía y no se presente como algo *ajeno* o como algo que no pertenece a nadie (de tal modo que el «territorio» de la intuición es *eo ipso* también un territorio donde *me siento*, con todo lo que

el *sentirme* conlleva<sup>12</sup>). Tampoco se puede considerar aquí el momento de *arranque* o *despliegue* (*Losreissen*) mediante el cual la actividad ideal *se despliega* de la esfera del *Gefühl*, de tal modo que el Yo que se despliega o se arranca es el mismo Yo que se encuentra limitado o sujeto a *limitación* (*beschränkt*) y la esfera del *Gefühl* (es decir, la esfera del Yo limitado) constituye la materia de la misma esfera de la *intuición* a la que el *Losreissen* conduce (de manera que la intuición es precisamente intuición de eso y no de otra cosa)<sup>13</sup>. Lo que importa tener presente es que aquello que caracteriza la intuición —o aquello que resulta de la *actividad ideal* libre— es, según Fichte, precisamente la superación del plano de los meros *Gefühle* y la posición (*Setzung*) de algo puesto como completamente *desligado de los estados del Yo y no relativo a ellos*.

Distintos son los aspectos que hay que subrayar aquí. En primer lugar, lo que así es puesto (lo que así es *angeschaut* o *intuido* en el sentido especificado) no es sino mi propio estado-de-limitación (*meine eigene Beschränktheit*<sup>14</sup>). Pero, en segundo lugar, ya no se trata de «*meine eigene Beschränktheit*» o de mi propio estado-de-limitación, sino de dicho estado *intuido* o *convertido en objeto de intuición* (*meine eigene Beschränktheit angeschaut*<sup>15</sup>). En tercer lugar, ser *intuido* significa aquí rigurosamente que mi estado-de-limitación está *desligado de mí, deja de presentarse como mío, no está puesto en relación a mí*, sino que queda puesto, por así decirlo, «*en sí mismo*», es decir, en un «exterior absoluto» (un exterior que no se presenta definido a partir de un interior al que se contrapone, sino que se presenta, por decirlo así, como un *exterior original*)<sup>16</sup>. En cuarto lugar, esto no significa que el «exterior» en cuestión o el *en-sí-mismo* del que se trata aquí no esté constituido *por mi actividad, por contraposición a mí*,

<sup>12</sup> Ni tampoco se puede considerar la forma como este «sentirme» incluye precisamente la limitación en cuestión en el §6: el estado de *Streben limitado*, es decir de meros *impulsos* a los que corresponden, en la limitación que los constituye, impresiones, sensaciones, sentimientos (*Gefühle*).

<sup>13</sup> Cf. pp.388s.

<sup>14</sup> Justamente aquello de que se habla en el §6.

<sup>15</sup> P. 388: «*Meine eigene Beschränktheit ist es, welche angeschaut wird ...*».

<sup>16</sup> *Ibidem*: «*In der Anschauung bin ich nicht das angeschaute, nicht das Object sondern das Subject der Anschauung. Das Anschauen, im Gegensatz mit dem Gefühle Thätigkeit. Mit dem Anschauen ist Selbstgefühl verknüpft. Im Anschauen fühle ich mich als thätig; wa ist nun das Object? Es ist nichts anderes als das Gefühl selbst, das Gefühl meiner Beschränktheit; aber diese Beschränktheit wird gesetzt als auser mir. Nichtich, es ist entgegengesetzt dem Ich, aber auf dieses Entgegengesetzte wird nicht gemerkt, es wird nicht auf mich bezogen.*»

etc. Lo que ocurre es que la forma de contraposición propia de la *Anschauung* hace desaparecer todo lo que no sea el *resultado* o el producto de la actividad *ideal* que se *autonomiza*<sup>17</sup> y que, al volverse autónoma, a) por un lado, pierde de vista a la misma actividad *real* de que, de hecho, es inseparable<sup>18</sup>, y, además, b) tiene una forma tal que se pierde también de vista o se hace imperceptible *a sí misma* en cuanto actividad *ideal* (es decir, pierde de vista su propia intervención, su papel) y por fin c) también pierde de vista aquello a partir de lo cual opera sc. su propio *terminus a quo*: el plano de los *Gefühle* en cuanto tal. Dicho de otro modo, se trata de una forma de contraposición con las siguientes características distintivas: por una parte, uno de los términos contrapuestos no se constituye sino por contraposición al otro; por otra parte, ocurre una especie de eclipse de éste origen y el término derivado de la contraposición se presenta como algo autónomo respecto de ella (e incluso como *condición* de ella). Pero en realidad, a) como se ha señalado, lo que se presenta revestido de este *estatuto de total independencia* (lo que se presenta en ese «fuera de mí» depurado de cualquier referencia a mí o de cualquier relatividad a mí) son, por decirlo así, los mismos contenidos de limitación o la multiplicidad de los estados de limitación que se mencionan en el § 6 (es decir, la constelación de momentos de *actividad contrariada o limitada por restricciones* y, por lo tanto, limitada por *pasividad*— en una palabra, el *Leiden*); de suerte que el *objeto de la intuición* puede haber asumido otro *estatuto* o otra *forma* pero en realidad no tiene más *contenido* que ese (o, como dice Fichte, no es sino *Gefühl* transformado por el *Losreissen*)<sup>19</sup>; b) el mismo estatuto del objeto de la intuición tiene un *carácter derivado* y de hecho tiene su origen en los estados de limitación o en la *Beschränktheit* o *Begrenztheit* que ellos manifiestan. En efecto, a partir de este sentirse limitado la actividad *ideal infiere* algo así como un principio de limitación (algo *limitante*)<sup>20</sup>, y es el resultado de dicha *inferencia* que aparece

<sup>17</sup> N. b.: en la forma de *no tener noticia* de (o de *no reconocer*) aquello de que depende.

<sup>18</sup> Por eso Fichte habla de una «acción aislada» o de un «actuar sola» (*Isolierhandeln*) de la actividad ideal, que se desprende de su medio, de sus propias condiciones de posibilidad y tiene un punto de vista tal que sólo se ve a sí misma. Fichte dice que esta «acción aislada» o este «actuar sola» de la actividad ideal es la intuición o el intuir (p. 389: «*dieses Isolierhandeln ist Anschauen*»).

<sup>19</sup> I.e., no es otra cosa o no tiene más contenido que la constelación de estados del *sentirse* de la que en realidad resulta (o que de hecho lo constituyen), pero que él «*eclipsa*».

<sup>20</sup> Véase en particular pp. 389-390.

*autonomizado* respecto de la limitación del Yo a partir de la cual es inferido y asume el aspecto no de algo *inferido* (y, por tanto, derivado) sino de algo *absolutamente inmediato*<sup>21</sup>. De suerte que el «en sí mismo» sc. el «exterior absoluto» o, como hemos dicho, «el exterior originario» que se presenta a la intuición es cualquier cosa menos algo originario y su supuesta originariedad no tiene más base que el apagar la huella de su origen, es decir de su punto de partida y de la operación de donde proviene. En una palabra, el objeto de la intuición no es sino el *Gefühl* elevado a la categoría de objeto: a la vez *exactamente el mismo contenido que ya se consideraba en el § 6* (*ese mismo* sin ningún añadido, «sin quitar ni poner») y ese mismo contenido *transfigurado y convertido en algo totalmente distinto*. Todo esto de tal modo que finalmente el resultado de la *transfiguración* que aquí se considera es ya mucho más que aquel peculiar *No Yo* del que se trataba en el § 6<sup>22</sup>. En efecto, de lo que se trata es de algo como un *No Yo absoluto* — o sea, un *No Yo* que ya no parece tener lugar en un *Yo*, sino que, además de eso, *ni siquiera parece ser relativo a un Yo*, sino que está constituido mediante el *eclipse del Yo en que se constituye y al que se contrapone* sc. mediante el *eclipse de toda la actividad de la que resulta y que lo «alimenta», etc.*

Esta transfiguración introducida en el § 7 repercute, por otra parte, también en lo que atañe a la *conciencia de la finalidad* (o, más exactamente, a la multiplicidad que constituye su materia), ya que dicha multiplicidad sufre igualmente la mencionada transfiguración. Como se acaba de ver, la esfera de la *Anschauung* equivale a algo así como como el *Gefühl elevado a la categoría de objeto*, es decir radicalmente modificado en cuanto a la forma o en cuanto al estatuto de que se reviste, pero a la vez preservando de cierto modo integralmente su «contenido». Pero un *Gefühl* (el *sentir o el sentirse*) — como se muestra en el § 5 y Fichte vuelve a recordar en el § 7, justamente para destacar lo que ahora se trata de señalar— es, por su propia naturaleza, un *compuesto* e incluye a la vez el sentimiento del anhelo, de la aspiración, del impulso (*Gefühl des Strebens oder des Dranges*) y el sentimiento de la limitación que se le opone (*Gefühl der Begrenztheit*). Pero, si es así, esto significa que la misma composición es *transferida o transpropiada* a la esfera de la *Anschauung*, asumiendo en ella el aspecto que resulta de la modificación de la forma (o de la transfigura-

<sup>21</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>22</sup> Y que en realidad ya asomaba antes, en el §5.

ción) que le corresponde. Así, por una parte, dado que la esfera de la *Anschauung* se caracteriza por un eclipse total del Yo y de su actividad, el componente de la limitación deja de presentarse como algo relativo a la actividad del Yo (y, en particular, como algo relativo a su *Streben*), al igual que el componente del *Streben* deja de presentarse como algo que el Yo siente, que le pertenece, etc. Pero, por otra parte, esto no significa que estos dos componentes desaparezcan, significa sencillamente que se modifican su forma y su estatuto — y que dichos componentes son modificados precisamente por la «objetivación» propia de la *Anschauung*. El componente restrictivo o de limitación se hace objeto y el objeto que así se constituye tiene un carácter *limitativo*. Sin embargo, la limitación que ejerce se hace relativa a algo que *pertenece a la misma esfera y que está revestido exactamente del mismo estatuto*, es decir, se hace *relativa a un objeto*. Así, el objeto es limitativo *de un otro objeto*. Más exactamente, es limitativo del objeto correspondiente al componente de *Streben* (o del objeto constituido por la objetivación del *Streben* y de su *terminus ad quem*). Es decir, es limitativo del objeto constituido por la objetivación de la totalidad del *Streben*, o, empleando el lenguaje del § 5, por objetivación del *sistema del Streben*. En una palabra, el objeto correspondiente al componente limitativo se hace limitativo respecto de aquello a lo que Fichte denomina «*ideab*». Al igual que el *Streben*, en cuanto *Streben*, corresponde a *un Gefühl aún por encontrar*, hacia el cual todo tiende pero que está obstaculizado por las limitaciones impuestas por otros *Gefühle* (que se quedan por así decirlo, más acá *de él*), así también el objeto a lo que Fichte denomina «*ideab*», siendo, como es, equivalente a la objetivación de este *foco del Streben*, tiene el carácter de un *objeto* (o entramado de objetos) *aún en falta, que queda todavía por encontrar*, y en cuyo lugar están *otros* objetos cuya presencia marca la *ausencia* del objeto en cuestión, o mejor dicho, su *falta*.

### 3. La recapitulación del § 8.

Pero, si es así y si aquello que se plantea en el § 7 es también, como en los párrafos precedentes, la identificación de las condiciones de posibilidad de la autoconsciencia, la verdad es que las características de la esfera de la *Anschauung* que acabamos muy rápidamente de bosquejar implican algo así como una *total ocultación o un total eclipse del Yo*. Aquello que se dibuja al final del § 7 queda, por tanto, muy lejos de cualquier forma de autoconsciencia —podría-

mos incluso decir que queda en sus *antípodas*. O, por decirlo en los términos de Fichte, lo que caracteriza la intuición es que en ella el «Yo se pierde en el objeto»<sup>23</sup> y que en el mundo de la intuición «el Yo no es para sí»<sup>24</sup>. Ahora bien, en el § 8 se plantea justamente este problema y la cuestión es saber cómo desde este marco de *total desaparición o de total eclipse del Yo* se puede constituir un *para sí* del Yo —cómo es que, en este marco, es posible el «Yo para sí mismo»— es decir, cómo se puede convertir al Yo en objeto de intuición, como puede constituirse un *para sí* del Yo en el mundo mismo de los objetos que en su raíz resulta de la ocultación del Yo.

Este problema tiene que ver a su vez con la cuestión de la posibilidad de la misma multiplicidad de *Gefühle* (es decir, con la cuestión de la multiplicidad de las determinaciones de estado o cualidades materiales, i.e. de las sensaciones, impresiones o sentimientos) de que se habla en el § 7. En efecto, no queda del todo claro cómo hay una unidad de dicha multiplicidad, i. e. qué es lo que *abarca* a dicha multiplicidad y la tiene *como multiplicidad*, de tal modo que ella no constituye una pluralidad dispersa y atomizada, en la que cada uno de sus elementos estuviera encerrado en sí mismo, sin ningún contacto o conexión con los demás, sino que constituye algo así como un *horizonte común*, donde lo múltiple *se presenta como múltiple*. Dicho de otro modo, no está claro cuál es, cómo es posible, y cómo está constituida la *instancia común* que engloba y une a esa multiplicidad de elementos *distintos de ella misma y distintos entre sí* que son los diversos estados de limitación o las diversas determinaciones materiales que le corresponden. Sin esta instancia común falta todo aquello que, según los párrafos precedentes, constituye el campo de elección que es la condición de posibilidad de la autodeterminación, de la conciencia del actuar y, por tanto, de la autoconciencia. Por otra parte, como se indica en el § 8, este problema interfiere con el problema de la *Veränderung* o de la *modificación*, el cual tiene que ver con la cuestión de saber cómo una determinada situación o estado de *Gefühl*, de *Anschauung*, etc., puede dar lugar a *algo más allá de sí* (i. e. a una situación o estado distinto de ella): ¿cómo se produce, por decirlo así, la *elevación o irrupción de un punto de vista*, que hace que se presente lo que en el *terminus a quo* de la modificación se mantenía totalmente fuera de ángulo? Pero, además, dicho problema tiene que ver con la cuestión de saber cómo puede existir *continuidad* en una

<sup>23</sup> Pp. 391, 393, 396.

<sup>24</sup> P. 398.



*Veränderung* o modificación (que significa justamente que hay algo que *persiste* y *pasa* de un punto de vista al otro, i. e., que hay algo *común* a ambos, que *atraviesa* el cambio) y no simplemente un tránsito a algo *completamente otro* y que ya nada tiene que ver en absoluto con aquello que le precede o con el *terminus a quo* de la innovación<sup>25</sup>.

Pues bien, el § 8 se concentra precisamente en la cuestión de la *Veränderung* o modificación mediante la cual el Yo mismo pasa a ser *para sí* en el ámbito de la *Anschauung* y se presenta, también él, *como objeto*. No podemos considerar aquí todos los aspectos de esta cuestión. Referiremos tan sólo los que son más decisivos para la modificación de la que resulta el Yo objetivado<sup>26</sup>. Entre todos ellos, lo más decisivo es aquello que tiene que ver con el nexo entre la naturaleza del Yo y la naturaleza tanto de lo que ocurre en la *intuición* o *objetivación*, como de lo que constituye su *correlato*. Si la *Anschauung* tiene en su centro algo así como un completo eclipse de todo cuanto no sea el «exterior absoluto» puesto por la actividad ideal autonomizada y en cuya manifestación la misma actividad ideal se «oculta», ¿cómo puede el Yo entrar en el ámbito de dicho exterior sin quedar completamente anulado o entonces sin cuestionar y suspender la forma propia de la intuición en cuanto tal o el estatuto propio de su correlato? Es decir, ¿cuál puede ser entonces la forma del Yo en cuanto objeto, en el sentido propio de la intuición? Si hay una intuición del Yo en cuanto objeto (la intuición a cuyo concepto problemático el § 8 llama intuición X<sup>27</sup>), ¿*bajo qué forma es* intuitido (*als was wird es angeschaut*)? ¿Cuál es el tenor específico de este objeto? O ¿cómo es el objeto capaz de «representar» al Yo en la esfera del «exterior absoluto» que es la de la intuición? Y, por otra parte, ¿cuál puede ser el punto de partida de dicha objetivación, si es cierto que los *Gefühle* objetivados o que están en la base de toda la *Anschauung* se caracterizan precisamente por el hecho de que cada uno de ellos

<sup>25</sup> Esta cuestión se refiere tanto a la relación del §5 al §6 como a la relación del §6 al §7 y del §7 al §8, etc.

<sup>26</sup> En particular, dejamos fuera la cuestión relativa a la constitución del *sentirse*, en cuanto el *sentirse* tiene que ver con algo que no se agota en cada *Gefühl* o en cada estado de limitación, sino que corresponde a algo *común*, o sea, a algo modificable por cada *Gefühl*, susceptible de *atravesar* la modificación correspondiente a una multiplicidad de *Gefühle* y que, de ese modo, constituye aquello que Fichte designa precisamente como *Veränderlichkeit* o *Modificabilidad*.

<sup>27</sup> Por oposición a la intuición Y (o de Y), i. e., a la intuición del «mero» objeto de intuición, que se caracteriza precisamente por la desaparición o eclipse del Yo. Cf. p. 396.



está referido a un estado de limitación *determinado*, de tal modo que todo cuanto no esté incluido en estados de limitación determinados tampoco podrá ser convertido en *Anschauung*?

Para poder corresponder de algún modo a un *para sí* del Yo, la intuición a la que Fichte llama la *intuición X* tiene que estar constituida de tal modo que lo intuido en ella o su objeto sea a la vez aquel que siente (*das Fühlende*) en la referida intuición (de acuerdo con lo que hemos visto que Fichte subraya acerca del hecho de que una intuición vaya siempre acompañada por un sentir *de ella* y un sentirse en ella). Esto significa desde luego que, en última instancia, la presencia del Yo en la *intuición X* no es introducida propiamente por aquello que figura en ella, sino por algo que acompaña a la intuición en cuestión sin llegar a ser propiamente intuido en ella. Pero esta es, como hemos visto, una característica general de todo el universo de la intuición, que se caracteriza precisamente por el hecho de ser totalmente constituido y en cierto sentido «alimentado» por aquello que de ningún modo figura en él<sup>28</sup>. Por otra parte, para poder corresponder de algún modo a un *para sí* del Yo (y no sólo a la aparición de un *objeto más* — de un objeto que es *solamente objeto*), la *intuición X* debe tener una estructura compleja y traducir en su propio objeto la complejidad del Yo o la relación entre el Yo y aquello que pone (traducida, por supuesto, en el régimen de determinación propio de la *intuición* en cuanto tal). Esto significa fundamentalmente dos cosas. En primer lugar, que el objeto de la *intuición X* tiene que ser un objeto *puesto en relación con el campo de los demás objetos*, i. e. con el campo de lo que en estos párrafos Fichte llama la *intuición Y* (considerada en el § 7). O, más exactamente, el objeto de la intuición X tiene que ser un objeto puesto en relación con los demás objetos en una objetivación de la forma de relación *objetivante* que es la propia de la intuición en cuanto tal. Como señala Fichte, la intuición X tiene que estar constituida de tal

<sup>28</sup> Así, como dice Fichte, la pertenencia a mí de la *Anschauung Y* (la intuición de los objetos) deja de ser directa, deja de ser sentida, y pasa a ser *intuida* en virtud de su relación con la *Anschauung X*; esto es lo que se expresa en la p.397, donde se puede leer «(...) *Y müsste durch X hindurch gefühlt werden* (...)». Pero, si prestamos atención, en última instancia, esta *intuición de la pertenencia a mí* descansa en un *sentir* de dicha pertenencia, o sea en una *relación directa con ella*. Aquello a lo que Fichte llama la *intuición de la pertenencia a mí* (es decir, el surgimiento de la pertenencia a mí como *pertenencia al Yo-objeto*) es tan sólo la forma del «*para mí*» de la pertenencia a mí en la intuición.

modo que yo me intuya en X al intuir Y (o como aquello que intuye Y: *Ich schaue mich an in X als anschauend Y*)<sup>29</sup>. Y, en segundo lugar, el objeto de la *intuición X* tiene que estar constituido de tal modo que conjugue en sí la multiplicidad de las relaciones (o sea, la multiplicidad de las intuiciones) correspondientes a los diversos objetos — o más precisamente, a *todos* los objetos — en la esfera de la intuición. En ese sentido, el objeto de la *intuición X* debe tener el carácter de algo *común* no sólo a una multiplicidad de intuiciones, sino de algo *común* a la *totalidad de las intuiciones*, constituyendo a la vez *un objeto entre otros* y un objeto que está en cierto modo presente *en la intuición de todos los demás* y con relación al cual todos los objetos de la *intuición Y* tienen el carácter de algo intuido por él.

Pero, como ya se ha señalado, todo esto corresponde tan sólo a un concepto problemático de la intuición X sc. de su objeto, y la cuestión es cuál puede ser su origen, i. e. cómo puede la esfera de la objetivación o de la *Anschauung* incluir algo de este tipo. Si, como se ha visto, el origen de la *Anschauung* es un desarrollo autónomo de la actividad ideal y si dicho desarrollo tiene como punto de partida un *Gefühl* (una impresión, sensación o sentimiento del mismo tipo del que se plantea en el § 6), es decir, si toda la *Anschauung* es algo así como un *Gefühl* transformado o un *Gefühl* elevado a la categoría de objeto mediante la actividad ideal, entonces la cuestión es: ¿Qué tipo de *Gefühl* puede estar en el origen de la *Anschauung* o de la intuición de un tal objeto? (i.e. ¿Bajo qué forma puede la intuición X transformar el *Gefühl* para elevarlo a la categoría de objeto?). Según Fichte, en los mismos *Gefühle* en cuanto tales (es decir, en la esfera del *para sí* abierta en los *Gefühle*) no hay nada común o subsistente. La única cosa que subsiste y es común es la misma actividad del Yo (y esto significa, no sólo un momento de la actividad del Yo, sino *la* actividad del Yo, real o ideal, en cuanto algo común a todos sus momentos). Pero esta actividad no se manifiesta como tal. De manera que la cuestión es entonces ¿cómo puede la misma actividad del Yo pasar a ser ella también *para sí* (más exactamente, cómo puede ella

<sup>29</sup> Con palabras también del §8, p. 397: «*In der Anschauung X müsste die Anschauung Y nothwendig enthalten sein, als ein nothwendiger Bestandtheil, so dass X und Y nicht getrennt werden können. Y müsste durch X hindurch gefühlt werden (...)*». Más abajo (p. 400), Fichte vuelve a poner de manifiesto este rasgo escribiendo: «*(...) aus diesem Gefühle erfolgt eine Anschauung des Beschränkten Ich als solchen, in welcher das Ich als Object überhaupt, und die Anschauung Y. als ein nothwendig[es] ACCIDENS des Ich vorkommt*».

manifestarse bajo la forma de un *Gefühl* — i.e. ¿qué *Gefühl* le puede corresponder o ser de alguna manera un *Gefühl* de ella? En virtud de lo que se ha evidenciado antes, una cosa resulta clara: para que la actividad del Yo, en el sentido que acabamos de referir, pueda llegar a ser *para sí* bajo la forma de un *Gefühl*, es necesario que sea de alguna manera *limitada, restringida* o *reprimida*, puesto que un *Gefühl* no es sino la expresión de una limitación o de una *Beschränktheit*.

Ahora bien, la respuesta que el § 8 da a este conjunto de cuestiones pasa por la identificación de que a) la forma de actividad del Yo cuya restricción da origen al *Gefühl* en cuestión (o sea, aquel que constituye la *base de la objetivación del Yo o de su presentación en la forma de un objeto de Anschauung*) es la actividad *ideal*, es decir, precisamente aquella que está implicada en la constitución de la esfera de la *Anschauung* o de los objetos, b) que la restricción de la actividad ideal que desempeña aquí un papel decisivo es aquella que tiene que ver con el modo como la actividad ideal se encuentra *vinculada* o *compelida a poner* —*Setzen*— o representar *de un modo determinado y no de otro* (y, en particular, a *poner* o a representar del modo que pone o representa, al convertir las impresiones, sensaciones, etc. en objetos de intuición) c) de suerte que es el *Gefühl* correspondiente a esta *Beschränktheit* (a la *Beschränktheit*, por decirlo así, *ideal* de la actividad *ideal*) que constituye la base o el punto de partida de la constitución del «objeto Yo» (que tendría así su génesis en una simple aplicación del principio mismo de la *Anschauung*, en virtud del cual un *Gefühl* es convertido en objeto o, como señala Fichte, a un *quantum* de *Beschränktheit* *sentida en mí* corresponde un *quantum* de Objeto en el «*exterior absoluto*» *que es el correlato de la intuición*)<sup>30</sup>.

Veamos con más detenimiento lo que aquí se plantea. Ante todo, aquello que Fichte describe como un *Denkzwang* o como una compulsión (un no-poder-sino —o estar-obligado-a— representar de un determinado modo) tiene el carácter de un *Zwang* de la actividad ideal, que se refiere únicamente a ella. Esto significa que se trata de un *Zwang* también meramente *ideal*, sin duda, pero no por eso menos efectivo (*wirklich*) y no por eso menos capaz de producir *Beschränktheit* y, con ella, un *Gefühl* correspondiente. En realidad, los dos aspectos son igualmente decisivos: por un lado, hay *limitación, compulsión, vinculación* —*no menos efectiva que en cualquier otro caso*— o, por decirlo así, con un poder o una fuer-

<sup>30</sup> Véase la formulación de la p. 401: „*Aus einem Quantum Beschränktheit in mir folgt dieses oder jenes Quantum Beschränktheit außer mir*»

za semejante; por otro lado, lo que es compelido, restringido o «atrapado» es la actividad ideal misma y sólo ella<sup>31</sup>. Eso significa, en primer lugar, que esta *vinculación* o *limitación* y el *Gefühl* que le corresponde acompañan a la misma actividad ideal que pone Y — están por inherencia implicados en ella. Pero, en segundo lugar, significa igualmente que el *Gefühl* que así se constituye es un *Gefühl* (una impresión o sensación) *de eso que intuye Y* (*das Gefühl dessen, was Y anschaut*<sup>32</sup>). Dicho de otro modo, se trata de un *Gefühl* de la misma actividad ideal (que se hace sentir y se presenta en cuanto *coaccionada, constreñida* o *compelida*). De tal modo que aquello que es objetivado a partir de este *Gefühl* es precisamente *la actividad ideal y sólo ella*, y el Yo que se presenta como objeto es *el Yo de la actividad ideal autonomizada*<sup>33</sup> o mejor dicho una representación de él como objeto. Dicho de otro modo, al producirse la objetivación de este *Gefühl* o su conversión en algo puesto «*en sí mismo*» (en un «*exterior absoluto*»), lo que así queda puesto en este «*exterior*» es sólo el Yo de la actividad ideal y este *doblemente absolutizado*: a) absolutizado, en primer lugar, por la autonomización misma de la actividad ideal respecto de la actividad real (de la que, en realidad, es inseparable) y b) absolutizado por la autonomización del *objeto* Yo, en virtud de la cual se invierte el nexo de dependencia de éste respecto de la actividad ideal que lo pone (y el objeto en cuestión pasa a figurar como siendo el origen de ésta). De suerte que aquello que la *Anschauung* reconoce y puede reconocer como Yo es solamente esto, es decir, un objeto acuñado por todo lo que se acaba de referir (o sea, con todo este margen de «*pérdida*», sustracción o de diferencia entre el Yo que en realidad pone y su *para sí*).

Por fin, hay que añadir todavía un aspecto importante que, como los demás, no puede ser analizado aquí detenidamente, pero que no podemos dejar de referir. Ese aspecto es el siguiente: aquello que caracteriza el *Denkzwang* es un doble hecho: a) el hecho de tener que ver con la *forma* del tránsito del plano del *Gefühl* al plano de la *Anschauung*, es decir, con la *forma de la objectividad*, que es *común*

<sup>31</sup> El *Zwang* en cuestión no tiene que ver con el contenido de la *Anschauung* —es decir, con la *Beschränktheit* o el estado de limitación (a que Fichte llama también *Beschränktheit práctica*) sobre el cual la actividad ideal ejerce su libertad. Es, al revés, una coacción *de dicha libertad y sólo de ella*, o sea, una coacción respecto de aquello que marca la diferencia entre el punto de vista del mero *Gefühl* (en el sentido referido en los §§6 e 7 sc. como *Beschränktheit práctica*) y el punto de vista de la *Anschauung* o de la visión *objetivante* sc. *objetiva*.

<sup>32</sup> P. 397.

<sup>33</sup> El Yo de su *Isolierhandeln*, para emplear la formulación de la p. 389 (v/ *supra* nota 18).

a todos los diferentes objetos, y correlativamente b) el hecho de que el Yo que se constituye como objeto de la *Anschauung* (o sea, el Yo de la actividad ideal o de la *Anschauung* que el *Gefühl* del no-poder-pensar-de-otro-modo o tener-que-pensar-así hace aparecer como algo *para sí*) es *uno y el mismo* para la intuición de todos los objetos. O, como también podemos decir, lo que caracteriza al Yo-objeto puesto en la *Anschauung* es su *Veränderlichkeit* o *modificabilidad* en el sentido arriba señalado (i.e. la forma como le está atribuida la capacidad de intuir a la vez toda la esfera X y toda la esfera Y, o sea la capacidad de *conjugación o travesía de la multiplicidad*, mejor dicho, la capacidad de conjugación y travesía de la *totalidad* de la esfera de la *Anschauung* sc. de los objetos que le corresponden).

Todo esto que acabamos de bosquejar resulta aún más claro si consideramos las relaciones, que el § 8 subraya, entre las dos esferas X e Y — que corresponden respectivamente a los dominios de la «intuición *interna*» e «intuición *externa*». De tal modo que el resultado de la modificación introducida por el § 8 es precisamente a) la separación del *Urstoff* de la objetividad descrito por el § 7<sup>34</sup> en estas dos esferas de intuición, correspondientes respectivamente a la intuición del Yo y a la intui-

<sup>34</sup> P. 390. Un «Urstoff» que, como ahí se afirma, no es *ni imagen* (o, como se dice más abajo, no es *ni «Vorstellung», representación ni cosa*, sino las dos (*aún sin distinción*): «*weder Bild noch Ding, sondern beides, es wird nachher in beide geschieden [...]*» (subr. n/). Como ahora queda claro, es precisamente esta *posterior separación en imagen y cosa* (o en *representación y cosa*) lo que se produce (y que sólo se puede producir) a partir de la *modificación* introducida en el § 8.

<sup>35</sup> El hecho de que Fichte hable de *intuición interna* y de *intuición externa* —conceptos que son tomados de la terminología tradicional (tal como aparece, por ejemplo, en Kant)— no debe llevar a pensar que el sentido que estos conceptos toman en la *Wlnm* corresponde simplemente al sentido tradicional y que este último pudiera ser utilizado aquí como clave de comprensión. En efecto, como se deduce de lo expuesto, la caracterización que Fichte hace de lo que llama *innere* y *äussere Anschauung* es totalmente nueva y corresponde a algo muy distinto de lo que está implicado en los conceptos tradicionales. En realidad, difícilmente se podría concebir mayor contraste entre la manera como la *Wlnm* entiende la constitución tanto de la intuición *interna* como de la intuición *externa* y aquello que se encuentra en la tradición al respecto, Kant incluido. No es posible seguir aquí todos estos aspectos. Para comprender la amplitud de este contraste basta, sin embargo, tener presente a) la peculiaridad de la concepción fichteana de los *Gefühle* como limitaciones de la actividad, etc., b) la peculiaridad del concepto de *intuición* que opera en la *WLnM*, según el cual la intuición corresponde a la transformación *objetivante* de un *Gefühl* o a la constitución de la representación de un «*exterior absoluto*», etc., c) la peculiaridad de la concepción fichteana del objeto (y de los requisitos del objeto), en concreto la peculiaridad del objeto de la actividad ideal en el caso de la intuición X (*Denkzwang*, etc.), así como la idea de acción recíproca y de dependencia recíproca (*Wechselwirkung*) entre la intuición X y la intuición Y, etc.

ción del No Yo, y b) la definición del nexo que las articula entre sí<sup>35</sup>. Como Fichte señala, el nexo en cuestión es un nexo de *interdependencia* o *Wechselwirkung*, tal que no es posible ninguna intuición del No Yo sin intuición del Yo y viceversa — y, como también dice, «no puedo observar [o intuir, en el sentido que aquí se considera] ningún objeto fuera de mí sin que me observe a mí mismo observando, pero el hecho de observar depende del hecho de observar una cosa *fuera de mí*»<sup>36</sup>. Esta *Wechselwirkung* o interdependencia entre la *intuición interna* y la *intuición externa*, que hace que estén esencialmente implicadas una en la otra y se acompañen por inherencia una a la otra, constituye precisamente una *constante* de la esfera de la intuición<sup>37</sup>. O, dicho de otra manera, la interdependencia o el nexo de articulación que este concepto expresa constituye algo que se caracteriza por su *Veränderlichkeit* o *modificabilidad* en el sentido arriba mencionado (una *Veränderlichkeit* o *modificabilidad* que, como es evidente, tiene que ver con la *Veränderlichkeit* o *modificabilidad* del Yo-objeto en su relación tanto con la esfera X como con la esfera Y).

Pero lo que importa sobre todo comprender es que la entrada en escena del Yo-objeto en la esfera de la *Anschauung*, que se describe en el § 8, constituye precisamente una *modificación global* de esta esfera, en el sentido propio y fuerte tanto del término *modificación* como del término *global*. No se trata simplemente de la introducción de un objeto más o de una esfera más de objetos (y, en ese sentido, de una cierta *expansión* del territorio de la *Anschauung* o del territorio de los objetos que le corresponden). Tampoco se trata sólo de que, con la introducción de X —y dada la heterogeneidad de X e Y— se produzca una *escisión* en el territorio de la *Anschauung* o de los objetos y se constituya además toda la red de *implicaciones recíprocas* entre las dos esferas que el concepto de *Wechselwirkung* entre X e Y se destina a expresar, como acabamos de ver. Pues, si lo analizamos detenidamente, la introducción de X modifica el sentido mismo de Y y hace que gane una nueva determinación: no sólo la determinación correspondiente al estatuto de la objetividad en cuanto tal (o sea, a la constitución del «exterior absoluto» y del «en sí mismo», del «*Gefühl* elevado a la categoría de objeto»,

<sup>36</sup> Véase en particular p. 398: «*Keine Anschauung des NichtIch (äussere) ohne Anschauung des Ich (innere) und V[ICE] V[ERSA]*» y, un poco más abajo, en la misma página: «*Ich kann kein Ding ausser mir bemerken, ohne mich selbst zu bemerken als bemerkend. Aber daß ich mich bemerke[,] hängt davon ab, daß ich ein Ding ausser mir bemerke (...)*».

<sup>37</sup> Cf. *ibi*: «*Die eben aufgestellte W[echsel]W[irkung] dauert immer fort, wird nur weiter bestimmt.*»



etc., del que hablamos a propósito del § 7), sino también la determinación correspondiente al contraste entre X e Y o al contraste entre la *intuición interna* y la *intuición externa*. Dicho de otro modo, el estatuto mismo del objeto que es correlato de la *Anschauung* o de la intuición, en el sentido que aquí se plantea —el estatuto descrito en el § 7— es algo compartido tanto por el *objeto* X como por el *objeto* Y (tanto por la intuición interna como por la intuición externa). Eso mismo es claramente indicado por Fichte en el pasaje del § 7 que acabamos de citar, donde describe aquello de que se trata en este párrafo como el *Urstoff* del que resultan la *imagen* y la *cosa*<sup>38</sup>. Pero, si es así, esto significa precisamente que, si el objeto X y el objeto Y tienen ambos su base en el *Urstoff* del § 7, aquello que les caracteriza en cuanto X y Y —o sea, en su *oposición*— es algo *distinto* de dicho *Urstoff* y resulta, por así decir, de una *escisión* y de una *transformación* del mismo. Es decir, en el plano al que se refería el § 7, X sencillamente no aparece, y sólo aparece Y, el *No Yo*. Pero el Y constituido a partir de la entrada en escena de X no está determinado apenas por ser el *No Yo* en el sentido planteado en el § 7 (el sentido del mencionado *Urstoff*), sino que está determinado también por *oposición a X*— de tal modo que lo que se produce con la entrada en escena de X no es sólo la entrada en escena de X propiamente dicha (como si Y se quedara como estaba ya, sin ninguna modificación), sino que se produce también una *modificación de la determinación correspondiente a Y*, al *No Yo* (al «exterior» o al «fuera-de-mí» o *Außer mir*)<sup>39</sup>. Así, lo que constituye el *No Yo* (el «exterior», el «fuera-de-mí»), en el sentido que vendrá a ser planteado en el § 8, es una *sobreposición o acumulación de estratos o capas de determinación* (y, en particular, a) la *capa* más profunda, el *No Yo* que viene de los párrafos 5 y 6, el cual, como hemos visto, b) forma la base de la *capa* correspondiente al § 7: el *No Yo objeto* — que, a su vez, c) forma la base de la *capas* de determinación introducida en el § 8, con la entrada en escena del objeto X: es decir, el Y exterior a X, el *No Yo exterior al Yo-objeto*). En suma, después de la entrada en escena del objeto-Yo, nada en la esfera de la objetividad sigue igual. Todo (tanto la X que entra en esce-

<sup>38</sup> Cf. *supra* nota 34.

<sup>39</sup> Véase, por ejemplo, p. 427: «(...) *erst in der Anschauung X (soweit wir jetzt sind, denn es wird sich zeigen, daß dies nicht zureicht) kommt ein Ich vor, also auch in ihr erst kann Y oder das Ding vorkommen; sonst müßte ein Ding sein [,] ohne daß ich wäre, oder ich müßte sein [,] ohne daß ein Ding wäre, beides ist ABSURD; X und Y machen daher nicht 2 Zustände, sonder 2 Bestimmungen, eines und deßelben Zustandes aus*».



na, como el Y que ya estaba ahí) es modificado de modo decisivo por el surgimiento del objeto X: se vuelve *otro y nuevo*.

Si no nos equivocamos, es precisamente esto lo que se dibuja cuando Fichte habla de la *Beschränktheit der Beschränktheit* sc. de la *Begrenzung der Begrenztheit*, o sea, de la *limitación de la limitación* sc. del *estar-limitado del estar limitado*— como ocurre, en particular, en los parágrafos 8 y 9<sup>40</sup>.

La primera *Beschränktheit* es aquella de que ya se habla en el § 6: la *Beschränktheit* resultante de la *limitación de la actividad real* o del *Streben*. Pero esta *Beschränktheit* es a su vez sometida a una segunda *Beschränktheit*<sup>41</sup>, que ya no es una *limitación de la actividad real* sc. del *Streben* sino una limitación del *producto* o resultado de la primera — o sea, como dice Fichte, una limitación *de la actividad negada* o del *Streben negado* que constituye el propio ser del Yo. Dicho de otro modo, con la entrada en escena del *Denkzwang*, del *Gefühl* que le corresponde y de la forma como ese *Gefühl* constituye un «para sí» del propio Yo o un sentirse, en el sentido más estricto y pleno del término, todo el estar limitado por la limitación del *Streben* sufre una limitación adicional, que ya no es sólo una limitación del *Streben*, sino una limitación del propio *Sein* (una limitación del propio Ser: de aquello mismo que está siendo limitado en su *Streben*). El *Gefühl* de sí mismo en el *Denkzwang* limita la totalidad de los demás *Gefühle* y hace que la presencia de cada uno de ellos deje de corresponder, por así decir, tan sólo a una limitación y pase a estar acompañada *también por una segunda limitación: por la limitación de la actividad* ideal misma que constituye un «para sí del Yo». Es decir, el hecho de que la propia actividad ideal que asiste se sienta limitada limita, con esta segunda limitación (la limitación que Fichte expresa diciendo: «me siento limitado por mi propio ser»<sup>42</sup>), todo el sentirse limitado en *cuanto al Streben* o en *cuanto a la actividad*. Pero, si es así, esta doble limitación, a la que en el § 9 Fichte llama *limitación completa* (*vollständige Beschränktheit*<sup>43</sup>) no constituye solamente una característica o propiedad del plano de los *Gefühle*. Pues, lo que así queda *doblemente limi-*

<sup>40</sup> Cf. en particular pp. 398 y, más abajo, en el § 9, p. 406.

<sup>41</sup> P. 398: «(...) *hier wird dieses beschränkte beschränkt*». Véase también la fórmula empleada por Fichte un poco antes: „*Das Ich wird durch diese Veränderung in seiner Beschränkung beschränkt*».

<sup>42</sup> Cf. p. 400: «*Ich fühle mich beschränkt durch mein eigenes Sein*».

<sup>43</sup> Cf. p. 406.

tado forma precisamente, como Fichte subraya, el *Grund* o el fundamento de la esfera de la *Anschauung* sc. de la intuición. De suerte que esta *Beschränktheit der Beschränktheit* en aquello que constituye el fundamento o el punto de partida de la intuición repercute también en una *Beschränktheit der Beschränktheit* de su resultado, o sea, en una *Beschränktheit der Beschränktheit* dentro de la propia esfera de la intuición. Esta es precisamente la *Beschränkung* de la *interdependencia* sc. de la *Wechselwirkung* señalada más arriba. Ahora bien, lo que esto significa es precisamente que el objeto de la *Anschauung* Y está constituido de tal modo que tiene por fuerza que reflejar la *primera Beschränktheit*: la *Beschränktheit* del *Streben* que suministra, si se puede decir así, su contenido; pero a la vez significa también que dicho objeto tampoco puede dejar de reflejar igualmente la *segunda Beschränktheit* que hace entrar en escena el *Sein del Yo como Beschränktes*, que da lugar a la intuición de un objeto correspondiente (el objeto-Yo) y que, en la *Wechselwirkung*, constituye una segunda *Beschränktheit* del objeto Y, que tiene que compartir la esfera de la intuición con el objeto X (y la tiene que compartir con él de tal modo que cada momento de Y se define también por su contraposición a X, de tal modo que la contraposición de X a Y es *intrínseca* a la determinación de cada momento de Y)<sup>44</sup>.

#### 4. La visión retrospectiva y los nuevos pasos dados en el § 9.

Estamos finalmente en condiciones de entender los aspectos que Fichte intenta poner de manifiesto en el § 9. En efecto, la recapitulación que le precede se extiende más allá de aquello que se presenta bajo ese título. Si es cierto que la estructura de la exposición de la *WLn* tiene como rasgo característico justamente el hecho de cada nuevo párrafo reconsiderar y recapitular los adquiridos del § o de los párrafos anteriores, esto es válido especialmente para el § 9, que tiene, por así decirlo, el carácter de un balance y, en ese sentido, es casi totalmente retrospectivo y dedicado a una averiguación y a un repaso de aquello que resulta de los desarrollos anteriores.

<sup>44</sup> Véase en particular p. 399: «*Aus der Beschränk[t]heit und Veränderung meines Seins folgt auch die Beschränktheit und Veränderung des Seins auser mir. Zufolge der Beschränkung meiner realen Thätigkeit in A entsteht nothwendig die Anschauung eines beschränkten (vor[iger] § [.] wird diese Beschränktheit A als Gru[n[d] der Anschauung Y wieder beschränkt, so folgt eine Beschränkung des Gegründeten, dieß giebt die Anschauung Y*».

El marco considerado en el § 9 es, por tanto, fundamentalmente aquel que acabamos de delinear y lo que ahora importa ver es qué aspectos subraya Fichte en el balance que presenta. Llamen la atención en particular los momentos siguientes:

I) En primer lugar, Fichte resalta algo que ya se ha evidenciado al final del § 8, esto es, que la modificación de plano introducida en este párrafo corresponde a la emergencia de lo que llama *concepto* (*Begriff*), o sea, a la emergencia de un *concepto del Yo* y de un *concepto del No Yo*, en *correlación* o *interdependencia*. Dicho de otro modo, la modificación introducida en el § 8 viene descrita como correspondiendo al tránsito del plano de la *Anschauung* o de la *intuición al plano del concepto*. Ahora bien, parece indiscutible que el empleo de esta terminología alude claramente a la *Doctrina Transcendental de los Elementos* de Kant y a la contraposición kantiana entre intuición y concepto. Por otra parte, también parece claro que existe lo que podemos describir como una cierta *correspondencia funcional*; en efecto, el plano descrito por Fichte como el *plano del concepto* es de cierto modo algo que, transpuesto para la *Doctrina Transcendental de los Elementos* de Kant, se ubica ya, con toda claridad, en el plano de las representaciones *conceptuales* o del *Entendimiento* e implica una forma de determinación de lo representado que, según Kant, sólo se produce a partir de la epigénesis del concepto. Pero, además, se verifica lo que podemos describir como un claro *cambio de acento*. Así, por ejemplo, cuando Fichte caracteriza el concepto como siendo «una intuición con conciencia de quien intuye (es decir del *intuyente*<sup>45</sup>)», está en algún sentido muy lejos de aquello que caracteriza la concepción de los *conceptos* en la obra de Kant<sup>46</sup>, aunque, por otra parte, dicha caracterización esté cercana al papel protagonista que la *Crítica de la Razón Pura* atribuye a la *apercepción transcendental del Yo* en la *acquisitio originaria* de los conceptos o en la constitución de la forma *a priori* del entendimiento o de la representación conceptual. Junto a la verificación de todos los puntos de contacto señalados, resulta igualmente claro que, a semejanza de lo que indicamos respecto al concepto de intuición, también en este caso el modo como la *WLnM* describe la génesis

<sup>45</sup> P. 404: «EINE ANSCHAUUNG ABER MIT BEWUSSTSEIN DES ANSCHAUENDEN HEIST BEGRIF.»

<sup>46</sup> En particular, cuando Kant habla de los *conceptos* como *representaciones intelectuales*, como *repraesentationes per notas communes*, como *repraesentationes symbolicae* o como *repraesentationes rerum sicuti sunt*.

del *plano de los conceptos* diverge muy significativamente de aquello que encontramos en Kant o en la tradición precedente y no puede ser entendido si intentamos usar los conceptos tradicionales o incluso los conceptos kantianos como clave de comprensión<sup>47</sup>.

Esto, por un lado. Por otro, el balance hecho en el § 9 subraya también que la nueva determinación obtenida en el § 8 (es decir, el paso *de la indeterminación a la determinación* que se produce con la llegada del concepto, en el sentido que aquí se considera) concierne a la vez a) a la determinación del estatuto fundamental de la cosa y del mundo, b) a la determinación del estatuto fundamental del *Begreifen* mismo (del concebir sc. de la representación del concepto) en cuanto tal y aún c) a la determinación del estatuto fundamental *de quien concibe o representa conceptualmente*. Podríamos traducir todo esto diciendo que Fichte insiste en dejar claro que la determinación puesta en la esfera del *Begreifen* se refiere simultáneamente a la comprensión del estatuto fundamental de la cosa y del mundo, a la comprensión del estatuto fundamental del comprender mismo y a la comprensión del estatuto fundamental de aquel que comprende o de quien comprende tanto la cosa y el mundo como su propio comprender. Esto significa algo así como una *estructura intrínsecamente compleja del concepto* o de la representación conceptual, de tal modo que, en contra de lo que parece estar presupuesto en la mayor parte de la tradición filosófica,<sup>48</sup> *el concepto no es posible sólo*

<sup>47</sup> *Vl supra*, nota 35. La distancia relativa a Kant se refleja en un hecho que los §§8, 9 y 10 empiezan también a diseñar con una cierta claridad: que la arquitectura de los cambios de plano que encontramos descrita en la *Wlm* desarticula *la estructura formal de la Doctrina Transcendental de los Elementos* y rompe no sólo con el orden de su exposición en la *Crítica de la Razón Pura*, sino también con la distribución de funciones que se atribuyen a la *intuición* y a la *representación conceptual* en la crítica kantiana.

<sup>48</sup> Pero no en contra de lo que aparece diseñado en la *Crítica de la Razón Pura*. También aquí habrá diferencias entre las tesis de Kant y las de Fichte, pero en un marco que incluye un margen significativo de afinidad.

<sup>49</sup> Se trata de un punto decisivo que, sin embargo, sólo es posible referir muy brevemente. La cuestión es la siguiente: el paso al plano de los conceptos (la constitución del concepto *überhaupt* no ocurre aisladamente, no se refiere a uno u otro. Más bien lo que ocurre es que el paso al plano de los conceptos consiste en un cambio *global*, de tal modo que lo que se presenta y tiene que presentarse con el paso al plano de los conceptos no es sólo este o aquel concepto, sino un concepto (o un entramado de conceptos) de *todo* lo que se manifiesta, una conformación o definición *global* de los trazos fundamentales o de la estructura fundamental de la *situación en la que se está*.

como representación o determinación de su objeto, sino que implica a la vez por lo menos la determinación de sí mismo y la determinación de quien lo tiene<sup>49</sup>.

II) El segundo aspecto que Fichte subraya en el balance que hace en el § 9 tiene que ver también con algo que destaca expresamente al final del § 8, donde presenta las relaciones entre la intuición Y y la intuición X y señala que no es en absoluto posible introducir una *vinculación* (*Gebundenheit*) en la primera, sin contraponerle al mismo tiempo *libertad*, en la segunda<sup>50</sup>. El § 9 precisa la naturaleza muy peculiar de la libertad que aquí se plantea. Se trata, como resulta claro por el contexto, de algo como una libertad del Yo respecto de la posición misma del mundo del concepto sc. respecto de su «entrega» (*Hingabe*) a aquello que el § 8 llama la intuición X y la intuición Y (o sea, respecto de su «entrega» al «mundo» compuesto por la interdependencia entre la intuición X y la intuición Y). Aquello que Fichte insiste en precisar en el § 9 es que no se trata de una libertad, por así decirlo, *antecedente* respecto de la posición (*Setzung*) o constitución de dicho mundo —como si tal libertad correspondiera a un *estado abierto, anterior al tránsito al plano del concepto* (o *anterior* a la «entrega» —*Hingabe*— a él<sup>51</sup>) y como si la propia *Setzung* de ese mundo o la propia «entrega» a él *resultara de una decisión al respecto* (decisión que el ejercicio de la libertad en cuestión podría igualmente inclinar hacia el otro lado, i. e., hacia la *no posición* o hacia la *no «entrega»*). No es así. La libertad o la decisión de la que aquí se trata, tiene una naturaleza en cierto modo análoga a la de la decisión o libertad que tenemos *respecto de la vida*. En efecto, la decisión o libertad respecto de la vida es *imposible como estado antecedente*, sólo puede constituirse *retrospectivamente*, como elección o libertad *para alguien que ya está arrojado en la vida, vivo*, es decir, como posibilidad que la propia vida, ya constituida, pone *detrás suyo y en sí*. Fichte subraya justamente que el régimen de determinación descrito como correspondiente al mundo del concepto implica la comprensión de la libertad de la representación respecto de sus actos, de tal modo que la *Setzung del mundo del concepto* (la *Hingabe*, la «entrega» a él) hubiera podido igualmente ser rechazada o puede de todos modos ser suspensa. Pero, si es así, por otra parte, esta libertad solamente es puesta (solamente entra en escena) una vez que ya está constituido el mundo, compuesto por la interdependencia entre X y Y.

<sup>50</sup> Cf. p. 404.

<sup>51</sup> Debe señalarse la importancia del surgimiento de este concepto, tan decisivo para el pensamiento fichteano y que se mantendrá en el centro de su pensamiento hasta los planteamientos del «Fichte tardío» e incluso del «último Fichte».

Es decir, dicha libertad sólo es posible a partir de la *Setzung* del mundo del concepto (a partir de la propia «entrega» a él), i. e, una vez puesto todo ese mundo respecto del cual la libertad en cuestión tiene el poder de no ponerlo, de no «entregarse» a él, de rechazarlo. En una palabra, como dice Fichte «(...) *es kann sich in die[sem] Hingeben nicht frei setzen, wenn es sich nicht wirklich hin giebt, denn sonst ist für dasselbe nichts vorhanden*<sup>52</sup>. O, como concluye, para clarificar aún más su tesis: «*Ich bemerke irgendein Object, daß ich es bemerke[,], geschieht mit Freiheit; denn ich sage, dass ich es auch nicht hätte bemerken können[,], aber dieß kann ich nur sagen <indem> ich es bemerkt habe*»<sup>53</sup>.

III) El tercer punto que el § 9 destaca particularmente se refiere a la génesis de las determinaciones «cosa» y «representación», más exactamente a su génesis a partir de la escisión de aquello que ya en el § 7 se presenta como siendo su «Urstoff»— un «Urstoff» neutro respecto de ambas y que incluye a las dos de forma aún no separada<sup>54</sup>. En el § 9, Fichte indica que, en última instancia, la oposición en cuestión (la oposición que, como se ha señalado, está en el centro de la constitución del mundo del concepto) es una oposición en el marco de aquello que el mundo del concepto hace desaparecer: la actividad del Yo de la que el mundo del concepto proviene, pero que sólo se manifiesta en la medida en que es compatible (y según el modo en que es compatible) con la forma<sup>55</sup> propia de la intuición y del concepto. En última instancia, como se dice expresamente en este §, tanto la «cosa» (y, con ella, el «mundo») como la representación son una «*doppelte Ansicht*» (un doble punto de vista<sup>56</sup>). Es decir, ambas corresponden ante todo a un determinado punto de vista y *no son sino un determinado* punto de vista (*una Ansicht*): *¡eso es lo que una y otra propiamente son!* En segundo lugar, no se trata solamente de dos puntos de vista, sino de dos puntos de vista *correlativos e inseparables uno de otro*. Es la estructura de la *interdependencia o Wechselwirkung* entre X y Y, de la que se habló, que consiente dos formas de consideración, de tal modo que, como Fichte resalta, se trata de una y la misma cosa, sólo

<sup>52</sup> P. 406.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> P. 390, cf. *supra* nota 34.

<sup>55</sup> Es decir, con la perspectiva, el régimen de determinación, etc.

<sup>56</sup> P. 406. Véase también la recapitulación de este punto al inicio del §10, pp. 410 e 411.

<sup>57</sup> Pp. 406-407.

<sup>58</sup> P. 406.



que considerada desde dos lados o ángulos distintos («*eins und dasselbe, nur angeschaut von 2 Seiten*»<sup>57</sup>). Por una parte, este «uno y lo mismo» puede ser considerado «*als eine Anschauung, die nicht Anschauung sein soll*»<sup>58</sup>. Por otra parte, puede igualmente ser considerado «*als eine Anschauung, die eine solche sein soll*»<sup>59</sup>. Pero ¿qué significa el primer término? ¿qué significa «*eine Anschauung, die nicht Anschauung sein soll*», «una intuición que no debe ser —o que *no se presume que sea*, o que *no se pretende que sea*— una intuición»? Se trata, como enseguida se precisa, de la «cosa», la cual debe ser (i.e., se presume o pretende que sea) *en sí misma*, en la *posición absoluta de sí misma, sin el Yo* (y tanto quiere decir justamente, *sin nada en absoluto de él*)<sup>60</sup>. Pero, ¿por qué se describe esto como *una intuición que no debe ser* —o que no se presume o pretende que sea— *una intuición*? Porque lo que la caracteriza es a) que, por una parte, su sentido o su estatuto (aquello que la hace una *cosa*) es su total *independencia respecto del Yo*, su ser «en sí misma», *sin el Yo* (completamente *fuera y más allá de él*) —en una palabra, su *no ser una intuición*, sino algo de una *naturaleza radicalmente distinta*; pero, por otra parte, b) en realidad, ella *no tiene más contenido o determinación que los que son propios de una intuición*— o sea, tiene como único contenido o determinación *algo representado por un Yo* (i.e., que pertenece a la esfera de su opuesto, de la representación etc.). Esto nos lleva al segundo término. El segundo término o el segundo modo de considerar este «uno y lo mismo» susceptible de ser enfocado desde dos ángulos distintos es justamente el opuesto referido, o sea, la *representación* misma en cuanto tal, que aquí surge caracterizada como una «representación que debe ser (que se *presume* y *pretende* que sea) una representación»,

<sup>59</sup> *Ibidem.*

<sup>60</sup> Cf. p. 406: «*Das erstmal ist es das Ding, das an sich auch ohne das Ich existieren soll ...*».

<sup>61</sup> Cf. Pp. 406-407: «*... das zweitemal die Vorstellung davon, die mit Freiheit hervorgebracht sein soll. Das Ding und die Vorstellung davon sind also eins und dasselbe, nur angesehen von Seiten; das erstmal ist es das, wurch die Vorstellung bedingt wird, das 2<sup>e</sup> ist es die Vorstellung selbst.*» El mismo contraste entre los dos modos de considerar o entre las dos perspectivas opuestas que aquí se plantean es formulado un poco después, en la página 407, donde Fichte contrapone dos términos: el primero, en el que no hay libertad y que corresponde a la «intuición, que en cuanto tal es ciega y no adviene a la conciencia» («*die Anschauung, die als solche blind ist und nicht zum Bewusstsein kommt*», otra forma de expresar la idea de «intuición que no debe ser —o que no se presume o pretende que sea— una intuición») es la *cosa*; el segundo es la *representación de la cosa*: «*Das erste, wobei die Freiheit nicht ist, haben wir genannt die Anschauung, die als solche blind ist und nich zum Bewusstsein kommt, man nennt sie besser das Ding, weil man sich bei der Anschauung noch etwas hindenkt, welches angeschaut wird. Das 2<sup>e</sup> ist die Vorstellung des Dinges*».



es decir, como una representación a la que se atribuye justamente este estatuto y que, en esa medida, constituye algo, dice Fichte, producido en libertad, etc.<sup>61</sup>.

Sin embargo, además del contraste entre estos dos *modos de considerar* (*Ansichten*) resultantes de la escisión del *Urstoff* del § 7 y que, según Fichte, constituyen la estructura fundamental del mundo del concepto, el § 9 destaca como componente fundamental de la *interdependencia entre X y Y* (y, por así decir, como componente fundamental de la *matriz de determinación* propia del mundo del concepto) aquello que se expresa de este modo: «*das 1. Mal ist es das, wodurch die Vorstellung bedingt ist*»<sup>62</sup>. Es decir, además de lo anterior, pertenece también a la referida matriz de determinación la comprensión según la cual es la cosa quien determina la representación. Se trata de la comprensión según la cual las relaciones entre la «cosa» y la «representación» son tales que la primera constituye la *instancia original* que la segunda *sigue* (o, para emplear la célebre formulación de Kant en la descripción del «modo natural de pensar», es la «representación» que *se regula* por la «cosa» y no al contrario)<sup>63</sup>. Se trata —dice el § 9— de lo que la conciencia común expresa así: «aunque *yo no fuera, aún así, habría un mundo*»<sup>64</sup>.

Ahora bien, sobre este punto, el § 9 destaca fundamentalmente dos cosas. La primera es que esta definición de las relaciones entre la «cosa» y la «representación» *resulta de una inferencia* cuyas condiciones de posibilidad estriban en una multiplicidad de *Setzungen* del Yo. Se trata de realzar el contraste entre esta pretensión propia del mundo del concepto (que determina la «cosa» como instancia original) y el resultado del itinerario anterior de la *WLnM*, que pone de manifiesto que todo el «mundo» —o toda la matriz de determinación a la que pertenece la «cosa»— tiene un carácter *derivado*. Para realzar dicho contraste, el § 9 resume todo el proceso de constitución de las condiciones de posibilidad del objeto sc. de la cosa, recordando los orígenes de esta inferencia relativa a la existencia independiente de la «cosa». Fichte recuerda que un objeto (sc. todo el estatuto de la objetividad) no es de hecho sino

<sup>62</sup> P. 406.

<sup>63</sup> De suerte que, como se dice en la p. 406, la «cosa» es «aquello por lo que la representación está condicionada («*das, wodurch die Vorstellung bedingt wird*»)

<sup>64</sup> P. 407: «*Wenn auch Ich nicht wäre, so würde doch eine Welt sein*».

<sup>65</sup> Cf. pp. 407-408 : «*Dann was [ist] Objekt? Zuförderst, das Object ist ein solches, welches ein bestimmtes Gefühl erregt z. B grün, roth. Dieß Prädikat [,] das dem Gegenstand beigelegt wird (z. B.*

el resultado de la conversión de un *Gefühl* en una *Anschauung*, a su vez transformada por la modificación adicional del estatuto del objeto analizada en el § 8<sup>65</sup>. Es lo que resume la fórmula: «*was aus dem Gefühle erfolgt[,] heißt dem Ich Ding, Realität*». <sup>66</sup> La segunda cuestión que el § 9 subraya a propósito de la inferencia que convierte a la «cosa» en instancia original es que el *terminus ad quem* de dicha inferencia tiene un carácter tal que su representación implica lo que podemos describir como una *contradicción performativa*. Dicho en términos del pensamiento medieval, dicha representación de la cosa independiente pone *actu exercito* lo que niega *actu signato*. En efecto, lo que está implicado en esta representación es la total ausencia de representación — y lo que ocurre, cuando represento la cosa independiente misma (y me parece alcanzarla y entender muy bien aquello de que se trata), es *que pongo en el mismo acto de representar la representación que el contenido representado niega*. Y debido a que no me hago cargo de esta peculiar forma de *subrepción*, no me doy cuenta a) que lo que represento no es, ni por asomo, la cosa independiente que pretende ser y b) que, en el caso de que exista algo efectivamente correspondiente a

*es ist roth) wird nicht angeschaut, sondern bloß gefühlt, und die Verknüpfung desselben mit dem Gegenstande, geschieht in einem Zustande des Gemüths. Ferner kommt dem Objekt der Charakter der Objectivität überhaupt, daß es angeschaut wird, daß es der idealen Tätigkeit vorschwebt, dieß gilt von allen Objecten, sowohl eingebildeten als reellen. Denn der eigentliche Charakter des Objects, der Realität, daß es gesetzt ist, zu folge des Gefühls (...)*».

<sup>66</sup> Cf. p. 408. Véase también p. 427: «(...) *der äusere Gegenstand ist Deutung unseres Gefühls*».

<sup>67</sup> P. 407. En su esencia, es el problema que ya encontramos formulado en LUCRECIO, *De rerum natura*, donde, para fundamentar la tesis epicúrea según la cual la muerte o el estar muertos no es *nada para nosotros* (*nihil ad nos*), Lucrecio subraya que hay algo como una *subrepción* o una «trampa» cuando nos representamos muertos, puesto que, al hacerlo, nos ponemos, sin darnos cuenta, asistiendo a nosotros muertos y *contaminamos* la representación de nuestra muerte con la inclusión de nuestra presencia al representarla (contaminación sin la cual, de todos modos, la representación en cuestión tampoco sería posible). Véase en particular III 876ss. «*non, ut opinor, enim dat quod promittit et undel nec radicitus e vita se tollit et eicit, sed facit esse sui quiddam super inscius ipse.*» y también 881ss.: «*neque enim se dividit illim/ nec removet satis a proiecto corpore et illum/ se fingit sensuque suo contaminat astans.*» Esto no significa de ningún modo que lo que se encuentra en la *WLn* —o, en general, en el pensamiento de Fichte— se encuentre ya en el pensamiento epicúreo o de Lucrecio. En efecto, lo que caracteriza la posición de Lucrecio es precisamente el hecho de restringir el alcance de su análisis sobre aquello que ocurre cuando represento *mi ausencia* a esta forma específica de representación de la *ausencia de mí* que es la *representación de mi muerte* o la *representación de mí como muerto*. Lucrecio no parece darse cuenta de que exactamente lo mismo se aplica a la *representación de la existencia independiente de las cosas*. Y su argumento acerca de la «contradicción performativa» que contamina nuestra representación de nuestra propia ausencia se inscribe en el marco de una perspectiva empecinadamente «realista», como el *De rerum natura* documenta.

la idea de existencia sc. cosa independiente, eso tendrá que pertenecer a otro registro que ninguna representación mía logra alcanzar. O, como dice Fichte: «*Dieß ist ein Schluß, und indem ich dieß behaupte[, ]setze ich mich unvermerkt hinzu*»<sup>67</sup>.

Una vez aclarados estos puntos fundamentales, y antes de pasar a las consideraciones con las que Fichte concluye el § 9, conviene realizar aún dos rápidas observaciones sobre la doble perspectiva (*doppelte Ansicht*) que acabamos de mencionar y que, según Fichte, determina la forma del concepto (y, por tanto, todo el mundo del concepto).

En primer lugar, como se indica en la página 407, la doble perspectiva (*doppelte Ansicht*) de que se trata aquí no es *doble* sólo en el sentido de implicar dos componentes: es doble también en el sentido en que estos dos componentes *no pueden existir el uno sin el otro*. Dicho de otro modo, tal como Fichte las concibe, no se trata de dos perspectivas *independientes* y que a continuación se juntan de algún modo, sino de dos perspectivas que *sólo son posibles en el marco de la propia duplicidad y como momentos* de la duplicidad misma. De este modo, Fichte considera que si sólo con la intuición X se presenta propiamente un Yo, también es sólo en ella y con ella que se presenta propiamente un Y, en el sentido de una *cosa independiente*. Y no hay propiamente X sin Y ni Y sin X. O, para emplear una fórmula a la que Fichte recurre poco después, X e Y no corresponden a *dos estados* diferentes sino a «*dos determinaciones del mismo estado*», que se *presuponen recíprocamente* y son, en ese sentido, *correlativas*. De suerte que el paso de la intuición Y a la intuición X no traduce ninguna autonomía de Y respecto de X, sino tan sólo la anterioridad del hallazgo reflexivo de Y en el itinerario de la *WLn*m (y esto de tal modo que el enfoque unilateral de este primer hallazgo es, enseguida, corregido mediante la averiguación de que, al fin, Y tampoco es posible sin X)<sup>68</sup>.

En segundo lugar, es importante observar también que la *doppelte Ansicht* o la doble perspectiva que, según Fichte, determina la forma del concepto es, a su

<sup>68</sup> Cf. p. 407: «*Im menschlichen Geiste kommen diese Bestimmungen nicht so abgesondert vor; erst in der Anschauung X (soweit wir jetzt sind, denn es wird sich zeigen, daß dieß nicht zureicht) kommt ein Ich vor, also auch in ihr erst kann Y oder das Ding vorkommen; sonst müßte ein Ding sein, ohne daß ich wäre oder ich müßte sein, ohne daß ein Ding wäre, beides ist ABSURD; X und Y machen daher nicht 2 Zustände, sondern 2 Bestimmungen, eines und desselben Zustandes aus.*»

vez, susceptible de dos modalidades de reconocimiento, según se produzca de modo simple (*sin más*, es decir *sin reflexión* sobre sí misma) o a través de una *reflexión filosófica sobre sí misma*. En el primer caso, hay una *doppelte Ansicht*, pero esta no reflexiona sobre sí misma y no se descubre como lo que es: una mera *Ansicht* (un punto de vista, una *perspectiva*), que no consiste en ser sino una perspectiva y no comporta absolutamente nada que vaya más allá de ella. Es por esto que en el reconocimiento de sí en que no reflexiona sobre sí misma, la *doble perspectiva* del concepto se deja absorber *en su propio resultado* y se agota en la intuición de él (como si X e Y no fueran meramente los correlatos de una *Ansicht* o de un *punto de vista*, sino algo «más»). Razón por la cual, en esta modalidad de reconocimiento de sí, la doble perspectiva propia del concepto desconoce el carácter *inferencial* de su constitución o que lleva consigo una *subrepción*, etc. En el segundo caso, en cambio, el resultado de la doble perspectiva se entiende precisamente como *resultado* o *producto* de la propia reflexión y como *mero correlato de una Ansicht, de un punto de vista* (de suerte que se capta su carácter *inferencial*, la *subrepción* que implica, etc.)<sup>69</sup>.

Por fin, en la última parte del § 9, Fichte señala que los resultados a que llegó respecto de la naturaleza del concepto y del objeto implican un cambio radical del significado de conceptos como *verdad, realidad, validez objetiva* (*Wahrheit, Realität, objektive Gültigkeit*)<sup>70</sup>. Veamos con más detalle los puntos que destaca al respecto.

En primer lugar, Fichte retoma la tesis fundamental según la cual la objetividad no es sino el resultado de una transformación reflexiva del *Gefühl* (algo así como el *Gefühl elevado a la categoría de objeto*: un *Gefühl transformado por la intuición o por el concepto*) y pone de manifiesto que, por eso, la *verdad, la realidad, la validez objetiva* tienen como única *fuentes* la esfera de los *Gefühle*. Eso no significa de ninguna manera que la *verdad* (la *realidad, la validez objetiva*) sea igual a un *Gefühl* o se agote en él. En sí mismo, el plano de los *Gefühle* aún correspon-

<sup>69</sup> Sobre este aspecto, véase en particular la recapitulación final del §9, p. 409: «*Wir erhalten sonach eine doppelte Ansicht der Reflexion und mit ihr des Gegenstandes (Die doppelte Ansicht der Reflexion nämlich ist für den Philosophen . Die des Gegenstandes für das Ich) . Einmal die Reflexion als solche, ohne daß über sie reflectiert werde, und dieß giebt das ohne Zuthun des Ich vorhandne Ding, einmal die Reflexion als eine Bestimmung der Freiheit, und selbst REFLECTIRT, und dieß giebt die Vorstellung des Dings.*»

<sup>70</sup> Cf. pp. 408s.



de a un *grado cero* de constitución de *objetividad* (un *grado cero* de *realidad* o un *grado cero* de *validez objetiva*). La constitución de la objetividad supone siempre un *más allá del Gefühl*. Lo que ocurre es que sólo puede constituirse *a partir de él, con base en él, como transformación de él*. Ocurre además que la actividad ideal que se sitúa más allá de los *Gefühle* y que lleva a la constitución de la objetividad (de la «cosa independiente», etc.) no hace más que transformar el «contenido» mismo de los *Gefühle*, ya que no accede efectivamente a *nada que esté más allá de ellos*, sino que se limita a introducir *determinaciones interpretativas* en los *Gefühle* y determinaciones interpretativas que tienen además las características (de la *subrepción*, etc.) tal y como ponen de manifiesto los párrafos 8 y 9. De suerte que los conceptos constitutivos de la objetividad, que en un sentido *desbordan* (y desbordan *en mucho*) la esfera de los *Gefühle*, en otro sentido no alcanzan efectivamente nada más allá de dicha esfera (y, aún admitiendo que alcanzaran algo que esté más allá de los *Gefühle*, de todos modos no alcanzarían *nada que quede efectivamente más allá de la propia esfera de la representación*). Así, en contra de lo que podría parecer (y suele parecer en virtud de la forma del concepto y del modo como produce la *ilusión* de acceso a una cosa *independiente de la representación*), todo aquello a lo que alguna vez tenemos acceso *sigue perteneciendo al ámbito de la propia representación*, queda atrapado en dicho ámbito. Por eso, no disponemos de nada *exterior al ámbito de la representación* que pueda constituir el «*término de comparación*» o el *modelo* de la verdad como adecuación (sc. el modelo de la *realidad* y de la *validez objetiva*, en el sentido que la propia forma del concepto lleva a suponer). En una palabra, según Fichte, la «cosa independiente» misma es una representación —y, si vemos bien, una mera *Vorstellungsart*, un mero *modo de representación*, en términos kantianos. Es decir, falta la base misma que sería exigible para poder legítimamente entender la verdad (la realidad, la *validez objetiva*) como algo que radica en la *correspondencia entre la representación y la cosa*.

Pero, si es así, ¿en qué consiste, entonces, la diferencia entre representaciones *verdaderas* (*reales*, con *validez objetiva*) y su *opuesto* (representaciones *no verdaderas*, *sin realidad* o *validez objetiva*)? ¿Dicha diferencia desaparece o se mantiene? Y, en el caso de que se mantenga, ¿cuál es su base y su sentido?

Según Fichte, la *objetividad* (*realidad*, *validez objetiva*) tiene las dos fuentes mencionadas —el propio *Gefühl* y la *reflexión* que lleva más allá de él— y tiene estas dos fuentes en el *nexo* y en la *relación de fuerzas* que acabamos de describir.



Ahora bien, si es así, la relación que existe entre estos dos componentes *no* es una relación de necesaria *consecutividad*. O mejor dicho, está marcada a la vez por el carácter *necesario* y por el carácter *no-necesario* de los desarrollos reflexivos sin los cuales el plano de los *Gefühle* no contiene absolutamente nada de *verdad*, *realidad* o *validez objetiva*. En efecto, por una parte, como Fichte insiste en subrayar, la actividad ideal no ocurre necesariamente y el *Gefühl* no da necesariamente lugar a la representación, a la intuición, etc. La intuición es *libre*, y la reflexión que la constituye *puede también no ocurrir*<sup>71</sup>. Pero, por otra parte —prosigue— *si hay reflexión*, la reflexión *produce necesariamente intuición*, i.e., *produce necesariamente la forma del concepto* (la *doble perspectiva que le corresponde*, etc.)<sup>72</sup>. En este sentido, la secuencia de desarrollos que lleva del *Gefühl* a la *intuición* (es decir, a la *doble perspectiva* correspondiente a la intuición de X y Y) es una secuencia *necesaria* y tiene el carácter de un *sistema* (donde *cada componente implica necesariamente todas las demás*)<sup>73</sup>. Ahora bien, según la *WLn*, si no existiera el mencionado componente de libertad, el desarrollo reflexivo de los *Gefühle* se produciría necesariamente en caso de que ocurrieran, es decir, todos los *Gefühle* tendrían un desarrollo reflexivo del tipo descrito y sólo existiría semejante desarrollo reflexivo respecto de los *Gefühle* que efectivamente tienen lugar. Sin embargo, esto no es lo que ocurre donde interfiere la libertad: la libertad engendra la posibilidad de *objetivaciones* (en la forma de la *doppelte Ansicht*, etc.) que carecen de una base efectiva en el plano de los *Gefühle*.

Así pues, si la constitución de la «cosa» tiene las características señaladas por Fichte, la *verdad* (la *realidad*, la *validez objetiva*) es el mero resultado del mencionado *sistema de reflexión*, en cuanto está fundado en *Gefühle*. O sea, el resul-

<sup>71</sup> Cf. p. 408: «*Was bedeuten nun die Ausdrücke: Wahrheit, Realität, objektive Gültigkeit? Diese Ausdrücke kommen nun denjenigen Vorstellungen zu, welche aus dem Gefühle, oder aus dem ersten Zustande erfolgen würden, wenn die ideale Thätigkeit nothwendig bestimmt würde; wenn das Gefühl nothwendige Ursache der Vorstellung wäre. Wenn eine Last auf einen Gegenstand drückt, so ist für den Gegenstand ein Druck nothwendig vorhanden; aber wenn ein Gefühl gesetzt ist, so erfolgt nicht nothwendig eine Anschauung; denn das Anschauende ist frei; es könnte auch nicht REFLECTIREN ...*»

<sup>72</sup> Es decir, la forma de la propia reflexión es *fija* y *necesaria*.

<sup>73</sup> Cf. 408: «*... wenn es aber REFLECTIRT, so erfolgt die Anschauung nothwendig. In der Wahrheit kommt sonach das Ich ungetheilt vor, gleichsam als ein System, wo aus einem ales andre nothwendig folgt. Aus dem Zustande des Gefühls, folgt eine gewisse Anschauung und dießist Wahrheit ...*».

<sup>74</sup> Y traspuesto de tal modo que el *terminus ad quem* de dicha trasposición tiene las características que se señalaron cuando se habló de la «cosa independiente» como un mero *punto de vista* (*Ansicht*), constituido bajo el efecto de una *subrepción*, etc.



tado de la *reflexión objetivante que está efectivamente basado en un Gefühl* es verdadero y tiene *validez* objetiva (de tal modo que aquello que se tiene por verdadero no es, en última instancia, sino un *Gefühl elevado a la categoría de objeto* o un *Gefühl traspuesto*<sup>74</sup>); y al mismo tiempo el producto de las funciones de reflexión (de las funciones objetivantes o de la actividad ideal) que *carece de base en el plano de los Gefühle*<sup>75</sup> *no es verdadero — no tiene realidad, carece de validez objetiva*. Dicho de otro modo, lo que parece estar sugerido en las breves indicaciones dadas al final del § 9 es que las representaciones no verdaderas se producen cuando los *Gefühle* que efectivamente tienen lugar no son traspuestos por la actividad reflexiva en la *doppelte Ansicht* del concepto o cuando la *doppelte Ansicht* que se constituye en resultado de la actividad reflexiva no tiene en su base un *Gefühl*<sup>76</sup>.

En suma, el hecho de que la «cosa misma» en cuanto tal —la «cosa independiente»— no sea más que una *Ansicht* o una representación con las mencionadas características pone radicalmente en tela de juicio la comprensión de la verdad como *adecuación (adaequatio, Übereinstimmung) de la representación con la cosa* —o sea, como *correspondencia* entre aquello que es representado y algo más allá de sí (es decir, *exterior a la representación, independiente* de ella). Eso es lo que se refleja al final del § 9, donde Fichte dice que la verdad es *adecuación, correspondencia o concordancia (Übereinstimmung) con nosotros mismos*, es decir, *adecuación, correspondencia o concordancia (Übereinstimmung) entre los distintos elementos constitutivos del propio acontecimiento de representación que nosotros*

<sup>75</sup> Es decir, en el plano de los *Gefühle* que efectivamente ocurren.

<sup>76</sup> Cf. p. 408: « ... *wenn ich mir aber etwas erdichte, so geht der Zustand des Gefühls und der Anschauung jedes seinen eignen Weg, in sofern ist das ideale und fühlende gleichsam von einander gerissen, und dann ist in meiner Vorstellung keine Wahrheit ...* ». En realidad, los elementos invocados aquí por Fichte no son totalmente clarificadores. No queda claro, por ejemplo, cómo puede ocurrir que el estado de los *Gefühle* y el estado de la intuición «sigan caminos distintos», si ello significa que, ahí donde lo que se constituye como objeto no es verdadero, las funciones de la reflexión objetivante se ejercen solas, sin ninguna base, o que tienen su base en alguna otra cosa (pero, en tal caso, ¿en qué?), etc.

<sup>77</sup> Cf. p. 408: « ... *Wahrheit ist Übereinstimmung mit uns selbst, Harmonie.* »

<sup>78</sup> Y no simplemente como un modelo teórico, concebido y sustentado por corrientes filosóficas. Lo que la perspectiva diseñada por Fichte tiene de propio es precisamente el hecho de intentar poner de manifiesto a la vez que el modelo de la *adaequatio rei et intellectus* forma parte de la *forma misma del concepto* (es decir, forma parte de la *estructura transcendental misma, no tiene nada de contingente*, etc.) y, sin embargo, incurre en una ilusión.

somos<sup>77</sup>. Este enunciado expresa con total nitidez el cuestionamiento o el abandono del modelo de la verdad como *adaequatio* (que, si vemos bien, los análisis precedentes ponían de manifiesto *como siendo un componente fundamental de la propia forma del concepto o de la doppelte Ansicht*)<sup>78</sup>. La alternativa a todo ello es un modelo de «concordancia» interna» o, como dice Fichte, de *armonía* dentro del propio marco de la representación<sup>79</sup>.

No queda claro hasta qué punto los elementos aducidos por Fichte al final del § 9 bastan para comprender la concepción de verdad que tiene en mente o si sería necesario considerar otros elementos que no están presentes en las breves indicaciones dadas en la página 408. Tampoco es este el lugar para discutir esta cuestión, cuya clarificación desbordaría en mucho el espacio disponible. Cabe tan sólo enfocar el problema y referir un aspecto subrayado por Fichte y que tiene que ver con el modo como esta concepción se extiende también a las representaciones de *Dios*, de la *moralidad* (*Sittlichkeit*) y del *Derecho* (*Recht*)<sup>80</sup>. También en este caso, dice Fichte, se puede hablar de *verdad objetiva* (*objektive Gültigkeit*). También en este caso las bases de la *verdad* o de la *validez objetiva*

<sup>79</sup> Cuando aquí se habla de concordancia y armonía dentro del «propio marco de la representación», el término «representación» debe ser entendido en un sentido muy *lato*, de tal modo que lo que tiene en vista cuando recurrimos a él, es el contraste o la oposición respecto de la «cosa independiente»: la *Übereinstimmung* o concordancia no es una *Übereinstimmung* o concordancia entre la representación y la cosa, sino que es interior a la propia representación. Como hemos visto, uno de los rasgos fundamentales de todo el análisis desarrollado en la *WLn* es justamente mostrar que la representación en sentido más estricto (en cuanto contrasta con la voluntad, el sentimiento, la acción, etc.) no ocurre aislada, como si constituyera algo en sí mismo, independiente de la acción, de las pulsiones, etc. En la perspectiva de la *WLn* la representación es siempre ya un *momento de algo no estrictamente representativo* y está *intrínsecamente marcada* por ser un momento de algo *no estrictamente representativo*. A tal punto es así que la representación es concebida en la *WLn* como una *componente de la propia constitución de la acción libre*. Ahora bien, la armonía de la que Fichte habla en este contexto es una armonía (concordancia, adecuación: *Übereinstimmung*) constituida de este modo, es decir, constituida en el marco de una *totalidad de acción, sentimiento, intuición*, etc.

<sup>80</sup> Cf. pp. 408s.

<sup>81</sup> La cuestión de Dios es considerada con un poco más de detenimiento. Fichte resalta lo siguiente (pp. 408s.). En primer lugar, a diferencia de lo que ocurre con las representaciones más comunes de las cosas en el «mundo» (las cuales se fundan sobre *Gefühle de limitación o Beschränktheit*), en el caso de Dios el fundamento de la representación objetiva (aquello que es convertido y objetivado por las funciones reflexivas) es el *Gefühl* del propio *Streben* (del *anhelo* o de la aspiración) en cuanto tal. De tal modo que el margen de tensión entre estos dos polos (*Beschränktheit* y *Streben*) es aquel que corresponde al actuar (*Handeln*). En segundo lugar, Fichte sustenta que hay un núcleo en el cual lo

son *Gefühle* (sentimientos, impresiones). Y también en este caso la verdad objetiva corresponde tan sólo a *Gefühle convertidos* o transformados por funciones

que ocurre con la representación de Dios no difiere de lo que ocurre con las representaciones de las cosas en el «mundo», ya que la representación de Dios *no es menos susceptible de validez objetiva que estas representaciones*. Según Fichte, Kant tiene razón cuando dice que la representación de Dios es una representación *hecha* (*gemacht*), pero hay que tener en cuenta, como resulta de lo que hemos visto, que *cualquier representación de un objeto* tiene también el *carácter de algo hecho* (*gemacht*) —y no en menor medida que en el caso de la representación de Dios. En este sentido, la representación de Dios no constituye un caso particular, con características o dificultades propias. Para Fichte, lo que la representación de Dios tiene de particular no reside aquí, sino en otro punto, o mejor dicho, en dos puntos. En primer lugar, a diferencia de lo que ocurre en el caso de los demás objetos, la reflexión que lleva a la objetivación de Dios supone la *formación moral* (*moralische Bildung*) y no es posible sin ella. Todo esto tiene que ver con la concepción fichteana según la cual la representación de Dios —es decir, la representación cuyo objeto es efectivamente Dios y no otra cosa— *radica en la moralidad* (y tiene, en este sentido, una base *universal*), pero supone, además, una forma peculiar de *concentración en la propia moralidad*, en su significado y en sus implicaciones (que ya no es tan común). En última instancia, la constitución de una efectiva representación de Dios requiere no sólo la *adopción de un modo de vida ético*, sino también una modalidad de reflexión sobre la moralidad, que sólo es posible en el marco de este modo de vida. Según Fichte, cualquier *otra* representación de Dios es falsa e idólatra. Estas concepciones son más ampliamente expuestas en los escritos del así llamado *Atheismustreit* — véase J. RIVERA DE ROSALES, O. CUBO (eds.), *La polémica sobre el Ateísmo*. Fichte y su época. Madrid, Dykinson, 2009. Pero se encuentran ya bosquejadas en textos como las *Lecciones sobre Lógica y Metafísica* (*VLM*) y en algunos pasajes de la *WLn*, entre los cuales precisamente se encuentra este pasaje del § 9. En segundo lugar, mientras las representaciones de los objetos en el mundo vienen determinadas por todas las leyes de la razón, esto no ocurre en la representación de Dios. En esa medida, Dios no puede ser *pensado de modo determinado*, sólo puede ser *asumido* (*angenommen*). Es decir, no es posible captar su «Was» —su «qué»— sino tan sólo su «dass»: el hecho de que se está delante de él (y esto de tal modo que, como Fichte subraya en algunos pasajes de los textos relativos al *Atheismustreit*, el propio «dass» en cuestión en esta suposición o en este reconocimiento de Dios no es ni puede ser el «dass» de la existencia exterior o de la «cosa independiente»). En este sentido, no existe un *concepto*, sino únicamente una *idea* de Dios. Cf. p. 409: «*Gott kann man nicht bestimmt denken, man kann ihn nur annehmen. Von Gott giebt keinen Begriff, sondern nur eine Idee*». Esta última formulación expresa lo que la perspectiva de Fichte tiene en común con la de Kant. Como Fichte señala, si seguimos la preocupación de Kant, que está centrada en la cuestión del *conocimiento*, Dios no es un objeto, ya que, para Kant, sólo es objeto lo que es objeto de conocimiento (i. e., lo que es representable por las categorías del entendimiento, lo que se halla en el espacio y en el tiempo, etc.). Pero, por otro lado, si es así, Fichte no entiende estas restricciones como restricciones que *imposibilitan* la validez objetiva de la idea de Dios. Hay que reconocer, sin embargo, que las indicaciones que da en este paso son demasiado breves y no permiten determinar, con total nitidez, las concepciones que expresan. Dado que el esclarecimiento de la cuestión desbordaría el espacio disponible, nos limitamos a registrar los datos del problema y nos remitimos al volumen de análisis de la *Polémica sobre el Ateísmo*, antes referido, donde se analiza esta cuestión.

<sup>82</sup> Que aquí consideraremos hasta el final de §10.A (p. 416).

reflexivas o funciones objetivantes, que no hacen más que conferir un nuevo estatuto a los «contenidos» de los *Gefühle* en los que asientan<sup>81</sup>.

**5. El §10<sup>82</sup>. Aspectos preliminares: el § 10.A y el recorrido de los párrafos 5 al 9. La multiplicidad cuantitativa de la acción y el papel que ejerce como determinable respecto de la acción libre. La intuición del 5<sup>Thun</sup> (actuar) como «Thun überhaupt (actuar en general) y «*gefundenen Thun*» (actuar que se encuentra).**

Consideremos entonces el § 10. En su punto de partida se encuentran los desarrollos que acabamos de señalar y que ahora se prosiguen. Fichte retoma una cuestión que ya aparece esbozada en el § 5, pero que mientras tanto había quedado en suspenso. Como hemos visto, en el § 5, cuando analiza las condiciones de la intuición de la *auto-determinación* por libertad o de la *espontaneidad absoluta*, Fichte pone de manifiesto que dicha intuición requiere algo así como una intuición de la *multiplicidad de la acción dada para elección* o de la *multiplicidad de las líneas de acción* posibles, que constituyen lo *determinable* respecto de la adopción de cada una de ellas<sup>83</sup>. Pero en el o § 6 Fichte pone de manifiesto que la intuición de dicha multiplicidad no es posible por sí misma, y en particular que no es posible sin algo *positivo, real e indivisible*, o sea, sin una *multiplicidad cualitativa*: la multiplicidad de la *zurückgehaltene Thätigkeit*, de la *actividad frenada, contrariada*, i.e., la multiplicidad de los *Triebe* y de sus correspondientes *cualidades, sentimientos o impresiones (Gefühle)*<sup>84</sup>. Ahora bien, todo el itinerario del § 5 al § 9 explora precisamente esta última dirección de la investigación — que tiene que ver con la multiplicidad *cualitativa*— y abandona la multiplicidad *cuantitativa* brevemente enfocada en el § 5. Ahora bien, todo el conjunto de modificaciones que se producen entre el § 5 y el § 9 (incluso aquellas que se refieren a la constitución del *mundo del concepto* y de la *cosa*, en cuanto ésta es puesta como *cosa independiente*) corresponde a distintas metamorfosis de este elemento *cualitativo y cuantitativamente indivisible*<sup>85</sup>. Es en este sentido que decimos que la multiplicidad *cuantitativa* (la multiplicidad de las distintas líneas de

<sup>83</sup> O, como también se podría decir, el §5 pone de manifiesto que la intuición de la espontaneidad absoluta requiere una intuición de la *divisibilidad* de la acción. Véase *supra* nota 6.

<sup>84</sup> Véase *supra* nota 6.

<sup>85</sup> O mejor dicho, la metamorfosis en el reconocimiento de todo cuanto está implicado en la constitución de este elemento cualitativo.

acción que son requeridas como condición de posibilidad de la espontaneidad o de la acción libre) se quedó como *en suspenso* —como un «hilo suelto»—, que a lo largo de los análisis desarrollados entre el § 5 y el final del § 9 no se llega a retomar. Así pues, en el § 10 Fichte retoma precisamente aquello que sólo asomaba en el § 5 y que, mientras tanto, quedara «en reposo»: la misma multiplicidad *cuantitativa* de la acción en cuanto tal.

Este es un punto decisivo para comprender la articulación entre el § 10 y aquello que le precede (o sea, para entender la articulación entre la secuencia de los §§ 5 al 9 y lo que empieza a desarrollarse *a partir del § 10*). Por este motivo, importa enfocar más detenidamente los contornos de las dos líneas de pensamiento que aquí se plantean. Entre el § 5 y el § 9 Fichte consideró la serie de condiciones de *cada momento* de la multiplicidad *cualitativa* (i. e. la multiplicidad de cada uno de los momentos *indivisibles*, que pueden ser puestos como objetos de una acción)<sup>86</sup>. Dicho de otro modo, en estos párrafos considera, por un lado, la *variedad cualitativa* de aquello para que puede encaminarse a *cada* acción auto-determinada o libre (la variedad *cualitativa* sin la cual la acción carece de condiciones para ser libre) y, por otro lado, la *complejidad del estatuto* que el objeto *cualitativo* de cada acción auto-determinada tiene que asumir para poder presentarse como tal, es decir, para ser intuitido como objeto o «punto de aplicación» de la acción libre. En el § 10, en cambio, Fichte pasa a considerar la variedad que constituye la *multiplicidad de la acción libre*, en cuanto ésta no se agota en una única ocurrencia o en una única dirección e implica no sólo una multiplicidad de posibilidades cualitativas *en cada uno* de sus momentos, sino también la propia *multiplicación cuantitativa de dichos momentos*, o sea una multiplicidad de acciones diferentes y, por decirlo así, una multiplicidad de *direcciones* o *rumbos* de acción, sin los cuales la acción no llega propiamente a ser libre<sup>87</sup>.

<sup>86</sup> Es decir, aquello hacia donde se puede orientar la acción y la complejidad del *estatuto* que esto asume —y tiene que asumir— para poder desempeñar sus funciones y cumplir el requisito de algo que sirva de objeto a la acción.

<sup>87</sup> Una cosa es poder poner la cualidad A, B, o C, etc. o actuar sobre la *cualidad* A, B, C, o D, etc. (poder que ocurre en el marco de una única acción, sin cualquier multiplicación cuantitativa de la acción), y otra cosa es la propia *multiplicación cuantitativa de la acción*. Tal y como se encuentra descrita en los §§ 5-10 de la *WLn*, la multiplicidad de la acción dada a elección (que es la condición de posibilidad de la autodeterminación por libertad o de la intuición de la autodeterminación por libertad) requiere estos dos componentes simultáneamente.

En este retorno a lo que aparecía ya en el § 5 lo que se diseña es, por tanto, la superación del carácter *unilateral* de los análisis mientras tanto desarrollados y su reintegración en el marco más amplio y complejo en el que efectivamente se inscriben (el marco más amplio que incluye a la vez las esferas de la multiplicidad *cuantitativa* y *cualitativa*). El enfoque (o el «zoom») de los §§ 5-9 —el «zoom» sobre el «*quale*» (sobre la esfera de la *cualidad*) y sobre la constitución de la propia «objetividad» en cuanto tal (es decir, el «zoom» sobre la constitución de la «objetividad» del «*quale*») — se abandona dando lugar a otro enfoque (a otro «zoom») sobre un aspecto distinto íntimamente conectado con el primero, pero que la concentración en este primer aspecto había hecho perder de vista: el «*quantum*», o sea, la multiplicidad *cuantitativa* de la acción y el modo como ésta constituye un principio de multiplicación y difusión tanto de la acción libre como de aquello que tiene que presentarse para que haya una representación de la acción libre misma. Este nuevo enfoque (o nuevo «zoom») abre el § 10. Los dos enfoques no tienen el carácter o el sentido de piezas *sueltas*, *aisladas*, sino que son más bien dos elementos que se destinan a ser *fundidos e integrados* en el marco *de una perspectiva más amplia*, que acompaña y discierne el modo como ambos están *conectados y se implican (se determinan y transforman) mutuamente*. Aquí, como en todo lo demás, lo que importa es el *todo*. Aún más: como hemos visto, la parte tiene lugar únicamente en el todo y cualquier captación de la parte sin el todo deja escapar aquello mismo que la constituye.

Si se tienen en cuenta todos estos aspectos, se comprende mejor por qué motivo, al inicio del § 10, Fichte dice que en el § precedente se consideraba el conocimiento de lo *determinado* (*die Erkenntnis des Bestimmten*), mientras que ahora, en el § 10, se pasa a considerar el conocimiento de lo *determinable* (*die Erkenntnis des Bestimmbaren*)<sup>88</sup>. Como enseguida veremos, se trata de una formulación exacta pero que puede inducir a errores. En efecto, puede sugerir erroneamente a un lector menos atento que lo *determinado* (sobre el que incide el § 9) *precede* a lo *determinable* (que se considera sólo en el § 10) o que es, por lo menos, *independiente* de él. Sin embargo, lo que Fichte señala es precisamente lo *opuesto*. En efecto, desde el inicio de la *WLnM* Fichte insiste una y otra vez en que lo *determinado* (*das Bestimmte*) y lo *determinable* (*das Bestimmbare*) son *inse-*

<sup>88</sup> P. 410.

<sup>89</sup> Cf. pp. 410-411.



*parables*, y esto de tal modo que en particular *lo determinado no es posible sin un tránsito desde lo determinable* (sin un *Übergang vom Bestimmbaren zum Bestimmten*<sup>89</sup>): lo determinado tiene precisamente *la forma de dicho tránsito o paso—y sencillamente no ocurre (ni puede ocurrir) sino en él*. En este sentido, aunque el efecto de «zoom» que permite enfocarle sólo se produzca después del que enfoca lo «determinado», lo determinable no tiene nada de *adventicio* o *añadido* respecto de lo determinado. En este sentido, el § 10 no trata de algo «posterior» a lo que se considera en el § 9 (o en los §§ anteriores), sino de algo que ya está constitutivamente implicado ahí (y, de hecho, como su condición de posibilidad<sup>90</sup>).

Ahora bien, en el caso que consideramos aquí, lo determinado (*das Bestimmte*) es una *acción* determinada (se podría decir, a la luz de lo expuesto: la acción correspondiente a la *Setzung* de algo perteneciente a la multiplicidad *cualitativa* o lo que ha sido examinado en la secuencia de los §§ 5-9); y lo *determinable* (*das Bestimmbare*) es lo que desempeña dichas funciones respecto de *cada acción*: la *multiplicidad cuantitativa de las mismas acciones* (se subraya el plural)<sup>91</sup>. Dicho de otro modo, en este caso lo determinable es la multiplicidad *cuantitativa* de las acciones posibles: no la multiplicidad *cualitativa* de posibilidades «interiores» a cada *momento* de la acción, en cuanto que ésta es una acción libre, sino la multiplicidad de *las demás* acciones (la multiplicidad que resulta de la multiplicación del horizonte de posibilidades que es «interior» a cada acción por la multiplicidad de las *acciones posibles*). Cada acción se presenta en contra de la multiplicidad de las demás acciones (esto es, *en contra de la posibilidad* de dichas acciones, constituidas en alternativa); y esto de tal modo que la presencia del campo de alternativas y la relación con él constituyen también una condición del carácter libre de la acción.

Una vez aclarado, en un primer acercamiento, lo que se plantea en el § 10.A, conviene tener presentes algunos puntos más para comprender adecuadamente lo que se encuentra en este §.

<sup>90</sup> Asimismo el nexo es en todo correspondiente al que se indicó *supra*, al final del punto 1.

<sup>91</sup> Es decir, el *horizonte global de acciones posibles*, de que cada acción espontánea es una determinación, que cada acción espontánea, por así decir, *reduce*, en la medida en que es ella —y no las demás— a ser comprendida, que es ella que sale de este «fondo» asumiendo el carácter de «forma».

Nada más empezar el § 10 se ofrecen dos indicaciones importantes sobre aquello que conviene considerar. En la primera Fichte indica que lo que desempeña las funciones de *determinable* respecto de cada acción (i.e., como se ha visto, la multiplicidad *cuantitativa* de las acciones mismas, el horizonte global de acciones posibles respecto del cual cada acción espontánea constituye una *contracción*) es también, en cierto sentido, *determinado*. A primera vista, esto podría parecer sorprendente. Pero, si lo miramos detenidamente, lo *determinable* no podría desempeñar las funciones de *determinable* si fuese a su vez totalmente indeterminado o careciera de toda determinación. Es decir, si, por un lado, la «forma» de la acción determinada sólo puede presentarse sobre un «fondo» de lo *determinable* o *en tránsito* (*Übergang*) *a partir de él*, por otro lado, el propio «fondo» no es totalmente indeterminado, sino que posee también una determinación, y una determinación que *se presenta* o es *intuida* (y *tiene que presentarse* o ser *intuida*, para que pueda presentarse y ser intuido lo determinado en cuanto tal o la «forma» respecto de la cual lo *determinable* desempeña las funciones de «fondo»)<sup>92</sup>. Dicho de otro modo, no es sólo la multiplicidad *cuantitativa* analizada desde el § 5 lo que tiene que ser objeto de una intuición. Lo mismo ocurre también con la multiplicidad *cuantitativa* de posibles *Setzungen* de los elementos de la multiplicidad *cuantitativa* que constituye igualmente una condición *sine qua non* de la acción libre y que, de hecho, desempeña respecto de ella las funciones de *determinable* (o sea las funciones de «fondo» sin el cual tampoco sería posible la «forma» de la acción libre)

<sup>92</sup> Por eso, Fichte señala que la *determinación* o *el carácter determinado* (*Bestimmtheit*) se debe entender en dos sentidos (p. 411). Consideraremos más detenidamente todo esto y de qué modo tiene que ver con la relación que lo *determinable* en cuanto *determinable* *tiene ya desde siempre con lo determinado* mismo— de suerte que no es simplemente una *ausencia* del mismo (o una posibilidad vacía del mismo, en el sentido de qué nada lo impide), sino al revés algo constitutivamente *relativo al determinado* (y marcado ya por una relación constitutiva con lo determinado que, si lo miramos bien, está implicada en la misma designación de lo *determinable* como *determinable* — i.e., como algo *que puede ser determinado*). Pero, por ahora, tengamos presente que, incluso en las relaciones de «forma»/«fondo», a que recurrimos para intentar expresar aquello que Fichte señala, la indeterminación del «fondo» es sólo *relativa*— y no sólo *no excluye* que el «fondo» también tenga determinación propia, sino que, además de eso, de hecho *requiere* que la tenga. En efecto, para poder desempeñar funciones de «fondo» en relación con una «forma» dada, eso que desempeña dichas funciones tiene que tener, él mismo, un cierto grado de determinación. Así, el «fondo» de una «forma» visual tiene que ser algo visual, con un cierto grado de contraste respecto de ella, el «fondo» de una «forma» sonora tiene que ser algo de la misma esfera, etc.

Así, la primera indicación suplementaria que se encuentra nada más empezar el § 10 es precisamente esta, a saber, aquello que en él es específicamente enfocado y presentado como que en un «zoom» son las condiciones de la intuición de la multiplicidad *cuantitativa* de lo determinable sc. del ámbito global de las distintas posibilidades de acción.

Esto nos conduce a la segunda —y no menos decisiva— indicación con que empieza el § 10. Fichte recapitula uno de los aspectos fundamentales de lo que había sido puesto de manifiesto en los párrafos precedentes y subraya lo siguiente: a) lo que la *WL* pone de manifiesto es que la totalidad de lo que aparece es puesta por la *espontaneidad absoluta*, actuando a partir de *sí misma* (si se puede decir así, como *fuerza absoluta*), b) pero las condiciones de posibilidad del propio *aparecer* en cuanto tal implican que la actividad *ideal* (que constituye el punto de vista que «*asiste*» a todo y *al que todo se presenta*) tenga un ángulo restringido. En efecto, para la actividad ideal lo que es puesto por la espontaneidad absoluta o por la actividad del Yo tiene necesariamente que *presentarse* como algo *dado*, es decir, como algo *independiente de cualquier actividad* (que se le impone, por así decir, «*desde fuera*», *desde sí mismo*). En el centro de la *WL* está la identificación de esta apariencia (*Schein*) que radica en las propias condiciones de posibilidad de la constitución de algo como objeto de la consciencia<sup>93</sup>. La *WL* intenta justamente poner de manifiesto que el *hacerse objeto de consciencia* implica *eo ipso* esta apariencia (la asunción de un aspecto de *no dependencia* —mejor, de *total independiencia*— de la actividad del Yo). O, como dice Fichte un poco más adelante, en la constitución del propio *aparecer* en cuanto tal, la actividad absoluta y libre por la que, en últi-

<sup>93</sup> Cf. p. 410: «*Obmerachtet das freie Wesen, alles, was für dasselbe da sein soll, aus sich hervorbringen muß, so muß ihm doch etwas als nothwendig gegeben erscheinen: woher dieser Schein? Er ergibt sich aus der Natur des freien Wesens; es fängt von einem freien Handeln an, welchem gar kein Bewusstsein vorausgeht; dieses freie Handeln wird Gegenstand des Bewusstseins und kann hinterher als Product der Freiheit angesehen werden; aber dadurch daß es Object des Bewusstseins wird erscheint es als gegeben, dieß liegt im CHARAKTER DER IDEALEN Thätigkeit; welche gebunden werden muß durch etwas, das sie nicht hervorgebracht hat.*»

<sup>94</sup> Cf. *ibidem*: «*Man kann auch sagen, das freie Wesen kann nicht handeln, ohne auf etwas zu handeln, dieses Etwas kommt auch durch Freiheit, weil aber diese nicht Handeln auf etwas ist, so bleibt sie im Dunkeln, daher kommt es, daß nothwendig ein Object für uns da sein muß.*» Este presentarse como *dado* es por tanto a) requerido como condición del propio actuar libre, b) posible sólo a partir del él (como *Setzung* del actuar libre), pero de tal modo que c) crea (y tiene que crear) la ilusión de algo independiente de él. Lo que así se dibuja es la versión fichteana de lo que Kant llamó «*ilusión trascendental*» (*transzendentaler Schein*).

ma instancia, todo es puesto (la actividad *real* en que tiene su raíz tanto la propia actividad *ideal* como aquello que se presenta a ella) no se manifiesta, sino que se mantiene *im Dunklen*, en una especie de «ángulo ciego» *para la actividad ideal*<sup>94</sup>. O sea, la actividad *real* constituye un *punctum caecum* en el cierre de la actividad ideal y de su relación con su objeto. Esta posición en «ángulo ciego» —y la *limitación del ángulo* de la actividad *ideal* que así no «tiene ojos» para aquello que la constituye (es decir, que la constituye a ella a la vez que constituye aquello a que ella asiste)— es lo que crea la evidencia de algo *absolutamente dado, totalmente sustraído a la libertad* y que la limita, etc.

Ahora bien, según Fichte, lo que se plantea en el § 10 es precisamente esto, pero considerado *de un lado totalmente distinto*<sup>95</sup> — o, más exactamente, es aquel aspecto de este problema que se planteaba al final del § 9, pero considerado ahora desde un ángulo distinto. Como hemos visto, al final del § 9 se subraya que el objeto es algo *sobre lo cual se puede reflexionar o no reflexionar*, pero esto de tal modo que esta alternativa «sólo se puede plantear *cuando ya se ha puesto el objeto* y, por tanto, ya se ha reflexionado»<sup>96</sup>. Es decir, en lo que atañe a la *Setzung* o no *Setzung* de la cosa independiente, tal como aparece diseñada en el § 9, la libertad (el poder de *poner o no*) *no es algo antecedente*, sino que es *subsecuente* o *retrospectivo* y puede tener la forma o de una *homologación* de la *Setzung ya hecha* o de su *suspensión* o *cancelación*. Ahora bien, como señala Fichte, algo equivalente ocurre también respecto de aquello sobre lo que incide el § 10. Sólo que aquí ya no se trata de la «*cosa independiente*» sc. de la *Setzung* de la cosa independiente (es decir, de una peculiar

<sup>95</sup> Como se dice en la p. 411: «... hier wird ARGUMENTIERT wie im vorigen §. Es ist daßelbe aus einer ganz anderen Seite».

<sup>96</sup> Es precisamente en estos términos que, al inicio del §10, se recapitula este punto: «*Im vorigen § wurde gesagt: das Object ist etwas, worauf ich REFLECTIREN könnte oder nicht, aber das hat keinen Sinn, wenn ich nicht schon das Object gesetzt, mithin darauf REFLECTIERT habe. So hier.*»

<sup>97</sup> Cf. p. 411: «Das Thun oder Handeln des Ich soll gesetzt werden als geschehen könnend oder nicht, aber das ist nicht möglich[,] wenn nicht schon ein Thun überhaupt gesetzt is (NON ENTIS NULLA SUNT PRAEDICATA) [.] Also das Thun des Ich ist nothwendig aller REFLEXION auf daßelbe voraussetzen, erscheint also als gegeben, wie im vor[igen] § das Ding aus demselben Grunde, oder: dieses Thun ist das bestimm[b]are, welches Q[UALIS]. T[ALIS]. Zu dem Uibergehn zum Bestimmten als einem acte der Freiheit vorausgesetzt wird». Véase también p.412. En suma, puesto que «no hay predicados de lo que no es» (o puesto que «lo que no es no tiene predicados»: *non entis nulla sunt praedicata*) y puesto que no hay predicados atribuidos a lo que *no se presenta*, para que pueda presentarse la determinación «libre» (el poder-poner-o-no) es indispensable que aparezca su sujeto: el propio *Thun* en cuanto tal y la *Setzung* de la determinación «libre» supone la *Setzung* de su sujeto correspondiente.

modalidad del estatuto que es atribuido a las cualidades indivisibles o a los puntos de aplicación *cualitativos* de la acción). Más bien se trata ahora del propio *actuar* del Yo (*das Thun oder Handeln des Ich*). Más exactamente se trata de la *Setzung* de este actuar *como algo que puede ocurrir o no*. O más concretamente todavía se trata del hecho de que, tampoco en este caso se puede poner el actuar (o intuir el actuar) *como algo que puede ocurrir o no*, sin que a la vez haya sido *puesto* o *intuido* ya el *propio actuar* — o, como dice Fichte, sin que haya sido *puesto* o *intuido* un *Thun überhaupt*<sup>97</sup>. De suerte que también el *Thun* del sujeto es anterior a cualquier reflexión sobre sí y, en este sentido, es anterior a la intuición de la propia posibilidad de ponerlo o no (la cual tampoco en este caso es una posibilidad *antecedente* respecto del mismo *Thun*, sino que es una posibilidad *subsecuente*, que ya presupone siempre su *hecho*. Dicho de otro modo, el *Thun se presenta* igualmente como algo *dado*, tal y como en el § 9 la cosa —la «cosa independiente», que en última instancia es siempre algo *puesto por la actividad del sujeto*, una determinación cualitativa de autolimitación erigida en algo independiente (y erigida en algo independiente por fuerza de una inferencia, es decir, por fuerza de la propia actividad del Yo)— se presentaba como *dada* y absolutamente *independiente* del Yo y de su actividad<sup>98</sup>. También aquí el carácter *dado* radica en las condiciones de posibilidad del propio aparecer (en este caso, en las condiciones del aparecer del *Thun* libre) y tiene, por así decirlo, un carácter simplemente «regional», en el sentido de que no vale en absoluto *para toda y cualquier actividad*, sino sólo para la esfera de lo que se presenta a la actividad *ideal* (de suerte que no se aplica a la actividad *real*, de la que dependen tanto la actividad ideal misma como aquello que se le presenta).

Detengámos en este punto. En él se presentan las características fundamentales de la intuición de la actividad o de la acción libre, en particular el hecho de que las distintas direcciones de la actividad o de la acción libre no corresponden a una multiplicidad de posibilidades «sueltas» («desgarradas», «encerradas» en sí mismas, *sin relación* unas con otras), sino que, al revés, corresponden a algo así como un «continuum» de posibilidades que, por decirlo de algún modo, se *abren unas para las demás* (un «continuum» de posibilidades en «tránsito» de unas a otras y de tal modo que, en cada caso, dicho tránsito se puede producir *en todas las direcciones*).

<sup>98</sup> En el § 9 la cosa independiente del *Thun*; aquí el mismo *Thun* independiente del *Thun* presupuesto como un dado absoluto e independiente.

<sup>99</sup> Cf. pp. 369-370 y *supra* nota 6.

Lo que aquí se plantea y despeja es el horizonte donde todo el resto del § 10 se mueve. Tal y como se señalaba ya muy brevemente en el § 5, las diferentes posibilidades *cuantitativas* de la acción libre corresponden a algo así como una multiplicidad de *líneas* que son trazadas y se prolongan en todas las direcciones<sup>99</sup>. Y, por otro lado, lo que así empieza a delinearse es ni más ni menos que el reconocimiento de que la forma de la intuición o el modo de surgimiento de esta multiplicidad de direcciones posibles de la acción libre es el *espacio*. De tal modo que se puede decir a la vez a) que la multiplicidad cuantitativa de las acciones tiene la forma del espacio (la forma del *trazado continuo en todas las direcciones, correspondiente al continuo tridimensional del espacio*) y que la consideración del espacio es la que permite captar bien la forma *de la multiplicidad cuantitativa de la acción*; b) que, como enseguida veremos, aquello que está representado en el *espacio* (aquello que lo constituye) es, de hecho, la multiplicidad cuantitativa de las *acciones* posibles — que esta es su naturaleza, de tal modo que la representación del espacio y la representación de la acción (más precisamente, la representación de un *continuum* infinito de acciones posibles) no sólo son *inseparables una de otra*, sino que, en realidad, son *exactamente lo mismo*.

El primer aspecto que hay que tener en cuenta en este contexto ya se empezó a considerar: la necesaria *presuposición de lo determinable* respecto de cualquier acción y el modo como Fichte intenta poner de manifiesto que, en la presuposición de lo determinable, éste, para ser intuído, tiene que ser algo *objetivo*, en el sentido más amplio del término<sup>100</sup>. Es decir, como hemos visto, para presentarse *como libre* (como pudiendo *ser puesta o no*), la multiplicidad de las acciones posibles tiene que presentarse o ser intuída en cuanto tal (o, dicho de otro modo, tiene que presentarse o ser intuído aquello respecto de lo cual se presenta la alternativa de poder ser puesto o no). De suerte que la multiplicidad de las acciones respecto de las cuales se plantea la alternativa de poder ser puestas o no se presenta (y tiene que presentarse) como algo simplemente *dado*, que *se encuentra* (más aún, que *se encuentra siempre ya*, y respecto de lo cual nunca se está en posición «antecedente» (en la que aún falte o quede por abrir el correspondiente horizonte) sino que se está *siempre ya* en una situación donde dicha multiplicidad ya *se presenta como imponiéndose a partir de sí misma* y toda la relación con ella (la

<sup>100</sup> Cf. p. 411: «Aber das bestimmbare ist, in wiefern es anschaulich sein soll, etwas objectives, im weitesten Sinne des Worts, und wird hier bei der REFLEXION auf das Uibergehen schon gefunden[.]»

<sup>101</sup> Cf. p. 411.



relación misma de poder poner o no cada una de las posibilidades que forman esta multiplicidad) parte ya del *hecho* de que se presenta toda esta multiplicidad de posibilidades. De suerte que las posibilidades, en cuanto posibilidades *dadas*, son *totalmente independientes de la libertad*<sup>101</sup>. Que esto sea así no impide, sin embargo, otro aspecto igualmente relevante: la multiplicidad de posibilidades de acción libre que así se presenta como *dada* y como *independiente de la libertad* es, desde otro punto de vista, *dependiente* de ella — más aún, es *totalmente dependiente* de ella y *se da* precisamente *como tal*. En efecto, dice Fichte, se trata precisamente de algo que *puede ser puesto o no* (a que es *esencial* poder ser puesto o no): se trata de una multiplicidad de acciones *posibles* que, en cuanto acciones *posibles*, tienen de suyo el poder ser puestas o no. En suma, la intuición de lo determinable respecto de la acción libre es a la vez la intuición de una multiplicidad de posibilidades *encontradas* o *dadas con independencia de cualquier acción libre*, y la intuición de una multiplicidad de posibilidades que, en cuanto posibilidades (en cuanto multiplicidad de acciones *posibles*), son encontradas o están dadas *de tal modo que se presentan como integralmente dependientes de la acción libre*<sup>102</sup>.

Pero importa aquí destacar también otro aspecto que ya se ha señalado, pero que fácilmente se pierde de vista y que es fundamental comprender cabalmente.

Cuando se habla de la multiplicidad de las acciones, se puede sugerir una multiplicidad *cualitativa* (hacer A y no B o actuar sobre A y no sobre B, de tal modo que la diferencia entre A y B se confunde con aquello que se ha tratado de los parágrafos 5 al 9). Ahora bien, eso es precisamente lo que *no* se plantea aquí. Lo que aquí se plantea es, como vimos, la simple multiplicidad *cuantitativa* — el propio horizonte de la *cantidad* de la acción (quizá se podría decir también, la *extensión* de la propia acción en cuanto tal<sup>103</sup>). Por eso, Fichte insiste en decir que no se trata de un actuar (*Thun*) determinado, sino del *Thun überhaupt* (del actuar en general), es decir, de la intuición de algo así como un *Thun über-*

<sup>102</sup> Cf. p. 411.

<sup>103</sup> Aunque no sea la terminología adoptada por Fichte, no representa ninguna desviación respecto de lo que él propone.

<sup>104</sup> Cf. p. 412: «Die Aufgabe ist: nicht einem bestimmten Thun z-B. Denken, Anschauen pp sondern einem Thun überhaupt zuzusehen.»

<sup>105</sup> Cf. p. 412: «Die Aufforderung ist: eine AGILITAET zu beschreiben; diese kann man nur anschauen als eine Linie, die ich ziehe. Also innere AGILITAET ist eine Linie ziehen ... ».

*haupt* (el *Thun überhaupt* que constituye lo determinable respecto de un cualquier *Thun* determinado)<sup>104</sup>. Esto expresa, por un lado, lo que acabamos de indicar: el carácter *no-cualitativo* de la multiplicidad en cuestión, o sea, aquello que también se traduce en la referencia de Fichte a la agilidad interior (*innere Agilität*) en cuanto tal, *que equivale*, como explica, *al trazar (Ziehen) de una línea*<sup>105</sup>. Dicho de otro modo, se trata de algo así como la *propia forma de la multiplicidad o de la complejidad de la acción* (de lo que hace que no sea simple), forma que corresponde precisamente a la total *homogeneidad cualitativa* de la diversidad que se pone cuando se traza una línea<sup>106</sup>. Pero, por otro lado, al hablar de *Thun überhaupt* (del actuar en general), Fichte señala que no se trata de una *agilidad determinada*, sino de una *agilidad determinable*<sup>107</sup>; más exactamente se trata de la agilidad que corresponde a la *totalidad* de lo determinable, es decir, al propio *Vermögen der inneren Selbstthätigkeit und Agilität*, a la propia *facultad o capacidad* de la «autoactividad y agilidad interna», que precisamene no corresponde sólo al trazar *una* línea, sino al trazar líneas *en todas las direcciones*, o mejor dicho a la propia *posibilidad* de trazar líneas *en todas las direcciones*<sup>108</sup>.

Éste es un punto decisivo. El objeto de la intuición en cuestión es el propio *Vermögen* (la propia *facultad o capacidad*, el propio *poder*) o, como Fichte dice también, un *unbestimmtes* (o *nicht bestimmtes*) *Vermögen*<sup>109</sup> (una facultad o capacidad *indeterminada*), en el sentido pleno de la *capacidad* o del *poder* en cuanto tales (no sólo de una *parte* del poder o de la facultad, sino del poder o de la facultad *en toda su extensión*). Es importante comprender bien lo que esto significa. Expresado como «*Ziehen*», significa precisamente algo que no equivale sólo a trazar el *segmento* de una línea, ni equivale sólo a trazar *una línea* (con todo lo que

<sup>106</sup> Es un punto muchas veces subrayado, por ejemplo, por Kant, quién señala justamente la *total homogeneidad* (la total uniformidad *cualitativa*) de la multiplicidad que está implicada en la constitución de una línea, de una superficie, etc. Hay multiplicidad (una línea o una superficie *simple* son una *contradictio in adiecto*). Sin embargo las diferencias implicadas en la constitución de esta multiplicidad no tienen nada que ver con contrastes *cualitativos*, sino que se refieren a la multiplicación de algo que es, en lo que atañe a la *calidad*, *exactamente del mismo orden*.

<sup>107</sup> Cf. p. 412: «[...] *nun aber ist hier nicht die Rede von einer AGILITAET, die geschieht, sondern von einer AGILITAET überhaupt, von einem bestimmbareren aber nicht bestimmten Vermögen der inneren Selbstthätigkeit und AGILITAET*».

<sup>108</sup> Cf. p. 412: «*So eine Linie aber ist bestimmt der DIRECTION nach. In dem Vermögen aber müssen alle Linien liegen[,] das Schema des Thuns [muß] ein nach allen möglichen Directionen mögliches Linienziehen sein; [...]*».

<sup>109</sup> Véase el paso citado en la nota 107 y también p. 413.

esto ya tiene de *ilimitado*), ni tampoco equivale sólo a trazar *algunas líneas* (o *muchas líneas*), sino que equivale ni más ni menos que a trazar *todas las líneas*, en *todas las direcciones posibles*, sin excepción. Es esto (y nada menos) lo que se plantea en el trazar («Ziehen») la *multiplicidad de las acciones libres posibles* o la *capacidad* («Vermögen») de la acción libre, multiplicidad que tiene precisamente un carácter *total*. Aquello de lo que Fichte está hablando cuando se refiere la intuición del *Thun überhaupt es*, por tanto, una intuición *con toda esta amplitud*, que constituye lo determinable y sirve de «fondo» para cualquier acción libre *determinada*.

## 6. El espacio como *gefundenes Thun* (actuar que se encuentra), como *esquema* y como *forma de la intuición*

Ahora bien, según el § 10, toda esta multiplicidad es lo que *se presenta como dado*. O —para usar el lenguaje de Fichte, cuando invoca el principio «*non entis nulla sunt praedicata*»— esta multiplicidad total es el *sujeto* del predicado *de la libertad* (el sujeto de lo que se presenta —y tiene que presentarse— para que haya intuición *de que la acción es libre*)<sup>110</sup>. Es decir, la presuposición o la aparición de

<sup>110</sup> Cf. p. 411 y también p. 412, en particular: «*Ich schaue mein eignes Thun an als etwas, das ich vollziehen könnte oder nicht. Mein Thun ist logisches Subject für das PRAED[ICAT]. der Freiheit.*»

<sup>111</sup> De tal modo que podemos decir que vale para esta intuición precisamente lo que, como es conocido, Kant defiende respecto de la representación del *espacio* y de la representación del *tiempo*: no es posible ninguna representación tan sólo *de una parte del espacio* o tan sólo *de una parte del tiempo*. En efecto cualquier representación *parcial* del espacio o del tiempo ocurre siempre ya en el marco no sólo de una representación más amplia (de la representación de *más espacio* o de *más tiempo*), sino que ocurre en el marco de una representación de la *totalidad* del espacio y de la *totalidad* del tiempo. El espacio y el tiempo tienen el carácter de un *totum analyticum*, de un *compositum ideale* o de un *quantum originarium* (Vl *supra*, nota 9), en la que ninguna parte puede ser representada fuera de la representación de *todas las demás*. Como pronto quedará más claro, la tesis de Fichte va, sin embargo, en el sentido inverso de aquél que se sugiere cuando se dice que *vale también* para la representación de la totalidad de la acción posible lo que, según Kant, vale para la representación del espacio, etc. Pues, en la perspectiva diseñada en el §10, la razón por la cual no es posible una representación parcial del espacio es justamente porque no es posible una representación sólo parcial de la multiplicidad cuantitativa de la posibilidad de la acción libre. No se trata, por tanto, de un simple paralelismo entre los dos casos. Lo que ocurre es más bien que uno es el *origen* del otro o que los dos casos en realidad no son dos sino *precisamente el mismo* —y que la instancia original de la imposibilidad de la representación simplemente parcial es la de la *Setzung* de la *multiplicidad cuantitativa de la posibilidad de la acción libre*.

este *sujeto* del predicado de la libertad es la presuposición o la aparición ni más ni menos que *de una multiplicidad* como la que acabamos de describir. En suma, la intuición de la multiplicidad *cuantitativa* de la acción (o sea, la intuición *del propio Vermögen* o *del propio poder, de la propia posibilidad*) tiene este carácter *integral*. Son cinco los puntos que Fichte subraya al respecto: 1) la intuición en cuestión es una intuición de la *totalidad* (y no sólo de una parte) del *horizonte* o del *ámbito de las acciones posibles*<sup>111</sup>; 2) la intuición en cuestión tiene el carácter de un *Ziehen*, de un trazado (o mejor, de *trazar*), de tal modo que el nexo entre sus distintos objetos (o entre los distintos momentos de su objeto único y total) es el que se expresa en el *Ziehen*: algo así como un nexo *en tránsito de cada posibilidad de acción a todas las demás* es decir, como un *tránsito continuo y total* que, mediatamente, conecta *todas* las distintas posibilidades de acción libre); 3) es precisamente este *Ziehen* (el «rasgar» de todo este marco *de posibilidades de acción*) que se presenta como *dado*, como *no dependiente de la acción libre*, como *no puesto por ella*, como algo que siempre ya se *encuentra*; de tal modo que nunca se está en una posición «antecedente» respecto de él (en la que aún quede por abrir o alargar el horizonte correspondiente) sino al revés *siempre se está ya* en una situación donde el «Ziehen» *se impone ya desde sí mismo*; dicho de otro modo, aquello que se presenta como presupuesto y que en la intuición de la acción como acción libre constituye el sujeto del predicado «libre» es, dice Fichte, *gefundenes Thun* (un *actuar que se encuentra*) o «*das Thun oder Handeln des Ich als Gefundenes*» (el *actuar o la acción del Yo como algo que se encuentra*)<sup>112</sup>; 5) este *trazar* (*Ziehen*) de posibilidades de acción en todas las direcciones —y muy en particular el hecho de que este «trazar» de la posibilidad se presente *siempre como algo ya dado*, es decir, el hecho de que este «Thun» sea un «*gefundenes Thun*»— es lo que constituye el *espacio*, o más exactamente el espacio *vacío*<sup>113</sup>.

<sup>112</sup> Cf. p. 411: «Das Thun oder Handeln des Ich soll gesetzt werden als geschehen könnend oder nicht, aber das ist nicht möglich[,] wenn nicht schon ein Thun überhaupt gesetzt ist (NON ENTIS NULLA SUNT PRAEDICATA) [...] Also das Thun des Ich ist notwendig aller REFLEXION auf daßelbe vorauszusetzen, erscheint also als gegeben, wie im vorigen § das Ding aus demselben Grunde. oder: dieses Thun ist das bestimmbar, welches Q.T. zu dem Uibergehen zum Bestimmten als einem acte der Freiheit vorausgesetzt wird. Aber das bestimmbar ist, in wiefern es anschaulich sein soll, etwas objectives, im weitesten Sinne des Worts, und wird bei der REFLEXION auf das Uibergehen schon gefunden[.]»

<sup>113</sup> Cf. p. 412: «[...] das Schema des Thuns [muß] ein nach allen möglichen Directionen mögliches Linienziehen sein; dieß ist der Raum [,] und zwar leerer Raum [..].»

Se toca aquí el punto decisivo, ya antes referido, pero que ahora se presenta con mayor claridad: según el § 10 da *WLn*, el espacio es, por su propia naturaleza, un *gefundenes Thun* y la intuición del espacio es la intuición de un *Vermögen* (de un «*unbestimmtes Vermögen*», en el sentido que acabamos de mencionar).

Procuremos precisar lo que esto significa. En primer lugar, la estructura de la «representación del espacio» es tal que lo que es representado en él es precisamente un *Thun*. Esto significa, como hemos dicho, que el espacio tiene esencialmente que ver con la *acción*, es la representación de un *actuar*, y no de otra cosa<sup>114</sup>. Pero, en segundo lugar, la representación del espacio no es simplemente la representación de un actuar, sino la representación de una *posibilidad* de actuar o la representación de una *capacidad* o *facultad* (*Vermögen*) relativa a un *Thun*. Sin embargo, esto tampoco es suficiente. En efecto, de acuerdo con lo que se señala en el § 10, la representación del espacio no es simplemente la representación de un actuar *posible* (como si quedara en abierto la *extensión* o *amplitud* del actuar cuya posibilidad es así representada). No, la representación del espacio es la representación de la *propia capacidad* o *del propio Vermögen* para el actuar en cuanto tal. Esto quiere decir que es la representación de dicha capacidad *en toda su amplitud*. La representación del espacio es la representación de la *totalidad* de dicha capacidad o de todo el horizonte de la posibilidad del actuar en cuanto tal: la representación del espacio traza (*zieht*) *todas las líneas* o *todas las direcciones posibles* de la acción.

Sólo teniendo en cuenta todo esto, se está en condiciones de comprender lo que está verdaderamente en cuestión en el breve enunciado que, bien considerado, puede resumir los rasgos fundamentales de la peculiar comprensión del espacio que se encuentra dibujada en el § 10: el espacio es un «*gefundenes Thun*».

<sup>114</sup> Y Fichte pretende que es esto —un *Thun*, o mejor dicho, la posibilidad de un *Thun*, la propia posibilidad de la acción en cuanto tal— lo que representamos cuando representamos el espacio. O sea, Fichte procura mostrar que también el tenor de esta representación es esencialmente relativo a una representación *de la acción propia* (más aún, relativo a una representación de la posibilidad de la acción libre) y no sería posible (o tendría un carácter completamente diferente, que ya nada tendría que ver con aquello que representamos cuando representamos el espacio) si estuviera desligado de esta relación esencial a la representación de la posibilidad de la acción libre.

<sup>115</sup> Dicho de otro modo, el espacio es un actuar —es decir: un actuar posible, la propia posibilidad global del actuar o el propio poder o facultad de actuar— que es intuitivo como algo *que se encuentra*, i. e., como algo *dado*.

Analicemos con más detalle el sentido de este enunciado. El «*Thun*» quiere decir aquí todo lo que acabamos de subrayar: el «*Thun überhaupt*», el «*Vermögen*» o la *facultad de actuar en toda su amplitud*. Pero, por otro lado, para entender bien este enunciado (y, si el § 10 tiene razón, para comprender la naturaleza de la representación del espacio), es necesario atender también a otro aspecto que se destaca en el enunciado en cuestión: el espacio es «*gefundenes Thun*» (un actuar que se encuentra<sup>115</sup>). El *Thun* (la acción o el actuar) que es representado en la representación del espacio no es un *Thun* actualmente en curso (o la posibilidad de un «*Thun*» que va siendo rasgada sólo a medida que va siendo trazada por una acción de *Ziehen*<sup>116</sup>). Al revés, se trata de un *Thun* o de un trazar la posibilidad del *Thun* que se presenta *siempre ya consumado, dado, presupuesto*, como algo que se impone (como algo que no depende de la actividad propia, sino que se presenta siempre como ya *dado*). En suma, por un lado, se trata de un *Ziehen* (con todo lo que esto significa); pero, por otro lado, se trata de un *Ziehen* de la posibilidad *total* (del horizonte total de la posibilidad de la acción) y ese *Ziehen* (el propio *Ziehen* total) se presenta *como dado* y, en este sentido, como algo *objeti-*

<sup>116</sup> N.b.: por una acción de *Ziehen* que se puede poner o no poner.

<sup>117</sup> También este aspecto pretende corresponder a una identificación de aquello que representamos cuando representamos el espacio, o sea a una identificación de cuál es exactamente el «contenido» exacto de dicha representación. Según Fichte, lo que caracteriza la representación del espacio no es sólo el hecho de tener que ver con una intuición de la totalidad de la acción libre posible (o el hecho de ser la intuición del «trazar» —del *Ziehen*— *integral* de esta posibilidad). La representación del espacio se caracteriza además por la circunstancia de este trazado (o esa acción de *trazar*) de la propia multiplicidad total de la acción *aparecer como algo listo y consumado*, que se impone como algo *hecho o dado*, o, por así decir, *desde fuera y desde sí mismo*. En este sentido, el *Thun* que constituye un elemento integrante de la propia representación del espacio no es la actividad *real* (que, según Fichte, constituye la fuente o la raíz de todo lo que se presenta), ni la actividad *ideal* a la que el espacio se presenta (y que le «asiste»). Pero, por otro lado, tampoco es la actividad correspondiente a la sucesiva contracción (a la acción que sucesivamente «actualiza» o va poniendo diferentes posibilidades del actuar). El *Thun* en cuestión cuando se habla del «*gefundenes Thun*» —el *Thun* encontrado en la representación del espacio— es la totalidad del *Ziehen* (un *Ziehen*, por así decirlo, *siempre ya consumado*, producido *uno tenore*), que cualquier *Ziehen parcial que se produzca* (en el sentido de la *realización* de la posibilidad y, por tanto, de su *contracción*) se limita a *repetir o calcar*. O, como también podemos decir, ningún *recorrido* en el espacio es el *Ziehen* original del espacio mismo, sino que se limita a seguir y calcar un *Ziehen que siempre ya está ahí* (o que aparece como *siempre ya estando ahí*).

<sup>118</sup> Es decir, se da para poder ser seguido y llenado (o para no serlo) de un modo u otro, en una u otra de sus múltiples direcciones. El *Ziehen* (que ya está ahí) de la totalidad del espacio abre en sí la posibilidad de una multiplicidad de acciones de *Ziehen que atraviesan*— y, como hemos dicho, repiten o calcan— dicho *Ziehen* total que siempre está ya ahí.



*vo, independiente* (como si se tratara de un *Ziehen que se produce por sí mismo* y que ya siempre está consumado ahí donde la propia actividad entra en escena)<sup>117</sup>. O dicho de otro modo, lo que es representado en la representación del espacio es el conjunto *total de posibilidades de multiplicación homogénea de la propia acción*, conjunto que tiene el carácter de algo no puesto (o *siempre ya puesto, dado*) y que se da *para ser efectivamente puesto o no*<sup>118</sup>. Este es el otro aspecto que habrá que considerar más detenidamente.

Todo esto permite entender en qué sentido Fichte habla de *esquema*, y qué significa decir que el espacio, así constituido, tiene el *carácter de un esquema o, más exactamente, es el esquema del actuar en general (Schema des Thuns überhaupt)* o *el esquema de la totalidad del actuar posible*<sup>119</sup>. Fichte indica con precisión que el empleo que hace de la noción de *esquema* tiene que ver con el de Kant. Pero no deja sin determinar lo que él mismo piensa del empleo del término en Kant. En primer lugar, según Fichte, el concepto de *esquema* significa que algo —aquello que es un *mero esquema*— *carece de realidad o no es real (daß es nichts wirklichen)*, es decir, no es algo que ocurra efectivamente *por sí mismo y en sí mismo*<sup>120</sup>. En segundo lugar, hay un aspecto que si bien no es explícito, está inequívocamente sugerido: el hecho de que Fichte empiece por *negar la realidad* de lo que es sólo un *esquema* tiene que ver con la circunstancia de que lo que es sólo un *esquema* tiende *a presentarse como teniendo precisamente la realidad* que el concepto de *esquema* niega. En tercer lugar, la caracterización presentada por Fichte precisa la constitución del *esquema*, esta no-realidad que, sin embargo, pretende ser una realidad y puede ser tomada por una realidad. Según Fichte, el concepto de *esquema* designa un *Thun* (una forma de *acción*), o sea apunta a algo que en realidad es un *Thun*, que es constituido por un *Thun* y que tiene la naturaleza de un *Thun*<sup>121</sup>. Esto significa que no se considera sólo la existencia o la no-existencia real de aquello de lo que se trata, sino también su *naturaleza* y su *constitución*. Un *esquema* es propiamente una forma de *Thun* (algo que no consiste sino en un *Thun*). Pero (éste es el punto decisivo) lo que la caracteriza es precisamente la particularidad de tratarse de un *Thun que no se presenta como tal*, sino que se presenta como *un objeto* (y con la apariencia de una realidad independiente de cualquier *Thun*, una realidad que no tiene la naturale-

<sup>119</sup> Cf. p. 412.

<sup>120</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>121</sup> Cf. p. 412.

<sup>122</sup> Cf. *ibidem*.

za de un *Thun*, sino que *subsiste por sí misma* y en *sí misma*). Es decir, tal y como Fichte la entiende, la noción de esquema corresponde precisamente a lo que hemos encontrado cuando hablábamos de un «*gefundenes Thun*». Lo que nos lleva al cuarto aspecto de la concepción de esquema que Fichte dibuja aquí: el que se expresa cuando habla de un «*nothwendiges Thun in der Anschauung*» (o sea, de un «actuar necesario en la intuición»<sup>122</sup>) y cuando pone el esquema en relación con la actividad *ideal*, describiéndolo como «algo que debe ser proyectado por la actividad ideal para efectos de la intuición» (*etwas durch ideale Thätigkeit zum Behuf der Anschauung zu entwerfendes*)<sup>123</sup>. Son diversos los puntos que hay que señalar aquí. Por un lado, el esquema tiene que ver con la actividad *ideal* sc. con aquello que se le presenta, es un correlato de la actividad *ideal* y de la *limitación de ángulo* del que se habló<sup>124</sup>. A la actividad *ideal* se presenta el *Thun* como «*gefundenes Thun*» (y un *esquema* es precisamente algo que se presenta a la actividad ideal como *correlato de su limitación propia*). Pero, por otro lado, no se trata simplemente de algo que se presenta a la actividad ideal, como *si también pudiera no presentarse* (es decir, como si se tratara de algo *contingente* o *fortuito*). No. Fichte subraya justamente que un *esquema* es algo que se presenta a la actividad ideal *como condición de la propia intuición* (*etwas [...] zum Behuf der Anschauung zu entwerfendes*), algo que es *proyectado, delineado, esbozado* (y que *tiene que ser* proyectado, delineado y esbozado) para que pueda existir la intuición de X o de Y<sup>125</sup>. Se trata de algo *inherente y constante*, algo que es *necesario para la aparición de una determinación dada* (en este caso la aparición de la acción libre en cuanto tal). Se trata, en suma, de una condición *sine qua non* y que, por eso, está presente en toda aparición de la determinación en cuestión.

Una vez presentados estos aspectos esenciales, podemos pasar a considerar otro componente decisivo del § 10: aquel que se refiere a la *forma de la intuición* y al modo como la intuición del espacio (o el *esquema* del espacio, es decir, como hemos

<sup>123</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>124</sup> O sea, un *esquema* tiene que ver con el modo como la actividad ideal (o *Zusehen*) no acompaña a la actividad real que la constituye (a la vez que constituye también lo que se presenta a la actividad ideal), de tal modo que, desde el punto de vista finito propio de dicha actividad, lo que se le presenta como algo que se le impone se toma como algo absolutamente dado con independencia de cualquier actividad, etc.

<sup>125</sup> Cf. p. 412.

<sup>126</sup> El *gefundenes Thun überhaupt*.

<sup>127</sup> Cf. pp. 413s.

visto, la intuición del *Thun überhaupt*<sup>126</sup>) desempeña las funciones de *forma de la intuición*<sup>127</sup>. No cabe considerar aquí todo lo que sería pertinente; nos limitaremos a lo que hay de más significativo en las concepciones del § 10 sobre este tema.

Una cuestión a la que conviene dar especial importancia es la obvia proximidad a la terminología kantiana y el hecho de que esta proximidad terminológica esconde una *mayor distancia* de lo que a primera vista podría parecer. Ya mencionamos este aspecto a propósito del § 9 (o mejor dicho, a propósito de la recapitulación que éste hace del § 8)<sup>128</sup>. Ahora bien, lo mismo se verifica respecto del concepto de *forma de la intuición*. Lo que hemos considerado permite comprender, por lo menos en lo fundamental, que el análisis que la *WLn*m hace del espacio está lejos de coincidir con el análisis kantiano. Pero, aún así, se podría pensar que la innovación sólo tiene que ver con el modo como Fichte entiende la intuición del espacio (su *naturaleza* o *constitución*, aquello que constituye el espacio en cuanto tal o *lo que está representado en su representación*). Se podría pensar que las *funciones* que le están atribuidas —y en particular aquellas que se expresan en el concepto de *forma de la intuición*— no comportan ninguna diferencia significativa u originalidad respecto de las concepciones desarrolladas por Kant. Pero, si lo consideramos más detenidamente, dicha suposición acaba por revelarse engañosa y la adopción de una llave «kantiana» para entender los conceptos de la *WLn*m produce, también en este punto, como que un efecto de *paralaje* respecto de aquello que aparece realmente en este texto.

<sup>128</sup> Cf. *supra*, el inicio del punto 4.

<sup>129</sup> Cf. pp. 413s.

<sup>130</sup> También en este punto la proximidad terminológica a Kant puede ocultar la amplitud de la diferencia. Cuando hablamos de «ley de la razón», de necesidad, de no-poder-ser-de-otro-modo, etc., no remitimos sólo a algo *constitutivo de un acontecimiento de representación* (y del modo-de-representar que le es propio) en el sentido de que todo lo que pertenece a dicho acontecimiento de representación —todo lo que está representado en él— tiene la forma de dicho modo-de-representar y esta forma es trascendental y necesaria respecto al entero acontecimiento de representación en cuestión. En realidad, una forma de representación que sea necesaria en este sentido puede ser contingente en el sentido de no ser necesaria *überhaupt*: no es en absoluto la *única forma de representación posible*. Así pues, Kant defiende el carácter trascendental de la forma del espacio y del tiempo *quoad nos*, pero no considera que estas sean las únicas formas posibles de representación de una multiplicidad sensible. En cambio, lo que Fichte tiene en mente cuando aquí habla de necesidad, de no-poder-ser-de-otro-modo, etc., es mucho más que una trascendentalidad *quo-*

Veamos, en primero lugar, los aspectos más obvios. De los puntos considerados en los análisis precedentes, Fichte concluye que el espacio es *a priori*. Pero a la vez resalta que esto puede significar *dos cosas*. Ante todo, puede significar que se trata de algo *resultante de la propia ley de la razón* (*Vernunftgesetz*)<sup>129</sup>. O sea, puede significar que se trata de algo *absolutamente necesario, algo que por fuerza tiene que ser* y es totalmente *insusceptible de ser de otro modo*, y esto de tal manera que este no-poder-ser-de-otro-modo arraiga en la misma *ley de la razón*<sup>130</sup>. En este sentido, dice Fichte, desde la perspectiva de la *WL todo* —excepto la propia multiplicidad cualitativa de las impresiones o de los sentimientos (*Gefühle*)— es *a priori*<sup>131</sup>. Pero, en segundo lugar, el *a priori* puede significar también algo que está *dado antes de toda intuición*, o, como dice Fichte, algo simplemente determinable (*ein bloß bestimmbares*), que se caracteriza por la propiedad de ser precisamente lo que hace posible la intuición (*etwas das die Anschauung erst möglich macht*)<sup>132</sup>. Fichte señala que el segundo significado es el que el concepto tiene en Kant, mientras que el primero corresponde a las concepciones desarrolladas por Beck (y es también el que se encuentra en la *Grundlage* de 1794)<sup>133</sup>. En la perspectiva diseñada en el § 10, los dos significados deben ser *conjugados* y el carácter *a priori* del espacio designa a la vez a) que el esquema espacial *precede y hace*

*ad nos*: se trata más bien de una necesidad y trascendentalidad *überhaupt*, que vale *en absoluto, sin ninguna restricción*. De suerte que el modo-de-representación en juego es el *único posible* en absoluto y lo que la *WL* pretende es precisamente «deducirlo» como el *único posible*.

<sup>131</sup> Cf. p. 413. Es precisamente este el sentido de la *WL*: la posibilidad de identificar toda la multiplicidad de lo que se presenta como necesariamente implicada en las condiciones de posibilidad de la autoconciencia sc. de la conciencia de mi actuar *überhaupt*. La excepción respecto de los *Gefühle* y de sus predicados se refiere a la cualidad «material» de los *Gefühle*, no a la función que, como hemos visto, también ellos ejercen como *condiciones de posibilidad* implicadas en la ley de la razón que la *WL* pretende identificar. Dicho de otro modo, vale igualmente *a priori* que tienen que existir *Gefühle* para que exista autoconciencia. En este sentido, los *Gefühle* son absolutamente necesarios. Lo que no es *a priori* y no es absolutamente necesario es la *cualidad* de los *Gefühle* (en concreto *cuáles sean ellos*). Pero este carácter *no-a-priori* (sc. *a posteriori*) de los *Gefühle* está a su vez implicado como condición necesaria y *a priori* en el *Vernunftgesetz* de la constitución de la autoconciencia.

<sup>132</sup> Cf. p. 413.

<sup>133</sup> Cf. p. 413.

<sup>134</sup> Cf. p. 413.

<sup>135</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>136</sup> Podríamos decir que la representación del espacio es dada a la *actividad ideal*. Así pues, el espacio tiene lugar en el marco de *la actividad ideal y para la actividad ideal* es, como hemos visto y por las razones que hemos visto, un «*gefundenes Thun*».

posible la intuición y b) que eso que así precede y hace posible la intuición *es algo absolutamente necesario, resultante de una ley de la razón*<sup>134</sup>.

Aún a propósito de la discusión sobre el carácter *dado* (*gegeben*) o *producido* (*hervorgebracht*) de la intuición del espacio, Fichte señala que la perspectiva desarrollada en el § 10 implica una toma de posición, más exactamente una toma de posición que da razón a la vez a las dos tesis opuestas (lo que significa que se aparta de las concepciones propuestas tanto por la una como por la otra)<sup>135</sup>. En efecto, por un lado, la representación del espacio es *determinable* y, en cuanto determinable, *dada*<sup>136</sup>. Una gran parte de las perspectivas desarrolladas en el § 10 procura justamente mostrar cómo y en qué sentido el espacio es —y tiene que ser— *dado*. Pero, por otro lado, se trata a la vez de algo *necesario*, cuya necesidad proviene de la *propia ley de la razón*, es decir, se trata de algo *necesariamente implicado en la posibilidad misma de la autoconsciencia* sc. de la *consciencia de la acción propia*. Ahora bien, en cuanto algo necesario, en cuanto condición de posibilidad de la autoconsciencia sc. de la consciencia de la acción propia, la representación del espacio es necesariamente también algo *producido* (producido en la *constitución misma de la autoconsciencia*)<sup>137</sup>. En suma, en la concepción desarrollada por Fichte, la especificidad de la representación del espacio hace que sea algo *producido como dado*: algo así como un *dado producido por la propia razón* (por la propia estructura trascendental de la razón) en cuanto tal.

Pero todo esto tiene todavía un carácter preliminar para la cuestión de la *forma de la intuición* y para aquello que corresponde a este concepto. El punto esencial se pone de manifiesto cuando Fichte define la forma de la intuición como siendo «lo determinable en toda intuición» y precisa el sentido de este enuncia-

<sup>137</sup> Podríamos decir que el espacio es producido en la actividad real y que la coexistencia de los dos predicados opuestos —*dado* y *producido*— tiene que ver precisamente con el nexo de *conexión y de diferencia* que existe entre la actividad *ideal* y la actividad *real*.

<sup>138</sup> Cf. pp. 413-414: «[...] *das was*[,] wenn eine Anschauung gesetzt wird, *construirt*[:] [...]» (curs. n/). Por razones que pronto quedarán claras, se interpreta «construir» como *participio en construcción pasiva*, subentendiendo un segundo «wird».

<sup>139</sup> C. p. 414: «wenn angeschaut [wird,] so wird der Raum angeschaut [;] dieser *wird* in der Anschauung *gebildet, formirt, er formt nicht*.» (curs. n/). Esto confirma que se trata verdaderamente de una *construcción pasiva* —la función ejercida por la forma de la intuición se expresa *no en la voz activa*, sino en la *voz pasiva*. Exactamente lo mismo vuelve a ocurrir con toda evidencia un poco más abajo, en la p. 415 (paso citado *infra* en la nota 184).

do añadiendo dos determinaciones suplementares. Por un lado, se refiere a la forma de la intuición como «lo que [es] *construido* cuando es puesta la intuición»<sup>138</sup>; por otro lado, dice también: «cuando se intuye, es intuido el espacio; en la intuición éste es *configurado, formado, no da forma*»<sup>139</sup>. Ahora bien, por lo menos a primera vista, ésta parece una manera bastante «sesgada» y desplazada de describir el concepto de *forma de la intuición* y aquello a lo que dicho concepto remite. En primer lugar, puede parecer extraño («sesgado» y desplazado) definir la *forma de la intuición* simplemente como «lo determinable en toda intuición», ya que no parece ser este el modo más nítido y preciso de enfocar lo que corresponde al concepto de *forma de la intuición* y de aclarar las funciones que le corresponden. En segundo lugar, parece aún más sorprendente y desplazada la insistencia en atribuir a la forma de la representación un papel que se describe en la *voz pasiva*, cuando, con toda nitidez, se dice del espacio que él, en cuanto forma de la intuición, «es configurado, formado, no da forma» (*dieser wird in der Anschauung gebildet, formirt, er formt nicht*)<sup>140</sup>.

La cuestión está entonces en saber qué es lo que esto significa. Parece inmediatamente claro que estas formulaciones tienen que ver con lo que las precede en el § 10 (la insistencia en lo «determinable» como elemento clave del concepto de *forma de la intuición* es un signo inequívoco de esto mismo). Pero esto no impide que se pueda sentir una especie de «choque» entre lo que dice Fichte y aquello que parece estar (y tener que estar) en cuestión en el concepto de *forma de la intuición*, en el sentido corriente que adquirió a partir de Kant. En efecto, la idea de una forma de la intuición cuyo papel se define en la *voz pasiva* (la idea de una forma de la intuición que «es *configurada, formada, no da forma*») parece chocar con el papel «activo», «formante», inherente a la «forma de la intuición». De suerte que no se ve muy bien cómo la idea de una forma de la intuición «en la voz pasiva» no corresponde sencillamente a una *contradictio in terminis*.

<sup>140</sup> Cf. p. 414.

<sup>141</sup> Cf. p. 414: «*Das was gesetzt wird, als geschehen könnend oder nicht, als das, was angewandt werden kann oder nicht [...] erscheint (weil es für uns sein muss, um etwas von ihm konstruieren zu können,) als ein gegebenes [...] es ist der Raum, aber [...] muss es auch erscheinen als ein bestimmbares, von der Freiheit abhängiges, also der Raum würde erscheinen als etwas mit dem Objecte [zu] vereinigendes, und auch nicht: denn nur sofern erscheint jenes Bestimm[b]a[re] nur als Bestimmbares, als etwas von der Freiheit abhängiges.*»



Intentemos captar con un poco más de claridad todo esto. La comprensión de la *forma de la intuición* que aquí se presenta es explicitada a continuación: «aquello que es puesto como pudiendo ser o no, como lo que puede ser aplicado o no, se presenta (porque tiene que ser para nosotros, para que podamos construir desde ahí) como un dado [...] es el espacio, pero [...] también tiene que presentarse como un determinable, [como] algo que depende de la libertad, por tanto, el espacio aparecería como algo que hay que unir con el objeto y también que hay que no unir [con el objeto]: pues sólo así dicho determinable aparece únicamente como determinable, como algo que depende de la libertad»<sup>141</sup>.

Pero, ¿en qué puede contribuir un enunciado como este para aclarar mejor la relación entre lo *determinable* y el concepto de *forma de la intuición* (y en particular, la peculiar concepción de la forma de la intuición «en la voz pasiva»)? Está claro que hay un intento de establecer este nexo y que, para la concepción desarrollada por Fichte, parece ser esencial entender la forma de la intuición como «lo que puede ser puesto o no» o «lo que puede ser aplicado o no». Pero ¿por qué? Y ¿qué concepto de *forma de la intuición* corresponde a la concepción que así se expresa?

El primer aspecto a tener en cuenta es que no está simplemente en cuestión una aplicación del par conceptual *formal/materia*<sup>142</sup>. Lo que está en cuestión es el análisis de lo que, según Fichte, es (y tiene que ser) la *estructura de la propia intuición* en cuanto tal<sup>143</sup>. Lo que Fichte pone en el centro del § 10 es que la intuición en cuanto tal tiene la forma de un *Übergang* que va de *algo determinable* (*Bestimmbares*) a *algo determinado* (*Bestimmtes*). Esto puede parecer una pura reiteración de lo que ya se ha dicho, pero sólo será así si no nos damos cuenta de lo que en realidad significa.

Ante todo, importa tener presente que, cuando Fichte habla aquí de un *tránsito* (*Übergang*) de lo determinable a lo determinado, no está hablando del tránsito de una representación a otra, como si hubiera primero una intuición *de lo determinable* (y sólo de lo determinable) y después una intuición de lo *determi-*

<sup>142</sup> Hay que señalar que, en este contexto, Fichte ni siquiera hace referencia al concepto de materia en cuanto opuesto al de forma.

<sup>143</sup> Quiere decir, no sólo la estructura de una intuición en particular (la estructura de la intuición de esto o de aquello), sino la estructura *de la propia intuición en cuanto tal*.

nado (y sólo de lo determinado) y el tránsito, el *Übergang* en cuestión, correspondiera al tránsito de una intuición a otra. No: Fichte está hablando del carácter *intrínsecamente complejo* de la representación del espacio; en virtud de dicho carácter la representación del espacio nunca es *sólo* la representación de lo *determinable* o *sólo* la representación de lo *determinado*, sino que a) la representación de lo determinable es siempre también la representación de un *Übergang* a lo determinado, b) la representación de lo determinado es siempre también la representación de un *Übergang* desde lo determinable y c) la representación del espacio (y, en realidad, toda intuición) implica en sí misma toda esta constelación de momentos. Dicho de otro modo, lo que está siendo subrayado es la complejidad que hace que toda representación del espacio (y, en realidad, toda intuición) sea *eo ipso* representación del *Übergang* *determinable* *determinado* y tenga la complejidad o la no-simplicidad correspondiente.

Si nos hablan de intuición (y también de intuición del espacio), ciertamente nos vemos empujados a suponer algo *no absolutamente simple*, en la medida en que, por un lado, esto implicará siempre a) un *intuir* y b) un *intuido* y, por otro lado, implicará además c) una cierta complejidad de lo intuido (que tampoco es algo absolutamente simple, sino que es una *multiplicidad*), complejidad a la que responderá asimismo d) alguna *complejidad del propio mirar que aprehende un intui-*

<sup>144</sup> La intuición del espacio y, en la medida en que es la forma de la intuición, toda la intuición en cuanto tal.

<sup>145</sup> O sea, si consideramos la estructura que acabamos de describir, a aquello que referimos como a), b), c) y d) se añade aún el momento correspondiente al *ser-en-tránsito* o *de-paso* de lo *determinable* hacia lo *determinado* (el momento correspondiente al hecho de la intuición *resultar* de y *comportar* en sí este tránsito o paso). De suerte que cada uno de los momentos a), b) c) y d) —y también las relaciones entre a) y b) y c) y d)— están internamente *atravesados* por el propio *Übergang* en cuanto tal (es decir, por su complejidad propia: por la diferencia y por el nexo entre su *terminus a quo* y su *terminus ad quem*). O, si nos concentramos en la estructura de lo intuido, según Fichte esta no es compleja sólo porque conlleva varios momentos. Lo es también porque cada uno de los momentos de esta primera complejidad conlleva en sí mismo la complejidad adicional, *interna*, que tiene que ver con el hecho de que lo intuido no se define simplemente como X o Y, sino como el *terminus ad quem determinado* de un *Übergang* o de un tránsito desde un *terminus a quo determinable*. De suerte que lo que define lo intuido es precisamente esta peculiar *tensión* entre el *terminus a quo* que es lo determinable y el *terminus ad quem* que es lo determinado. O, dicho de otro modo, lo intuido se define por este *tránsito*, tiene la determinación de este *Übergang*, una determinación que podemos expresar en la fórmula: *I = determinado en contracción relativamente a un determinable* (de tal modo que lo determinado sólo es lo que es, sólo tiene la determinación que es la suya *por referencia a un determinable y en tensión relativamente a él*).

*do complejo*. Pero la complejidad que solemos tener en mente será, como mucho, *ésta y sólo ésta*. Sin embargo, lo que Fichte procura poner de manifiesto es que una intuición<sup>144</sup> es, por naturaleza, bastante *más compleja* y tiene por inherencia la forma de este *tránsito* o de este *paso* de un *terminus a quo* a un *terminus ad quem* a que siempre de nuevo se vuelve en el § 10. O, por así decir, la intuición tiene una estructura tal que su objeto es siempre el *terminus ad quem* de un *tránsito* o *paso a partir de algo*<sup>145</sup>. En este sentido, cuando habla de la *forma de la intuición*, Fichte no tiene en mente la forma de algo intrínseca y estructuralmente *estático* (que simplemente ocurre). Lo que tiene en mente es la forma de algo que tiene en sí mismo la naturaleza de un *Übergang*. Pero —insistimos, puesto que todo depende de este punto— esto no significa que la intuición «ocurra» como resultado de una alteración o tránsito, significa más bien algo *intrínsecamente constituido por un Übergang*— es decir, que es él mismo *Übergang* (es la representación o intuición de un *Übergang*), de tal modo que implica *en sí mismo* el *terminus a quo* correspondiente, el propio *Übergang* en cuanto tal y su *terminus ad quem*. En suma, cuando se refiere a la *forma de la intuición*, Fichte está hablando de la forma de este *Übergehen*, de este *tránsito interior a la propia intuición o a la propia representación*, de tal modo que lo que se pone en ella (lo que es intuido o representado en ella) es precisamente un *tránsito o un paso* en este sentido (y el *intuido* mismo tiene la estructura compleja que le viene de implicar a la vez el *terminus a quo* del *Übergang*, el propio *Übergang* en cuanto tal y su *terminus ad quem*).

Lo que nos lleva al segundo aspecto esencial que se diseña con toda nitidez en el § 10. Este segundo aspecto esencial tiene que ver con la tesis según la cual lo que desempeña las funciones de *terminus a quo* del *Übergang* (que es una componente interna de toda la intuición) tiene precisamente el carácter de algo *determinable*. Ahora bien, es precisamente en cuanto tiene el carácter de *determinable* —o sea, en cuanto es puesto como *pudiendo ser puesto o no* (y como la *totalidad* de lo que puede ser puesto o no)— que desempeña y puede desempeñar las funciones de *forma*. Pero ¿qué significa esto? Aquí se toca el punto más decisivo.

<sup>146</sup> Como hemos visto, la posibilidad no significa aquí algo considerado en abstracto, sino algo esencialmente *relativo a la acción propia*, en cuanto acción que puede ocurrir o no ocurrir —i. e., en cuanto acción *libre*.

<sup>147</sup> Dicho de otro modo, la intuición es a la vez representación *de un determinable* y, sobre esta base, representación *de su contracción*.

Según la perspectiva diseñada en el § 10, una intuición se constituye a partir de una representación *de lo que puede ser puesto o no* —o, como dice Fichte en el texto citado— a partir de una representación de lo que *puede ser aplicado o no*. Esto significa que una intuición es siempre a la vez —y es siempre *en su ratz*— una *representación de la posibilidad*: de la posibilidad respecto de la cual lo intuido propiamente dicho —lo determinado— constituye una *contracción* (o una *aplicación*)<sup>146</sup>. Dicho de otro modo, la intuición es siempre intuición de una *posibilidad contracta* y lo intuido tiene siempre el carácter de una *posibilidad contracta* (esto es lo que Fichte quiere decir cuando afirma que la intuición equivale a la *determinación de un determinable*<sup>147</sup>). Más aún: en vez de ser sólo la intuición de esto o de aquello (o la intuición de esto o de aquello *como contracción de este o de aquel marco de posibilidades más o menos restricto*), una intuición implica siempre una referencia a la *totalidad de lo que puede ser puesto o no* (es decir, una referencia a la *totalidad* del *Vermögen* o a la *totalidad de la acción posible*) y constituye precisamente una contracción o determinación *de eso*. En suma, el contenido de una intuición es siempre un *determinable determinado*, o mejor dicho, es siempre *lo determinable determinado*, es decir, es siempre una *determinación de la totalidad de lo determinable* o es la totalidad-de-lo-determinable sujeta a una determinación<sup>148</sup>.

En este aspecto decisivo, lo que Fichte pone de manifiesto coincide en lo esencial con la tesis de Kant sobre la imposibilidad de una representación *sólo parcial* del espacio y sobre el modo como lo que desempeña las funciones de forma de la

<sup>148</sup> Se subraya el recurso al artículo definido destinado a expresar que no se trata sólo de este o de aquel determinable sino de un *singulare tantum*: el *singulare tantum* de la *totalidad* que no es sólo totalidad *parcial*, sino *totalidad absoluta*.

<sup>149</sup> Cf. *supra* nota 111.

<sup>150</sup> En la intuición de un contenido espacial, el recorte (el espacio limitado que se presenta) —lo determinado— sólo es posible en el marco de la co-representación de más espacio, más allá del recorte. Esta co-representación del espacio más allá del recorte tiene entonces la función de representar lo determinable. Es decir: la representación del recorte solo es posible *en Übergang* (y como *Übergang*) a partir de lo determinable.

<sup>151</sup> En toda representación de un *recorte* en el espacio, sea el que sea, se co-representa *aún más* espacio. Pero el aspecto decisivo del análisis de Kant no es sólo este. En efecto, no basta la co-representación de más espacio, ya que la co-representación de *más espacio* implica a su vez la co-representación de *aún más espacio* (y así sucesivamente). Así, pues, lo que hace posible la representación misma del *recorte* no es la co-representación de un espacio mayor, sino la co-representación de la *totalidad* del espacio. Es decir, la representación de un *recorte en el espacio* sólo es posible *en Übergang* (y como *Übergang*) a partir de la representación de la *totalidad* del espacio.

intuición externa es la representación del espacio *en su totalidad*. Según Kant, una representación de una parte del espacio nunca es una representación sólo de dicha parte, no se agota en eso y ni siquiera podría ocurrir si se agotara en eso. La representación de una parte del espacio tiene siempre el carácter de un *recorte* de la representación de algo más amplio (de la representación del espacio envolvente, y así siempre de nuevo para cada representación parcial del espacio)<sup>149</sup>. Ahora bien, esto significa, por un lado, que la intuición de cualquier contenido espacial tiene siempre una estructura compleja equivalente al *Übergang determinable determinado* descrito por Fichte<sup>150</sup>. Y significa también, por otro lado, que el *terminus a quo* de este *Übergang* es siempre ni más ni menos que la *totalidad* del espacio<sup>151</sup>. Pero, si es así y si el espacio es la forma de la intuición externa, esto significa que la intuición externa tiene precisamente esta estructura compleja y no es posible sino como representación de un *recorte* o de un *Übergang* de este tipo. Es decir, la intuición externa es más que la intuición de su propio «contenido» (como si dicho «contenido» se definiera sólo por sí mismo), es la intuición de algo que se define precisamente como resultado de un *Übergang* relativo a la *totalidad del espacio*; la intuición externa es siempre la representación de X en el marco *de una representación de la totalidad del espacio*; la intuición externa es siempre la representación de algo que sólo es posible en *la tensión y como tensión* entre la parte y el todo<sup>152</sup>. Ahora bien, todo esto es lo que Fichte presenta en el § 10 añadiéndole las modificaciones correspondientes a su tesis según la cual el espacio es *gefundenes Thun*. Toda intuición es representación de un *Thun* determinado, pero de tal modo que no es posible la representación de un *Thun* determinado *por sí sólo*. Dicha representación supone siempre la representación del propio *Vermögen* (del *Thun überhaupt*) y sólo es posible en la forma de una *contracción de la representación del propio Vermögen*, o sea, sólo es posible sobre el «fondo» de este marco *total de la posibilidad* (lo cual quiere decir justamente, sobre el «fondo» de aquello de lo que la totalidad del espacio

<sup>152</sup> Así el todo del que se trata no es sólo un todo parcial, sino el *todo absoluto* y, además, lo que se plantea es un *todo analítico* (cf. *supra* nota 9), de suerte que la parte simplemente no ocurre ni tiene lugar independientemente del todo, sino solamente en su marco, y la tensión en cuestión no es una tensión de algún modo adventicia respecto de la existencia de la parte, sino una tensión que es constitutiva de ella.

<sup>153</sup> Lo que así se diseña es ni más ni menos que la idea de un *primado de la relación con la totalidad de la acción posible* —la idea de que la *instancia originaria y constituyente* es la totalidad del *Thun überhaupt* o del *Vermögen* y de que es ella la *fons et origo* de todo cuanto tiene un talante más estricto. Es casi superfluo llamar la atención para la afinidad y para la diferencia que existe entre esto y lo que se encuentra en la analítica existencial temporal del *Dasein* desarrollada por Heidegger.

constituye el esquema). Dicho de otro modo, la intuición de una acción determinada (que tiene como esquema la intuición de una parte del espacio) sólo es posible como «recorte» en el marco de la totalidad de la posibilidad y lo intuido determinado (la acción determinada) tiene siempre la determinación compleja que podemos expresar en la fórmula «*contracción o recorte del Thun überhaupt o del propio Vermögen*»<sup>153</sup>.

Pero, si esto es así, entonces de ello se sigue que en todas las intuiciones lo *determinable* —el *terminus a quo* del *Übergang*— es *siempre exactamente el mismo*: la totalidad de la posibilidad de la acción, el propio *Vermögen*, es decir, aquello que se manifiesta en el esquema de la totalidad del espacio en cuanto tal. La intuición, aunque difiera de las demás en cuanto al *terminus ad quem* del *Übergang* que tiene en su centro, comparte con ellas su *terminus a quo*: el *terminus a quo* es siempre la relación con la *totalidad* del *Vermögen* de la acción libre (la multiplicidad total de posibilidades que corresponde al *Vermögen* o a la propia *capacidad* o *facultad* de poner, eso es, al *Thun überhaupt*). Eso significa que, con independencia de las variaciones respecto de todo lo demás, *cada intuición aplica a sí exactamente lo mismo que todas las demás aplican a sí mismas*. Todas ellas se constituyen a partir de *lo mismo y en conformidad con lo mismo*, todas ellas son *contracciones de lo mismo*. Dicho de otro modo, las intuiciones son siempre internamente constituidas como una X de F (F contracto en X), pero de tal modo que F (la F de la propia representación del *Vermögen* o de la *facultad*: del *Thun überhaupt*) es *invariable o constante*.

Ahora bien, esto es lo que significa la noción de *forma de la intuición*, tal y como Fichte la entiende en este § 10 de la *WLn*. No se trata de atribuir a la *Setzung* de lo determinable las funciones de *forma*, como si el desempeño de dichas funciones fuera independiente de la propia *determinabilidad* (i.e., de la *Setzung* de la *posibilidad* en cuanto tal). No, ocurre todo lo contrario. En efecto a) la intuición tiene la estructura que se puso de manifiesto (una estructura correspondiente a la *contracción de lo determinable*, de tal modo que lo intuido es siempre una X como *contracción de lo determinable*), es decir, la intuición tiene siempre el carácter de un *aparecer a partir del aparecer de lo determinable y se refiere siempre a él* y b) lo determinable en cuestión es siempre lo *determinable*

<sup>154</sup> Cf. *supra* nota 139.



*total* (el propio *Vermögen*, toda la amplitud de la multiplicidad del *Thun überhaupt*). Por todo esto la forma de la intuición —ese elemento *constante, invariable*, que constituye *la matriz común de todas las intuiciones*— es y sólo puede ser lo *determinable* (la *Setzung* del *Vermögen* o de la *totalidad* del *Thun überhaupt*, de la *acción que puede ser puesta o no*).

Si vemos bien, esto permite comprender otro aspecto: el que se formula en el recurso ya referido a la *voz pasiva*, cuando Fichte señala que el espacio «es *configurado, formado, no da forma*» (*wird in der Anschauung gebildet, formirt, er formt nicht*), etc.<sup>154</sup>

En efecto, de lo que acabamos de ver resulta claro, en primer lugar, que aunque una intuición no se pueda producir (y lo que se presenta en ella no pueda presentarse) sino por referencia a lo determinable (a la totalidad de lo determinable, al *Thun überhaupt* o al *Vermögen*), la verdad es que eso respecto de lo cual (y a partir de lo cual) se presenta lo-que-se-presenta-en-la-intuición tiene un carácter tal que no se presenta del mismo modo que se presenta aquello que aparece en ella<sup>155</sup>. Se trata de algo que está —y tiene que estar— puesto para que haya intuición de algo; se trata, por supuesto, de algo con lo que estamos en relación con cualquiera de nuestras intuiciones, pero de tal modo que dicha totalidad constituye, para seguir con la comparación usada anteriormente, el «fondo» de las distintas posibilidades contractas a partir de la referida totalidad, que se definen justamente por ser contracciones de ella. En una palabra, la forma de la intuición se presenta en lo que se presenta en las intuiciones, porque lo que se presenta en las intuiciones la tiene siempre como referencia, presentándose como una *contracción* suya. Pero la forma de la intuición (la totalidad del *Vermögen* o del *Thun überhaupt*) no se presenta como se presentan sus contracciones, se presenta sólo en *ellas*, en cuanto que resultan de ella y remiten a ella.

<sup>155</sup> Así, en la intuición del espacio, la totalidad siempre implicada en la propia representación de cualquier recorte no es representada del mismo modo que el propio recorte. Sin embargo, dicha totalidad es representada, porque sin ella la representación del recorte tampoco sería posible. Según Fichte, esta conexión de implicación y de diferencia es la que hay entre la representación de un *Thun* determinado y la representación de la totalidad de las posibilidades del *Thun* (del *Thun überhaupt* o del *Vermögen*).

Pero, si esto es así, entonces se puede entender mejor el último punto que queda por aclarar, a saber, las relaciones entre la forma de la intuición y aquello de lo que ella es forma son tales que pueden y deben expresarse en formulas que tienen la *forma de la intuición* como *sujeto de verbos en la voz pasiva*. Esto no significa que la forma de la intuición no tenga un papel decisivo; significa más bien que para Fichte (al contrario de lo que se puede y se suele concebir a partir de las nociones más comunes de materia/forma), aquello de lo que la forma es forma es algo que ni siquiera puede ocurrir con independencia de la forma y que sólo puede darse *a partir de ella* (teniéndola como *fuerza*)<sup>156</sup>. Este ascendente de la forma sobre aquello de lo que es forma no impide, sin embargo, que lo que se constituye a partir de la *forma* sea, como dice Fichte, un *poner de ella* (un nuevo poner —una nueva *Setzung*— de lo-que-puede-ser-puesto-o-no), por medio del cual lo-que-puede-ser-puesto-o-no *sufre una tal contracción* que *algo de él es efectivamente puesto y algo no*. Dicho de otro modo, la relación entre la *forma de la intuición* y la *intuición* es tal que, al constituirse una intuición, la *forma de la intuición* queda de algún modo *sometida a algo que la modifica* (aunque ella y tan sólo ella lo haga posible). En la intuición (y esto significa, en la intuición de una acción determinada) el *Thun überhaupt* es *sometido a una especie de recorte*, es *objeto de contracción*: por eso la insistencia de Fichte en las formulaciones en *voz pasiva*.

## 7. La duplicidad del espacio: lo determinable y lo determinado, el espacio vacío y el espacio lleno. Espacio y objeto. El resultado del § 10: la materia como instancia original y forma de la intuición

Para entender bien todo esto, hay que tener en cuenta otro punto central del § 10 y que aún no hemos considerado suficientemente. Se trata de lo que podríamos describir como la *ambigüedad* del espacio (o de la representación del *Vermögen*, de la *posibilidad total de la acción*). Podemos hablar de ambigüedad por-

<sup>156</sup> O sea, no puede ser representada sino en el marco de alguna representación de la misma.

<sup>157</sup> Cf. *supra*, nota 141.

<sup>158</sup> Cf. *supra*, nota 141.

<sup>159</sup> Cf. p. 414: «*Ich kann das Object in diesen Raum setzen, oder auch nicht, ich kann dieses Object hineinsetzen oder auch ein anderes; darin besteht die Freiheit des Denkens und Begreifens.*»

que aquello que caracteriza la representación del espacio (la representación del *Thun überhaupt* o de la totalidad de la acción posible) es presentarse a la vez como algo *dado* y como algo *dependiente de la libertad* (de un *poner o no poner*). Como señala Fichte, por un lado, aquello que es puesto como *pudiendo ocurrir o no* (como pudiendo ser puesto o no) se presenta *como dado*<sup>157</sup>. Pero, por otro lado, el espacio (sc. la totalidad de la acción posible) se presenta precisamente como algo *determinable, dependiente de la libertad*, o, como dice también, el espacio (el esquema del *Thun überhaupt*) se presenta como algo *que puede ser puesto o no en unión con el objeto (als etwas mit dem Objecte [zu] vereinigendes, und auch nicht)*<sup>158</sup>. A su vez esta última posibilidad se bifurca: a) puedo poner el objeto en *este espacio* o no ponerlo, b) puedo poner *este objeto* en el espacio o puedo poner *otro objeto*<sup>159</sup>. Es decir, la posibilidad en cuestión tiene que ver a la vez con la *variación del lugar* donde puede ser puesto un «contenido material» dado y con la *variación de los «contenidos» materiales* que pueden ser puestos en un determinado momento de la multiplicidad espacial (sc. del esquema de la multiplicidad de la acción posible)<sup>160</sup>.

Como veremos a continuación, se puede decir en algún sentido que a los dos lados de la ambigüedad en cuestión corresponden, respectivamente, el espacio *vacío* (la mera *posibilidad* de ocupación por algo) y la *efectiva ocupación* del espacio (es decir, su ocupación por un *objeto*, su *síntesis* con un objeto). Ahora bien, como claramente se indica en el paso referido, la efectiva ocupación del espacio por un *objeto* es su ocupación por algo *constituido de la manera descrita entre los §§ 5 y 9*. De suerte que éste es precisamente el punto donde el recorrido seguido en estos párrafos y el que aparece en el § 10 vuelven a encontrarse, permitiendo aclarar lo que pertenece a su conjugación o al marco *alargado* (al marco *completo*) de que los dos recorridos constituyen tan sólo partes o momentos.

<sup>160</sup> Hay que señalar que esto no significa que no haya ninguna «facticidad» en el modo de distribuir los «contenidos» en el espacio. Significa más bien que, sea cual sea la distribución (e incluso aunque haya restricciones al modo como puedo modificarla), es *siempre representable otra distribución* (en efecto, una distribución cualquiera). En este sentido la libertad es total. Lo cual significa que no hay ningún vínculo que enlace un «contenido» con una determinada posición en el espacio e inversamente que tampoco hay ningún vínculo que enlace una determinada posición en el espacio con un determinado «contenido». Un «contenido» es siempre representable en otra posición del espacio y una posición del espacio podría siempre ser ocupada por algún otro «contenido». Sobre este punto véase pp. 415-416.

Veámos entonces mejor lo que se plantea en la *ambigüedad* de la representación del espacio —la ambigüedad existente entre el espacio que se presenta *como dado* (i.e., de acuerdo con lo que hemos dicho, como el dado de una *totalidad* de posibilidades) y el espacio en cuanto que *depende de la libertad* (de un poner o no poner)— y cómo dicha ambigüedad permite entender mejor de qué modo el espacio (el esquema del *Thun überhaupt*) desempeña las funciones de *forma de la intuición*.

Fichte destaca a la vez varios aspectos, íntimamente enlazados entre sí pero distintos. En primer lugar, destaca la propia multiplicidad de aquello que compone el espacio en cuanto tal (la complejidad de aquello que está representado en la representación del espacio: el entramado de determinaciones específicamente espaciales, en su diferencia y en el nexo de unas con otras). Esta complejidad es, como se ha visto, la complejidad del propio *Thun überhaupt* (la complejidad de la posibilidad de la acción libre, de que el espacio constituye el esquema) y tiene la amplitud de una *totalidad*: de la *totalidad* del propio *Vermögen* o de la *totalidad* del *Thun überhaupt* cuyo esquema es la totalidad del espacio. Pero, en segundo lugar, Fichte señala que esta multiplicidad tiene que ser puesta en cuanto tal, como algo dado, como un *hecho absoluto*, que *no depende de la libertad*: el hecho *absolutamente dado de la acción posible*, a que corresponde, como esquema, el *espacio* (y en realidad el *espacio vacío*<sup>161</sup>). Pero, en tercer lugar, Fichte subraya también que la *Setzung* del

<sup>161</sup> Como se ha visto, en cuanto esquematiza la acción posible (la mera posibilidad de las acciones susceptibles de ser puestas o no) el espacio es espacio *vacío*.

<sup>162</sup> En este respecto, lo que encontramos en el §10 es equivalente, *mutatis mutandis*, a lo que Kant expresa cuando, al discutir si la multiplicidad del tiempo implica una sola síntesis —la síntesis de sucesión, o implica dos —la síntesis de *sucesión* y la síntesis de *simultaneidad*— concluye que implica dos, pero que la síntesis de simultaneidad no constituye propiamente una síntesis de la multiplicidad temporal en cuanto tal (es decir, una síntesis de múltiples momentos del tiempo), sino una síntesis del «*Daseyn gemessen durch die Zeit*» (Refl. 4071, AA XVII, 404). Al hacerlo, Kant está precisamente acentuando que la representación de «cada» momento diferenciable en el tiempo corresponde, ella misma, a una *síntesis* (y en realidad a una *síntesis infinita*). Cada tiempo forma en sí su propia *simultaneidad* y la simultaneidad es una representación constituida de tal modo que sintetiza un conjunto indefinidamente abierto e infinito de *simultáneos* posibles, que no son propiamente tiempo, sino *ocupantes del tiempo* co-representados en la representación de cada tiempo. Así, por una parte, la síntesis de simultaneidad no es una síntesis de tiempos, sino una síntesis de simultáneos (de una multiplicidad —y, de hecho, de una multiplicidad infinita— en un *mis-mo tiempo*). Por eso Kant habla de la simultaneidad no como una dimensión del propio tiempo, sino del «*Daseyn gemessen durch die Zeit*». Pero, por otra parte, lo que constituye esta síntesis infi-

espacio (la *Setzung* de toda esta multiplicidad que esquematiza la totalidad cuantitativa de la acción posible) no es sólo la *Setzung* del propio espacio (o la *Setzung* de la totalidad cuantitativa de la acción posible, que puede ser puesta o no). Y no lo es porque la *Setzung* del espacio es la *Setzung* de algo que se distingue por su *ocupabilidad*, algo que es por naturaleza *susceptible de ser ocupado por algo distinto*. Dicho de otro modo, la representación del espacio es inseparable de la representación de su *ocupabilidad* (es decir, la representación de la *ocupabilidad* ya está inscrita como elemento esencial en la propia representación del espacio vacío). De suerte que la *Setzung* del espacio es siempre ya *eo ipso* la *Setzung* de una *remisión para algo distinto*, más exactamente, es siempre a la vez también la *Setzung* del horizonte del *ocupante posible*<sup>162</sup>. En otros términos, la *Setzung* de lo determinable (del *Vermögen*, de la acción *posible* en su totalidad) es la *Setzung* de algo por su propia naturaleza *susceptible de determinación o contracción*, y lo es de tal modo que la determinación de lo determinable o la contracción de la posibilidad o del poder están siempre ya «referidas» en la *Setzung* de lo determinable o del *Vermögen*: son algo a lo que para que ésta *siempre de antenano remite*<sup>163</sup>. En suma, el esquema de la posibilidad, el *espacio*, *nunca es sólo representación de sí mismo* o su representación nun-

nita de simultáneos (o de «*Daseyn gemessen durch die Zeit*» es ya la propia representación *de un contenido temporal*, o sea, la representación de un único momento del tiempo, en cuanto cada momento del tiempo tiene la capacidad de unir *en sí*, en la *mismidad de sí*, una pluralidad infinita de contenidos diferentes. O, dicho de otro modo, la unidad que es representada en la representación de un momento del tiempo es tal que tiene el poder de sintetizar en sí una multiplicidad infinita y su representación es ya la representación de esta multiplicidad infinita, no de tiempos, sino de lo que corresponde a al *capacidad infinita* (también podríamos decir: a la *ocupabilidad infinita*) de *cada tiempo*. En este sentido, la representación de cada tiempo es ya, en sí misma, representación de algo diferente de sí, aunque este algo diferente de sí esté representado precisamente sólo *por relación con el tiempo*: como algo en el tiempo y, en ese sentido, como algo temporal. Y, por otro lado, teniendo en cuenta que la propia síntesis *de sucesión* corresponde a una síntesis *de las síntesis de simultaneidad implicadas en cada uno de sus momentos* (de tal modo que no puede haber representación de la simultaneidad sin representación de la sucesión —de la totalidad de la sucesión— ni representación de la sucesión sin representación de la simultaneidad), también la síntesis de sucesión es una representación no sólo del tiempo (de aquello que es propiamente tiempo) sino también de «*Daseyn gemessen durch die Zeit*» o de la *existencia en el tiempo*.

<sup>163</sup> Para Fichte, esta propiedad tiene que ver con el hecho de que el espacio es el esquema del *Thun überhaupt*, del *Vermögen*, o, como hemos visto, de la *totalidad de la acción posible*. Pues, la *Setzung* del *Vermögen*, de la *posibilidad en cuanto posibilidad* (de la posibilidad que, como dice Fichte, puede ser puesta o no) es a la vez la *Setzung* de este *más-que-la-mera-posibilidad* (o *otro-que-la-mera-posibilidad*) de que la posibilidad es posibilidad.

*ca es sólo representación de sí mismo*: la representación del espacio incluye siempre en sí ya la representación de algo que está más *allá de ella*.

Este tercer aspecto es decisivo e importa considerarlo con un poco más de detenimiento.

El carácter *vacío* del espacio en cuanto que constituye el esquema de la mera posibilidad de la acción no significa simplemente una *negación*, una determinación, por decirlo así, *inerte*. No, este vacío es el vacío *de la posibilidad*. Es la tensión ya *puesta* por la propia posibilidad en cuanto posibilidad. Se trata de una tensión que tiene que ver con algo que, como acabamos de destacar, Fichte subraya de modo muy incisivo: la posibilidad *remite a algo más allá de sí y el vacío constituido por la posibilidad remite siempre ya a algo más allá de sí*: a aquello respecto al cual *la posibilidad es posibilidad* o a aquello respecto al cual *el vacío es vacío*. En cuanto tal, el espacio es vacío, pertenece a su propia determinación ser vacío y no podría ser lo que es sin este carácter vacío que, por propia naturaleza, le pertenece. Pero, por otro lado, el vacío en cuestión tiene que ver con el carácter, por así decir, intrínsecamente *volcado hacia fuera*, intrínsecamente «extrovertido», de la propia determinación del espacio (sc. con el carácter intrínsecamente «extrovertido» de la representación de la *posibilidad*, de la *facultad* o del *poder*). En este sentido, el carácter *vacío* del espacio es precisamente lo que introduce la *posibilidad de que el espacio no quede vacío* o la posibilidad de *ocupación del espacio*. Si el espacio no fuese de raíz *vacío*, tampoco *podría ser llenado u ocupado*. Es este carácter intrínsecamente «extrovertido» de la *Setzung* del espacio (que refleja el carácter intrínsecamente «extrovertido» de la *Setzung* del *poder* o de la *posibilidad* de la acción) lo que constituye la *duplicidad* o la *ambigüedad antes* referida. Pero hay aquí todavía otro aspecto que no se debe olvidar. En efecto, igualmente decisiva es la naturaleza particular de esta «extroversión» del espacio o de esta *remisión más allá de sí* que siempre tiene inscrita en sí, o mejor dicho, es igualmente decisivo el carácter particular del *terminus ad quem* de esta remisión. En efecto, se trata de un *terminus ad quem* que *no es fijo*, sino *abierto*, y que de hecho puede ser *cualquier cosa*. De suerte que, en primer lugar, llenar el espacio con este o aquel ocupante (la determinación de lo determinable o la contracción de la posibilidad de este o de aquel modo) reali-

<sup>164</sup> En efecto, ser espacio es precisamente ser un vacío *ocupable por algo, sea lo que sea*, y esto significa, ser determinable por la *innovación* que es introducida por alguna ocupación concreta, sea la que sea.



za lo que siempre ya está *abierto como posible y previsto* en la *Setzung* del espacio (sc. en la *Setzung* del *Vermögen* o de la posibilidad que, como dice Fichte, *depende del poner o no poner*). En otros términos, *cualquier* modo de llenar el espacio actualiza la posibilidad abierta de ocupación que constituye el espacio en cuanto tal (cualquier determinación realiza precisamente lo que ya está implicado en lo determinable *en cuanto determinable*, o sea, en cuanto que remite a algo más allá de sí: *para la determinación*). Pero, en segundo lugar, la determinación que reduce la posibilidad (la ocupación del espacio vacío *por esto o por aquello*) representa al mismo tiempo una *novedad* respecto de lo determinable (i.e., respecto del espacio en cuanto algo *vacío* que puede ser ocupado). Esa novedad cumple lo que ya estaba previsto en la representación del espacio en cuanto determinable, pues, ser *determinable es* precisamente estar abierto a la innovación aportada por una determinación cualquiera<sup>164</sup>. Pero, por otro lado, se trata de una innovación que *no es anticipable* desde lo determinable en cuanto tal, sino que se presenta como una posibilidad entre muchas otras. Quiere decir, dicha innovación *no es anticipable* en la novedad que trae en cuanto *Setzung* efectiva o en cuanto *contracción* de este marco global de posibilidades que corresponde al espacio vacío<sup>165</sup>.

Lo que nos conduce, finalmente, al punto con que culmina el § 10 y que constituye su resultado. Este punto pasa por aquello que ya se empieza a diseñar con bastante nitidez en el análisis de las relaciones entre el espacio vacío y el espa-

<sup>165</sup> Insistimos en este punto, que es decisivo: lo que aquí se plantea es un rasgo propio de la representación del espacio (por decirlo así, una propiedad que se puede verificar directamente en ella). La representación del espacio es, por naturaleza propia, la representación de algo *ocupable* y tiene, por tanto, la complejidad de ser siempre *eo ipso* también la representación de un *ocupante*. Pero lo decisivo está en que este ocupante que constituye el *terminus ad quem* de una remisión siempre ya implicada en la representación del propio espacio tiene sólo el carácter de un ocupante *posible*— que, como dice Fichte, *puede ser puesto o no* (puede ser este o aquel, etc.). Todo esto son, como hemos dicho, rasgos de la propia representación del espacio, que no es difícil reconocer en ella. Pero, de acuerdo con el análisis propuesto por el §10, esto es así porque el espacio es el esquema del *Thun überhaupt* (o sea, de la totalidad de la acción posible) y, en cuanto esquema de la posibilidad o de la totalidad de la acción posible, refleja la complejidad inherente a la propia *Setzung* de la *posibilidad* en cuanto tal.

<sup>166</sup> Cf. p. 414: «*Nach C ist eins ohne das andere nicht möglich, ich kann mich [nicht] setzen als den Raum mit Freiheit erfüllend ohne ihn zu haben [...]*».

<sup>167</sup> Cf. p. 414: «*[...] und ich kann ihn nicht haben ohne mich als ihn erfüllend zu setzen [...]*».

<sup>168</sup> Cf. p. 414: «*Zuförderst ist die Rede von der Vereinigung des im vor[igen] § aufgestellten mit dem gegenwärtigen [...]*».

cio lleno o ocupado. Como señala Fichte, por un lado, «no puedo ponerme como llenando el espacio en libertad sin tenerlo» (sin que el espacio me esté dado, con todo lo que hemos visto que esto significa)<sup>166</sup>. Pero, por otro lado, tampoco puedo tener el espacio, sin ponerme como llenándolo, sin *que esté implicada ya aquí la síntesis del espacio con el objeto*<sup>167</sup>. Según Fichte, hay algo así como una *continuidad* entre estas dos cosas, pues *ninguna de ellas puede ser la una sin la otra*.

Fichte indica a continuación de forma muy clara que lo que aquí se plantea es la conexión entre el § 9 y el § 10 (o mejor dicho, entre aquello de lo que se ocupan estos dos párrafos), y por tanto (añadimos nosotros) la conexión entre aquello que se plantea en los §§ 5-9 y aquello de lo que trata el § 10<sup>168</sup>. Lo más importante es el *modo* como tiene lugar esta conexión y las *consecuencias* que de ello se siguen. Ahora bien, tal y como se diseña al final del § 10, la conexión entre estos dos componentes del itinerario de la *WLn*m pasa por algo así como un *nexo de recíproca presuposición y dependencia entre el espacio* (la multiplicidad *cuantitativa* de la acción) y *el objeto* (la multiplicidad *cualitativa* de la acción considerada a lo largo de los §§ 5 y 9). Este nexo es claramente indicado a continuación: «[...] no es posible reflexionar sobre el espacio sin reflexionar sobre el objeto que está en el espacio; pues el espacio es la condición subjetiva del objeto y el espacio está condicionado por la reflexión sobre el objeto<sup>169</sup>. No es posible reflexionar sobre el objeto sin [reflexionar] sobre el espacio, pero tampoco existe ningún espacio sin objeto y, así, ambos están necesariamente unidos en la consciencia [...]»<sup>170</sup>. Al inicio del análisis del § 10 hemos indicado que, según Fichte, aquello que se considera entre los §§ 5 y 9 y aquello que se considera en el § 10 no pueden darse separadamente, ya

<sup>169</sup> O, como también se podría traducir «tiene como condición la» (*ist bedingt durch die*) reflexión sobre el objeto.

<sup>170</sup> Cf. p. 414: «[...] *Es ist nicht möglich, auf den R[aum]. zu refl[ectieren,] ohne auf das Object [,] das im Raume ist [,] zu reflectieren; denn der R[aum]. ist die subjective Bedingung des Objects, und der Raum ist bedingt durch die REFLEXION auf das Object. Es ist nicht möglich[,] auf das Object zu REFLECTIEREN ohne auf den Raum, aber es giebt auch keinen Raum ohne Object, sonach sind beide im Bewustsein nothwendig vereinigt [...]*».

<sup>171</sup> Cf. p. 414: «[...] *ursprünglich ist kein Object und kein Raum gegeben allein[,] sondern zugleich. Object im Raume aber heißt Materie[,] folglich ist ursprünglich Materie*». Véase también un poco más adelante, p. 414: «*Materie ist die Synthesis des Raums mit dem Objecte*».

<sup>172</sup> Aunque, por otro lado, la «materia» de la que se habla en el §10 de la *WLn*m acabe por ser eso mismo que solemos asociar a ese concepto —esta determinación fundamental, común a la multiplicidad de aquello que nos aparece— sólo que *reconducido a un reconocimiento muy distinto de su naturaleza (de lo que lo constituye, etc.)*.

que están implicados recíprocamente. Ahora bien, esa tesis fundamental de la *WLn* encuentra aquí una expresión absolutamente inequívoca. Dice Fichte: «Originalmente no hay ningún objeto y no hay ningún espacio que esté dado separadamente, sino [que son] en simultáneo. Pero el objeto en el espacio es lo que se llama materia y, por consiguiente, lo que hay originariamente es materia.»<sup>171</sup>

Para entender bien la afirmación de Fichte, hay que tener presente la naturaleza particular de este concepto de *materia*, y en especial, que se trata de un concepto *trascendental*. Materia significa aquí la síntesis o unión entre la *Setzung* del objeto (constituido tal y como Fichte pone de manifiesto en los §§ 5 a 9) y la *Setzung* del espacio (analizada en el § 10). El simple hecho de que se trate de *Setzungen* significa ya de por sí que lo que está en juego es algo muy distinto, en su constitución, de aquello que solemos asociar al concepto de materia<sup>172</sup>. Aquí no se trata de la «materia» en el sentido de algo que pudiera existir sin ninguna representación o que fuera independiente de toda representación (pero que, en todo caso, pudiera ser captado y adecuadamente *percibido* por la representación de que se dispone). Tampoco se trata de la «materia» en el sentido de algo *concreto*, en la plena concreción de sus determinaciones: la «materia» que en un caso es esto, en otro caso es algo distinto, etc. «Materia» significa aquí la propia *estructura trascendental de la «objetividad»*, es decir a) una estructura *de la propia consciencia* en cuanto tal, un elemento de su composición y b) una estructura *trascendental* de lo que se presenta a la consciencia, i.e., una estructura *constituyente, común, invariable*, que hace posible y anticipa, en su *conformación fundamental* (pero justamente sólo en su conformación fundamental, *no en su concreción*), todo aquello que puede presentarse como objeto a la consciencia.

Pero en realidad la especificidad de este concepto de materia es aún más radical. En efecto, como Fichte subraya, esta *unión* o *síntesis* que designa como «mate-

<sup>173</sup> Cf. *supra*, nota 9. Aunque Fichte no utilice esta terminología, ella puede expresar adecuadamente aquello de lo que se trata.

<sup>174</sup> Cf. p. 414: «Wenn dieß nun so ist, so wird nicht nur, wie im vor[igen] § das Object und wie im jezigen der Raum, —sondern beide werden vorausgesetzt». Se debe tener en cuenta el modo como Fichte insiste en esta conexión, que destacamos, entre los §§ 9 y 10 y señala, enfatizándola, que la *instancia originaria* y «protagonista» acaba por ser, como hemos dicho, el *todo*— el *todo* que sólo poco a poco va ganando contornos. De suerte que sólo ilusoriamente la *parte* (lo separado: aquello de que se ocupa el §9 —o, más propiamente, los §§5 a 9— y en el §10) tiene alguna cabida fuera de este todo.

ria» no tiene el carácter de algo *compuesto a partir de elementos separados* —no es, si empleamos el lenguaje de Kant, un *compositum reale* o un *totum syntheticum*<sup>173</sup>— sino algo *primero, originario (ursprünglich)*, algo que tiene que ver precisamente con el nexo de *recíproca presuposición* y *recíproca dependencia* que une el *objeto* y el *espacio*, haciendo que ninguno de ellos sea posible sin el otro.

Teniendo esto presente, se comprenden las dos aclaraciones de Fichte a continuación.

La primera es que la presuposición necesaria cuya identificación se busca en estos párrafos de la *WLn* no es sólo, como en el § 9, el *objeto*, ni tampoco es sólo, como en el § 10, el *espacio*. No, la presuposición necesaria concierne a *ambos*, en la *recíproca dependencia* en virtud de la cual ninguno de ellos es posible sin el otro<sup>174</sup>. O, como dice a continuación, «ambos [el objeto y el espacio] son, en el mismo acto, lo *determinable en toda la representación*»<sup>175</sup>. Esto le lleva a subrayar que el nexo en virtud del cual la «materia» es la *presuposición originaria*<sup>176</sup> hace que la «materia» pueda ser dividida (*getheilt*) o, al revés, agregada (*zusammengesetzt*), pero hace que no pueda ser *eliminada* (que su *eliminación* no pueda ser *pensada*), tal y como tampoco puede ser ni *disminuida* ni *aumentada*<sup>177</sup>. No es difícil entender el sentido y el fundamento de estos enunciados. La presuposición de la «materia» en este sentido es la *presuposición originaria*, siempre ya implicada en cualquier intuición o representación, que tiene un carácter *absolutamente constante e inalterable*. Se trata de una presuposición tal que se sustraye a la esfera de lo que se puede poner o no poner. Esto significa, como hemos visto respecto del espacio, lo siguiente: que toda la alteración (todo aquello que se puede poner o no poner) se inscribe siempre

<sup>175</sup> Cf. p. 414: «Beide sind in demselben Acte das Bestimmbare in aller Vorstellung» (subr. n/). Lo esencial es no sólo la idea de que son —y tienen que ser— presupuestos tanto el objeto como el espacio (y de que ambos son presupuestos en idéntica medida y están en pie de igualdad) sino también la idea de que la presuposición de ambos ocurre —y tiene que ocurrir— *en el mismo acto*, siendo, en este sentido, *la misma* (es decir, *una única*) *presuposición*.

<sup>176</sup> La presuposición del espacio y la presuposición del objeto constituyen precisamente *momentos* inseparablemente unidos el uno al otro y, por tanto, siempre ya dependientes del propio nexo (de la totalidad, o sea, del uno-en-el-otro del espacio y del objeto). De suerte que es la «materia», en este sentido, lo que constituye a ambos: al espacio y al objeto.

<sup>177</sup> Cf. p. 414: «[...] ich kann die Materie theilen, zusammensetzen, aber nicht wegdenken[,] weg-schaffen, nicht vermehren[,] nicht vermindern; [...]»

ya en el marco de la propia presuposición de la multiplicidad-de-lo-que-se-puede-poner-o-no-poner (de eso que es la condición del poder-poner-o-no-poner, de eso que no depende de ningún poder-poner-o-no-poner y cuya independencia respecto del poder-poner-o-no-poner se expresa en lo que se presenta como constituyendo algo *absolutamente dado*). Si la presuposición del espacio es un momento de la presuposición originaria de la «materia» (un momento que no puede en absoluto ocurrir sin ella), entonces la presuposición de la materia constituye la presuposición originaria de lo-que-se-puede-poner-o-no-poner. Así pues, toda la modificación o alteración (todo lo que se puede poner o no poner) ocurre ya en el marco de la presuposición originaria de la materia (por así decir, dentro de este marco) y no se refiere a él. Dicho de otro modo, todo lo que hemos visto sobre el espacio no vale sólo para el espacio (precisamente porque el espacio no tiene lugar sólo por sí): vale también —y vale *a fortiori*— para lo que está constitutivamente implicado en la *Setzung* del propio espacio: la *Setzung* de la unidad o síntesis originaria espacio/objeto, que constituye una condición tanto del espacio como del objeto y que es la «materia» en este sentido. Para destacar esta *prioridad absoluta de la síntesis* o esta *inversión de las relaciones entre* la síntesis y los términos que ella conjuga, Fichte llega a afirmar: «cualquiera que sea la dirección en que pensemos, encontramos espacio, *porque en todo lado pensamos materia*»<sup>178</sup>. La *omnipresencia* o *ubiquidad* (también podríamos decir: la «inevitabilidad») del espacio es, por tanto, presentada no como algo que radica en el propio espacio, sino como algo que arraiga en la *omnipresencia*, en la *ubiquidad* o «inevitabilidad» de la «materia», de la que el espacio constituye tan sólo un momento<sup>179</sup>.

Lo que nos lleva al segundo aspecto que Fichte señala en este contexto y que es necesario tener en cuenta para entender el «resultado» del § 10. Como

<sup>178</sup> Cf. p. 414: « [...] *wo wir hin denken[,] finden wir Raum, weil wir überall Materie denken.*»

<sup>179</sup> Se observa una idéntica inversión en la p. 416, donde se lee: « ... *dass die Materie und mit ihr der Raum theilbar sein muß ins unendliche ...* »

<sup>180</sup> Nos hemos saltado un punto al que volveremos más adelante.

<sup>181</sup> Cf. *supra* nota 175.

<sup>182</sup> Cf. p. 415: « [...] *Form ist das Bestimmbare bei einer Handlung des Ich [...]*»

<sup>183</sup> Cf. p. 415: « [...] *man könnte also auch die Materie Form der äusseren Anschauung nennen.*»

<sup>184</sup> Cf. p. 415: « *Die Materie ist es[,] welche in der äusseren Anschauung construiert und begr[en]zt wird.*» Nótese que también este enunciado recurre a la *formulación en la voz pasiva* cuyo sentido se analizó. Cf. *supra* notas 138 y 139.

destaca un poco más adelante<sup>180</sup>, todo lo que acabamos de considerar significa tan sólo que la «materia», en el sentido aquí considerado, desempeña las funciones de *forma de la intuición*. En un pasaje citado hace poco (donde se dice que «ambos [el objeto y el espacio] son, en el mismo acto, lo determinable en toda la representación<sup>181</sup>) ya estaba implícita esta tesis (o ya estaba enunciada de otro modo), pues —como Fichte recuerd— la «forma es lo determinable en una acción del Yo»<sup>182</sup>. Pero ahora este resultado fundamental del § 10 es explicitado y destacado, con todo el énfasis: «se podría decir que la materia es la forma de la intuición»<sup>183</sup>. Ahora bien, esto no significa sólo (como resulta claro a partir de lo que se ha visto) que también la materia es forma de la intuición, sino que también significa que, como instancia o matriz *originaria*, es ella la que constituye propiamente *la forma de la intuición*, la *forma de la intuición* que «es construida y delimitada en la intuición exterior»<sup>184</sup>.

El plano fundamental para cuyo reconocimiento encaminaba todo el itinerario anterior —y donde se sitúa todo lo demás a partir de aquí— es por tanto el plano de la «materia», en este nuevo sentido. Se trata de un plano *intrínsecamente complejo* o de una forma de la intuición intrínsecamente compleja (incluso extraordinariamente compleja)<sup>185</sup>. Para expresar esta intrínseca complejidad (la *complejidad intrínseca de la síntesis originaria*, es decir, la complejidad intrínseca que deriva del hecho de que la instancia *originaria* no tiene el carácter de algo simple, sino más bien el carácter de una *síntesis*), Fichte atribuye a la «materia», en este sentido, la función de *forma de la intuición* y distingue entre una forma de la intuición «*subjetiva*» (que corresponde al espacio, del que se trata en el

<sup>185</sup> Su complejidad es la que corresponde

a) a la complejidad de la multiplicidad *cuantitativa* de la acción, lo que significa también, en el plano estructural, la complejidad de la diferencia y de la relación que hay entre el *sentimiento o la impresión* y la *intuición* (*Gefühl* y *Anschauung*), así como la complejidad constituida por el doble modo-de-ver (*doppelte Ansicht*) analizado en los §§ 8 y 9 (la representación objetiva de la propia cosa «independiente», Y, y la representación objetiva de la representación de la cosa, X)

b) a la complejidad de la representación de la totalidad del espacio o del *Thun überhaupt* (es decir, de la representación de la totalidad de la acción posible).

Lo que Fichte denomina «materia» es la unidad sintética original de todo esto: la absoluta inseparabilidad de todo esto y el modo como, aunque no parezca, es siempre ya todo esto (y no tan sólo una parte) que es necesario para que haya un mínimo de intuición de la acción libre.

<sup>186</sup> Cf. p. 415: «*Der Raum ist die Sphäre für die Freiheit, das was im Raume uns beschränkt[,] ist das Materiale, was immer bleibt. Zum Unterschied wäre der Raum die Subjektive, die Materie die objective Form.*»



§ 10) y una forma de la intuición «*objetiva*» (que corresponde a aquello de lo que se trata en el § 9 y en los párrafos precedentes)<sup>186</sup>.

Por fin, estos planteamientos, que, como hemos dicho, configuran el resultado fundamental del § 10, dan lugar a una serie de consideraciones en las que se hace balance de lo ya dicho. No cabe aquí analizar detenidamente estas consideraciones, pero hay que señalar su orientación fundamental.

En la primera de estas consideraciones finales Fichte señala que lo, según dicho, no es necesaria —sino *dispensable*— cualquier suposición *de la donación de una materia de la representación* (entendiendo aquí «materia» en un sentido distinto del que acabamos de considerar, o sea, como algo que viene «de fuera», que es exterior al propio acontecimiento de la representación, etc.). Según Fichte, los análisis desarrollados permiten poner de manifiesto que la constitución o la génesis de un «mundo objetivo» (de una representación de la realidad como aquella en que nos encontramos) se puede producir con independencia de cualquier donación de este tipo, la cual —aún admitiendo que fuera posible— se revela de todo modo *dispensable*, y está por tanto muy lejos de constituir una condición *sine qua non* del mundo objetivo. Todo lo que se presenta como objetivo «se constituye en nosotros»<sup>187</sup> y esta constitución en nosotros es *suficiente* para producir incluso lo que parece más «objetivo» (lo que, a primera vista, pare-

<sup>187</sup> Cf. p. 414: «[...]entsteht in uns [...]».

<sup>188</sup> Cf. p. 414: «Alles Objective, und das Objective hebt von der Materie an, entsteht in uns [...]».

<sup>189</sup> Hay que notar que Fichte habla, en este contexto, de la constitución o génesis de todo el mundo de los cuerpos (*Entstehung der ganzen Kurperwelt*) y al tiempo subraya que esto no significa sólo la constitución de una parte de aquello que se nos presenta y suele ser reconocido como mundo, sino en realidad de su totalidad, puesto que, como veremos en la continuación de la *WLnM*, lo que puede ser contrapuesto al mundo de los cuerpos (y tiene un carácter complementario respecto del mismo) —la *Geisterwelt* o el «mundo de los espíritus»— radica en una abstracción que tiene por base justamente el mundo de los cuerpos y tiene, por tanto, un carácter derivado respecto de él. Se trata de un aspecto que ya no cabe examinar aquí. Lo que importa destacar como idea fundamental es que la «materia» (la síntesis originante de los objetos y del espacio que gana contornos al final del §10) pone ya, en lo fundamental, la estructura del mundo que se nos presenta. Eso no significa que la «materia», tal y como surge determinada en resultado de la secuencia de los §§ 5 a 10, incluya ya todas las determinaciones fundamentales que moldean el «mundo» como habitualmente se nos presenta y que la génesis de dicho mundo pueda ya ser dada como concluida. Significa más bien que este es el marco o la matriz a que todo lo demás pertenece o a que todo lo demás está unido.

ce menos susceptible de ser constituido en lo sujeto y que, por tanto, sólo puede ser algo que «viene de fuera»). O, como también se podría decir con palabras de Fichte, todo lo que es objetivo radica en la «materia»<sup>188</sup>; ciertamente no en la materia en la acepción más común (que, como Fichte acaba de subrayar, no tiene aquí el carácter de una condición), sino en la «materia» tal y como se presenta en el § 10, es decir, en cuanto forma de la intuición y síntesis *originaria* (i. e., *originante*) de las *Setzungen* descritas en los §§ 9 y 10<sup>189</sup>.

La segunda consideración de balance tiene que ver con la relación entre todo esto que así se diseña y aquello que al respecto se encuentra en Kant.

Las críticas dirigidas a Kant tienen que ver ante todo con el hecho de que, para Fichte, toda la arquitectura del sistema kantiano está marcada por un *déficit* en la comprensión de que es totalmente *dispensable* la presuposición del *dado exterior*, de cualquier *elemento «importado»*. Según Fichte, este *déficit* se expresa en el hecho de que Kant comprende el espacio como representación *a priori* y a la vez concibe los objetos como algo que debe «entrar» *a posteriori* en el espacio (significando esto que vienen, de algún modo, *del exterior* y que no pueden darse sino como *viniendo del exterior*).

El enfoque de esta divergencia fundamental da lugar a algunas otras críticas. En primer lugar, aunque Kant también afirme que los objetos tienen que ser *a priori* en el espacio, la forma como procura fundar esta tesis es *indirecta*: siendo *a priori*, el espacio es *ideal*, lo que significa que los objetos son también *ideales*. Ahora bien, según Fichte, este modo de proceder se debe al hecho de que Kant pretende establecer todo por medio de *conceptos* y no valora el papel que cabe a la *intuición*, razón por la cual su «*Estética Trascendental*» de la *Crítica de la razón pura* acaba deteniéndose más acá de lo que convendría. Además, según Fichte, Kant funda su tesis del espacio sobre una mera *inducción*. La última de sus críticas —que está formulada de forma un poco menos «telegráfica» que las que anteriores— vuelve a la

<sup>190</sup> No queda totalmente claro que este aspecto también esté incluido, pero la formulación en plural parece sugerir que es así.

<sup>191</sup> Cf. p. 415: «*er nennt es etwas, es ist aber nicht etwas, das Sein hat, sondern Handeln.*»; e inmediatamente después señala que Kant no comprendió que el esquema para lo supra-sensible (que no puede ser conocido) es el *actuar* (*das Handeln*): «*Er hat sich nicht auf das SCHEMA für übersinnliche Gedanken eingelassen. Man kann das übersinnliche nicht erkennen, aber da sie doch für uns da sind, so müssen sie sich doch erklären lassen. Das SCHEMA fürs Uibersinnliche ist das Handeln.*».

cuestión de la presuposición de algo *exterior* a la propia actividad de la representación, o sea, a la presuposición de algo que *subyace* (y supuestamente *tiene que subyacer*) a toda la esfera de la manifestación, manteniéndose totalmente más *allá de ella* (y que, en este sentido, tiene un carácter *supra-sensible: übersinnlich*). En este aspecto, la crítica de Fichte a Kant parece enfocar varios aspectos de la concepción kantiana del «nómeno», en particular a) el carácter *poco claro* de esta concepción, b) la propia insinuación de una *pluralidad* respecto del ámbito nouménico (la suposición de que hay «nómenos», en plural, es decir, el sentido y el fundamento de esta presuposición, que parece transferir para la esfera del *nómeno* las estructuras de unidad/multiplicidad de la esfera de los fenómenos)<sup>190</sup>, c) el hecho de que Kant conciba el *nómeno* (sc. el *supra-sensible*) como algo (*etwas*), o sea, que lo conciba como algo que *es* (según la matriz del ser o en el «registro» correspondiente a dicha matriz) y no considere en cambio la posibilidad de que se trate de algo con una naturaleza muy distinta: con la naturaleza de un *actuar* (*Handeln*)<sup>191</sup>.

El carácter breve y sibilino de estas críticas no permite desarrollar aquí una interpretación que, por un lado, obligaría a un análisis mucho más detenido, tanto del pensamiento de Fichte como del de Kant, y, por otro lado, exigiría la comparación con otros pasos donde Fichte se pronuncia sobre la obra filosófica de Kant. Todo esto desbordaría con mucho lo que aquí cabe presentar. Pasamos, por tanto, a considerar un último punto que aún es objeto de atención antes del final del § 10.A. Se trata de un punto introducido en la penúltima página del § 10.A y que volverá a ser más detenidamente considerado a continuación. Por esta razón nos limitamos también a una presentación esquemática, dejando el análisis detallado para el comentario de los párrafos siguientes.

El punto en cuestión se refiere a la diferencia entre el *espacio absoluto* y el *espacio relativo*. El espacio absoluto, dice Fichte, es el espacio *inmobil, insusceptible de cualquier desplazamiento*. El espacio relativo es el *lugar determinado que un objeto ocupa*; este espacio en cambio es *móvil*, susceptible de ser modificado por intervención de la libertad, es decir, por intervención del *actuar*. Fichte insiste en que esta libertad del actuar radica en una libertad *del propio pensar* (podemos decir, en una libertad *de la representación*, la libertad de que goza la representación relativamente a cualquier desplazamiento en el espacio<sup>192</sup>). A este

<sup>192</sup> Es decir, cuando *calca* o *sigue* la propia totalidad del espacio, en cuanto que este está dado para ser puesto o no.

respecto, Fichte indica que esta libertad de la inteligencia (o de la representación) implica que el espacio —o mejor dicho, la materia— sea *divisible ad infinitum* y constituya una multiplicidad *continua*. De no ser así, habría una limitación de la *posibilidad de poner cualquier objeto en cualquier posición en el espacio* —mientras que aquello que se plantea en la representación del espacio (sc. en la representación de la materia) es precisamente *la total irrestricción de la multiplicidad cuantitativa de la acción*— que sólo la divisibilidad *ad infinitum* y la continuidad aseguran.

Lo que esto significa es que las líneas del espacio (las líneas que esquematizan la totalidad de la acción posible) están constituidas de tal modo que el tránsito de unas líneas a otras es posible ya en el *interior mismo de aquello que a primera vista parece corresponder tan sólo a una línea*. En efecto, cada «línea» sigue siendo divisible o desplegable en más y más líneas y la multiplicidad en que en último término es divisible aquello que puede incluso parecer simple (por ejemplo el intervalo entre dos puntos «contiguos») tiene en realidad un *cardinal infinito*. Esto por un lado. Por otro lado, Fichte señala también que la propia *libertad del actuar* (la libertad de poner el objeto en cualquier punto del espacio) no puede ser pensada sin una «espacialización» de los propios objetos. Para poder ser puesto (o representado como pudiendo ser puesto) donde sea, el objeto tiene que estar ya representado de tal modo que ocupe un *espacio* (aunque aún no ocupe un lugar determinado)<sup>193</sup>. Esto, a su vez, significa que todo y cualquier objeto —y «todo y cualquier objeto» significa, como hemos visto, *todo y cualquier momento de la materia*, en el sentido fichteano del término— depende constitutivamente de la libertad<sup>194</sup>. En efecto, pertenece a la constitución misma del objeto esta *relación intrínseca con la posibilidad de otra colocación en el espacio* (i. e., una relación intrínseca a la posibilidad de otra contracción —más todavía, de una multiplicidad infinita de otras contracciones alternativas— de la totalidad de la acción posible, de la que el espacio es esquema). En este sentido, como dice Fichte, pertenece a todo y cualquier objeto en cuanto tal a) el haber *pasado a ser como es* (en contracción relativamente a un marco de posibilidades alternativas:

<sup>193</sup> Cf. p. 416: «*Um die Handlung der Freiheit zu sezen, einen Object in einen beliebigen Raum zu sezen, muß das Object schon einen Raum haben, es erfüllt schon einen Raum, aber keinen Platz (keinen bestimmten Ort) im Raume. Es schwebt der Einbildungskraft vor.*»

<sup>194</sup> Cf. p. 416: «*Ich kann kein Object haben ausser durch Freiheit; das Object ist mir so geworden, weil ich es so gesetzt habe.*»

«das Object ist mir so geworden») y b) el haber *pasado a ser como es, porque así lo he puesto* y no de otro modo («das Object ist mir so geworden, weil ich es so gesetzt habe»).

Dicho esto, los elementos que Fichte avanza respecto del *espacio relativo* son, en lo fundamental, los siguientes. La determinación de un lugar es siempre solamente *relativa y mediata*. Es *relativa*, porque cualquier posición A se define por una relación con B y con C, o sea, se define respecto de otras posiciones en el espacio; *mediata*, porque cada una de estas posiciones definidoras de la posición en cuestión se define a su vez por relación con otras, y así sucesivamente; de tal modo que aquello que define A no es sólo B o C, sino también D, E, F, etc., que definen B, y así sucesivamente. Pero si esto es así, surge un problema. Este entramado de relaciones permite comprender que A tiene su posición determinada por la relación con B, y C tiene su posición determinada por la relación con A (o, más exactamente, que todos los componentes de una multiplicidad de posiciones dadas en el espacio se determinan recíprocamente). Ocurre, sin embargo, que nada de esto permite comprender la *posición de la multiplicidad en su totalidad*<sup>195</sup>. Y esto de tal modo que el problema no se soluciona si ampliamos el marco de referentes y situamos la totalidad en cuestión a su vez por relación con otros lugares exteriores a ella, ya que de este modo sólo se obtendría una nueva totalidad, más amplia, sobre la cual se volvería a plantear el mismo problema.<sup>196</sup> Ahora bien, de acuerdo con las indicaciones dadas por Fichte al final del § 10.A, la determinación del lugar (es decir, la determinación *global* del lugar, sin la cual la posición de cualquier sistema de posiciones definidas respectivamente se mantiene totalmente abierta) es siempre *subjetiva*. O sea, lo que sitúa todos los sistemas de lugares definidos por su posición con respecto a los demás es el «comienzo de la propia serie» —o, más exactamente, el hecho de que todas las series de coposicionamiento de lugares están

<sup>195</sup> Cf. p. 416: «Ich begreife wohl, wie ein zweites Object durch ein erstes, ein drittes durch ein zweites bestimmt sein könne, aber in Ganzen sehe ich es doch nicht ein! Denn wo liegt das Ganze?»

<sup>196</sup> De suerte que la posición de la totalidad en cuestión sigue estando completamente indeterminada: puede ser cualquiera en el espacio infinito.

<sup>197</sup> Cf. p. 416: «Alle Ortsbestimmung ist subjectiv. Ich habe irgend einmal im Raume angefangen, diese Bestimmung ist absolut. Ich bin es, der diesen Ort zu diesem macht; ausserdem hat er keine Bestimmung. Der erste Ort im Raume ist durch nichts bestimmt als durch mein Thun».

<sup>198</sup> Cf. p. 416: «(Dieß dürfte wohl das leichteste Argument für die Idealität des Raumes sein, tiefer unten wird sich zeigen, daß dieser Ort bestimmt sei durch dem Ort, den ich einnehme, und ich bin, wo ich bin.)».

definidas por relación con algo así como una determinación *no sólo relativa sino absoluta*: aquella determinación que tiene que ver con el punto de inserción del *actuar en cuanto tal*<sup>197</sup>. El comienzo de la serie (o, como dice Fichte, el *primer lugar* en el espacio) tiene su determinación introducida por mi presencia —es decir, por la *presencia del Yo en él*— y es esta presencia del Yo lo que le hace «*primero*» y *absoluto*. Fichte añade (remitiendo para desarrollos posteriores, ya fuera del § 10.A) que éste sería el argumento más fácil para establecer la *idealidad del espacio* y que este «lugar absoluto» que sitúa todos los demás es el *lugar que yo mismo tomo* y que corresponde al hecho de que yo estoy *donde* estoy<sup>198</sup>.



