

KANT Y FICHTE: EL FUNDAMENTO DE LA EXPERIENCIA Y LA SUBJETIVIDAD

I. INTRODUCCION

Para los estudiosos de lo que se conoce como filosofía del Idealismo Alemán, constituye un punto común de reflexión la relación entre I. Kant y uno de sus más cercanos continuadores: J. G. Fichte. Tal reflexión venía impuesta desde el mismo momento en que el autor de la «Wissenschaftslehre», a lo largo de las sucesivas exposiciones de su pensamiento, había manifestado que su filosofía no era sino «kantismo bien entendido», esto es, el desarrollo obligado y necesario del idealismo trascendental. Fichte, así, dejaba abierta, para la exegética filosófica, la posibilidad del estudio de las relaciones doctrinales entre la «Doctrina de la ciencia» y la Crítica kantiana. Pero el filósofo de Rammeneau no se limitó a plantear una cuestión que necesariamente iba a abordar la historia de la filosofía, sino que, además, marcó las pautas mismas de la interpretación posterior en lo que se refiere a la valoración de esas relaciones doctrinales entre su obra y la de Kant. Y, en efecto, hay que señalar que muchos intérpretes, entre los que se encuentran N. Hartmann (1), X. León (2), R. Lauth (3), M. Gueroult (4), T. Rockmore (5) y otros, se han dejado llevar, en muchos casos, por las mismas afirmaciones de Fichte en el sentido de la identidad de las dos filoso-

fías, y no han problematizado seriamente el alcance de esas mismas afirmaciones.

Como se sabe, Fichte hizo, en relación con la filosofía de Kant, una interpretación de sus nociones básicas, pretendiendo entenderlas en su exacto sentido para que el pensamiento kantiano, en boca de sus «continuadores», no se convierta en «la obra del más peregrino azar». Para ello, su intento tuvo necesidad de una nueva consideración de las relaciones entre la «intuición» y el «concepto», entre la Estética Trascendental y la Analítica Trascendental, entre lo «a priori» y lo «a posteriori», entre lo «dado» y lo «puesto», entre la «libertad» y la «necesidad», etc. Necesitó también de una nueva consideración del «yo» kantiano y de su papel en la construcción objetiva del mundo exterior. Vindicó para el «kantismo bien entendido» la «intuición intelectual» identificándola con la «percepción pura» kantiana y con la forma de conciencia del «imperativo categórico» en la *Crítica de la Razón práctica*. Fichte, de esta manera, llevó a cabo una revisión de las nociones y elementos más característicos y preciados del análisis kantiano, con la convicción de que interpretaba correctamente la letra del kantismo y de que extraía, así, su verdadero espíritu.

Muchos intérpretes, como apuntábamos más arriba, se han dejado llevar por las, muchas veces atractivas, afirmaciones de Fichte y, más que estudiar detenidamente el tema de la relación entre la *Crítica* y la *Doctrina de la ciencia*, han seguido casi al pie de la letra la demostración que Fichte lleva a cabo en la *Segunda Introducción a la Doctrina de la ciencia*, de 1797, para demostrar que su filosofía no es otra que la kantiana.

Nosotros, por nuestra parte, pensamos que la interpretación que de las nociones centrales de la *Crítica* hace Fichte, en su forma más completa, en la *Segunda Introducción a la Doctrina de la ciencia*, constituye la premisa de su intento de contruir una filosofía, la «Wissenschaftslehre», dentro del marco kantiano. Si, pues, esta filosofía, como se sabe, pretende, permaneciendo fiel al kantismo, realizar un sistema en el que los dualismos kantianos (intuición y concepto, mundo sensible y mundo inteligible, necesidad y libertad, a priori y a posteriori, fenómeno y cosa en sí, etc) sean suprimidos en aras de un monismo, parece razonable buscar en la interpretación que Fichte hace de la filosofía de Kant la base de un intento tal que, en principio, va contra la letra de la filosofía del pensador de Königsberg. Esto no siempre se ha hecho.

No es nuestra intención, por razones de espacio, revisar paso a paso la interpretación que Fichte hace de la filosofía kantiana, en gene

ral. y de sus nociones básicas, en particular. Pero sí quiero tratar un punto de esa interpretación, cuya centralidad e importancia, debido a que involucra nociones claves del pensamiento kantiano, nos va a servir para aclarar la idea que Fichte tiene del idealismo trascendental de Kant, idea que, por otra parte, le va a permitir afirmar que su filosofía es la salida necesaria de la Crítica.

II. EL YO Y EL CONTENIDO EMPIRICO DEL CONOCIMIENTO

El conjunto de las nociones antes apuntadas se puede situar en torno al problema del Yo y del contenido empírico del conocimiento.

Si hay una prueba decisiva para que la argumentación ofrecida por Fichte en la *Segunda Introducción a la Doctrina de la ciencia* sea una verdadera demostración de que su filosofía expresa el mismo idealismo que el kantiano, esta prueba es, sin duda, aquella que pretende mostrar que Kant, al igual que la «Wissenschaftslehre», no ha dado a la experiencia, en cuanto a su contenido empírico, algo distinto del Yo (6). El éxito o fracaso de esta prueba es, debido a la importancia de las cuestiones que involucra dentro de ella, fundamental a la hora de evaluar la interpretación que Fichte hace de la Crítica, por una parte, y a la hora de valorar el mismo intento filosófico del pensador de Ramenau, por otra.

Fichte comienza su prueba con el rechazo de la interpretación que Reinhold hace del pensamiento kantiano en relación con el problema que nos ocupa. Para el autor de la «Filosofía Elemental»: «El fundamento de nuestra afirmación de que a nuestras representaciones corresponde algo fuera de nosotros está, sin duda, también según la Crítica de la Razón pura en el Yo; pero sólo en cuanto el conocimiento empírico (la experiencia) tiene lugar en él como un hecho, y en cuanto que este conocimiento tiene que estar fundado por su contenido trascendental (que sólo constituye su forma) simplemente en el mero Yo, mientras que por su contenido empírico, gracias al cual posee realidad objetiva (objective Realität), tiene que estarlo en el Yo mediante algo distinto del Yo» (7).

A Fichte, tal interpretación del pensamiento kantiano le parece totalmente errónea: no solamente la apelación a un contenido dado desde fuera no está en Kant, sino que éste realmente nunca ha dado por fundamento a la experiencia, en cuanto a su contenido empírico, algo distinto del Yo.

Ya en la temprana *Recensión del Enesidemo* (1792), Fichte se había

pronunciado contra la posibilidad de un contenido exterior a la conciencia. Esto le llevó a polemizar con Schulze, para el cual hay en nosotros una incapacidad para fiarnos de nuestro conocimiento, en tanto en cuanto no veamos perfectamente la ligazón y la concordancia de nuestras representaciones y de los caracteres que aparecen con una cosa independiente de ellos. Para el autor de la «Wissenschaftslehre» «no solamente la capacidad de pensar una cosa independientemente de todo poder de representación (Vorstellungs-Vermögen) no es implantada en nosotros, sino que este pensamiento nos es radicalmente imposible» (8). Además, dirá Fichte, «en tanto que se tenga la idea de que nuestro conocimiento depende de una cosa en sí... el escepticismo tendrá siempre la partida ganada» (9). Por tanto, la posición del autor de la W. L. es que nos es imposible pensar una cosa independientemente de nuestro poder de representación. Se trata ésta de una tesis que Fichte afirma como la esencia de la filosofía crítica: «... el concepto originario de poder de representación» (Vorstellungs-Vermögen), conduce al censor a examinar el carácter propio de la filosofía crítica (des Eigenthümliche Charakters der kritischen Philosophie). Este carácter consiste en que el fundamento de buena parte de las determinaciones de objetos representados está colocado dentro de la esencia de nuestro poder de representación» (10).

Fichte pretende vincular el texto anterior con la idea de «revolución copernicana» tal y como Kant la expresa en B XVIII: «Intentemos, pues, por una vez, si no adelantamos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la posibilidad de un conocimiento a priori de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados» (11). Desde esta perspectiva, el concepto de «poder de representación» sería similar al concepto kantiano de «facultad de representar», mediante el cual se expresa la espontaneidad del sujeto en orden a la determinación de los objetos y al conocimiento de los mismos. Sin embargo, Fichte afina algo más la tesis anterior sobre el carácter de la filosofía crítica. «El sistema crítico... enseña que el pensamiento de una cosa que poseería en sí e independientemente de todo poder de representación, la existencia y ciertas cualidades es una quimera, un sueño y un sin sentido» (12). Se puede observar aquí una diferencia sustancial con el texto anteriormente transcrito: no es lo mismo decir que «el fundamento de buena parte de determinaciones de objetos representados está colocado dentro de la esencia de nuestro poder de representación» —afirmación que no falsea el pensamiento de Kant—, que man-

tener que la existencia y otras cualidades, independientemente de todo poder de representación, es un sinsentido. Tal afirmación llevaría a identificar a Fichte con un fenomenalismo radical, en el mejor de los casos; o, en el peor, a pensar que ese «poder de representación» sería, dentro de la W. L., un poder de poner la existencia misma de los objetos, lo que nos llevaría inmediatamente a pensar en el «entendimiento intuitivo» —rechazado por Kant— que poniéndose a sí mismo, pondría con él toda la realidad.

Quizá la causa de este planteamiento fichteano se debe a que, según él, convenía partir en la Doctrina de la ciencia, de un principio formal a la vez que real. Y, en efecto, Fichte manifiesta: «puesto que lo que se funda no existe más que como un pensamiento, se debe sostener que la razón lógica de un pensamiento es, al mismo tiempo, su razón real o existencial (Real oder Existencial Grund) (13). Así, pues, si la razón real y la razón lógica se identifican, la distinción kantiana entre forma y materia parece desmoronarse. Desde esta perspectiva, es impensable una cosa, y su misma existencia, sin alguien para el cual sean. La realidad, así, se define desde el Yo, y no hay ninguna cosa, ningún No-Yo que sea sino en el Yo. Por tanto, la idea de una cosa en sí, de un No-Yo independiente del Yo, es contradictoria. La afirmación fichteana, contenida en la *Primera Introducción a la Doctrina de la ciencia*, según la cual «el objeto no es dado ni en total, ni a medias, sino hecho» (14), cobra aquí todo su sentido. Si tuviéramos que buscar la razón más profunda de tales aseveraciones, tal vez la encontraríamos en la peculiar interpretación fichteana de lo que es el idealismo trascendental: «Para decirlo de una vez con toda claridad en esta ocasión: la esencia del idealismo trascendental en general, y de su exposición en la Doctrina de la ciencia, en particular, consiste en que el concepto de ser no se considera como un concepto primario y primitivo, sino simplemente como un concepto derivado, y derivado por medio del contraste con la actividad, o sea, sólo como un concepto negativo. Lo único positivo es, para el idealista, la libertad. El ser es, para él, una mera negación de ésta. Bajo esta condición tan sólo tiene el idealismo una firme base y resulta concordante consigo mismo» (15).

Desde este frontispicio, Fichte expresa la afirmación de que Kant nunca ha dado por fundamento a la experiencia, en cuanto a su contenido empírico, algo distinto del Yo. El autor de la W. L. parte de la convicción de que tal afirmación sobre el verdadero carácter de la filosofía kantiana es todo menos nueva, alegando que ya Jacobi ha expresado tal interpretación de la obra kantiana. Fichte, por su parte, no quiere repetir una labor ya hecha, así que sólo va a profundizar

en algunos puntos decisivos para demostrar la afirmación arriba expuesta. Sigamos, pues, el razonamiento de Fichte.

¿Hasta dónde —dice Fichte— se extiende, según Kant, la aplicabilidad de todas las categorías y, en especial, la de causalidad? Sólo sobre el dominio de los fenómenos; por consiguiente, sólo sobre lo que es ya para nosotros y en nosotros mismos. ¿Y de qué modo se podría llegar a admitir un algo distinto del Yo como fundamento del contenido empírico del conocimiento? Sólo, continúa Fichte, mediante un razonamiento que vaya de lo fundado al fundamento, o sea, mediante la aplicación del concepto de causalidad. Así ve Kant mismo el asunto (Fichte cita a este respecto la página 211 de la obra de Jacobi), y sólo por ello rechaza el admitir cosas en sí situadas fuera de nosotros (16)

Kant habla, continúa Fichte, de una cosa en sí, en efecto. Pero, ¿qué entiende por esta cosa? Un noúmeno. Y ¿qué es un noúmeno?; según Kant, algo que es agregado por nuestro pensar al fenómeno, esto es, algo que sólo surge por obra de nuestro pensar y que, en consecuencia, sólo existe para nuestro pensar. ¿Qué significaría, pues, hablar de una cosa en sí como fundamento de nuestras sensaciones, esto es, una cosa en sí como causa de nuestras representaciones? Según Fichte, olvidar completamente el principio kantiano según el cual las categorías no pueden tener un uso trascendental, en primer lugar; en segundo lugar, significa olvidar que el noúmeno es un mero pensamiento, o ¿es que acaso se pretende atribuir a un mero pensamiento el predicado de la realidad, el de la acción causal?

Esta forma de ver a Kant le parece a Fichte completamente contradictoria. Es por ello que el autor de la W. L. dice: «En tanto, por consiguiente, no declare Kant expresamente con estas mismas palabras que él deriva la sensación (Empfindung) de una impresión de la cosa en sí, o para servirme de su terminología, que en filosofía debe explicarse la sensación por un objeto trascendental (transzendental Object) existente en sí fuera de nosotros; en tanto no suceda esto, no creeré lo que aquellos intérpretes nos refieren de Kant» (17).

Se podría aducir, continúa Fichte, que hay manifestaciones de Kant que van en este sentido. Así, por ejemplo, en el 41 de la *Crítica de la Razón pura*, Kant dice que «el objeto nos es dado», «que esto es posible porque afecta al alma de cierto modo», «que hay una facultad de llegar a tener representaciones por el modo de ser afectados por los objetos, la cual se llama sensibilidad». Kant dice incluso: «¿Por qué medio podría despertar al ejercicio nuestra facultad cognoscitiva, sino por medio de objetos que afectan a nuestros sentidos...» (18). ¿Pero es que —se pregunta Fichte— no son conciliables estos textos aparen-

temente dogmáticos con aquellos en que Kant expresa su idealismo trascendental? El autor de la W. L. responde afirmativamente. Kant habla, dice Fichte, de objetos. ¿Qué entiende Kant por objetos? Fichte cita a Kant por medio de la obra de Jacobi (p. 221): «El entendimiento, dice Kant, es quien agrega el objeto al fenómeno, enlazando en una conciencia la multiplicidad de éste. Luego decimos, nosotros conocemos el objeto cuando hemos introducido en la multiplicidad de la intuición una unidad sintética, y el concepto de esta unidad es la representación del objeto = X. Pero es =X no es el objeto trascendental (esto es, la cosa en sí), pues de éste no sabemos siquiera eso» (19).

De este texto Fichte extrae las siguientes, y muy discutibles, consecuencias:

1) ¿Que és, pues, el objeto para Kant? Lo agregado por el entendimiento al fenómeno, un mero pensamiento. El objeto afecta; algo que sólo es pensado afecta. ¿Qué quiere decir esto?: afecta en cuanto es, o sea, es sólo pensado como afectando (20).

2) La facultad de llegar a tener representaciones por el modo de ser afectado por los objetos, ¿qué es? Cómo nos limitamos a pensar la afección misma, también nos limitamos a pensar, sin duda, lo común de ella; ella es también sólo un mero pensamiento. Y si piensas que esto sucede con todos los objetos de tu percepción, te piensas como afectable en general, o con otras palabras, te atribuyes mediante éste, tu pensar, receptividad o sensibilidad (21).

3) Consecuentemente con lo anterior, el objeto es, en cuanto dado, sólo pensado (22).

4) En fin, todo nuestro conocimiento procede de una afección, pero no por obra de un objeto. Esta es la opinión de Kant y es la de la Doctrina de la ciencia (23).

Nosotros no podemos sino disentir totalmente de la interpretación fichteana, pues se basa en grandes errores de lectura de Kant.

Como hemos dicho ya, para Fichte, Kant no ha dado por fundamento a la experiencia, en cuanto a su contenido empírico, algo distinto del Yo. Esta es una afirmación que el autor de la W. L. debe probar. Y eso es lo que intenta. Parte, para ello, del pensamiento kantiano según el cual «las categorías no tienen, pues, otro uso posible que el empírico, ya que sirven tan sólo para someter los fenómenos a unas reglas universales de síntesis tomando como base una unidad necesaria a priori (en virtud de la necesaria unificación de toda conciencia en una apercepción originaria) y para adecuar, así, tales fenómenos a una completa conexión en una experiencia» (24).

Pues bien, continúa Fichte, como las categorías sólo tienen aplicación a fenómenos, la categoría de causalidad, por ende, debe aplicarse a fenómenos, no a cosas en sí mismas.

Ahora bien, prosigue Fichte, la cosa en sí, de la que pretenden los «kantianos» hacer el fundamento del contenido de la experiencia, no es un fenómeno. Si esto es así, concluye Fichte, es ilegítimo aplicar la categoría de causalidad a la cosa en sí. Por ello, no se puede hablar de ella como fundamento de los contenidos de conciencia. Pero es que, además, la cosa en sí es un noúmeno, esto es, un pensamiento tuviera el predicado exclusivo de la realidad, el de la acción causal. Por ende, sería absurdo pretender derivar la sensación de una afección proveniente de la cosa en sí.

Todo esto se le puede aceptar a Fichte como dentro de la mayor ortodoxia kantiana. Sin embargo, a continuación hace otras observaciones que son, para nosotros, realmente problemáticas.

Fichte declara que los supuestos partidarios de la interpretación según la cual, en Kant, la cosa en sí sería la causa de las representaciones en nosotros, podrían aducir en su favor ciertos textos como los anteriormente citados. Si no entendemos mal, Fichte pretende que todo lo que sea hablar de un objeto dado como previamente existente a la capacidad de representar, es hablar, automáticamente, de cosa en sí. Esto, al menos, es lo que parece deducirse de sus propias palabras. Fichte pretende, consecuentemente, que todo objeto lo es por ser para un Yo y que, por lo mismo, sólo el objeto en cuanto representación mía, es objeto, y en ningún otro sentido puede hacerlo (25). Así, habrá para Fichte un objeto en cuanto es construido por el Yo: el fenómeno, mientras que la cosa en sí, y el objeto considerado con independencia del sujeto, caerían dentro de lo ignoto y, en consecuencia, expresarían dos conceptos contradictorios.

El autor de la W. L. piensa que sus afirmaciones respetan con exactitud los planteamientos críticos y, para corroborarlo, cita «textualmente» a Kant. Curiosamente, sin embargo, no es al Kant de la *Crítica de la Razón pura*, sino al de Jacobi, al que cita: «El entendimiento, dice Kant (p. 221 del ensayo de Jacobi), es quien agrega el objeto al fenómeno, enlazando en una conciencia la multiplicidad de éste. Luego decimos, nosotros conocemos el objeto cuando hemos introducido en la multiplicidad de la intuición una unidad sintética, y el concepto de esta unidad es la representación del objeto = X. Pero *este = X no es el objeto trascendental* (esto es, la cosa en sí), pues no sabemos ni siquiera eso (Dieses = X ist aber nicht der transcendente Gegenstand d. i. das Ding an sich), denn von diesen wissens wir nicht einmal so

viel). ¿Qué es, pues, el objeto (Gegenstand)? Lo agregado por el entendimiento al fenómeno, un mero pensamiento (ein blosser Gedanke) (26).

Por tanto, Kant bendice —según Fichte— la idea, por supuesto, común a los dos pensadores, de que el objeto es un mero pensamiento, esto es, algo que pone el entendimiento, o sea, algo construido por el sujeto. Hablar, por tanto, de que el objeto nos es dado, es absurdo para Fichte (y también para el Kant que él interpreta); hablar de la no-contradicción del concepto de cosa en sí, es impensable, pues Kant, con sus propias palabras, apoya estas afirmaciones. Fichte, pues, sigue siendo fiel a Kant y está legitimado para sacar las consecuencias que más arriba se han apuntado.

Esto, por supuesto, es sólo lo que cree Fichte, pues hay serios motivos para dudar de tal interpretación y, consecuentemente, de las consecuencias que pretende extraer de la lectura de Kant. Y esto lo decimos, fundamentalmente, por dos razones:

Primera y fundamental. Es posible rechazar la lectura de los «kantianos» según la cual el objeto trascendental es el fundamento del contenido empírico de nuestro conocimiento, sin por ello aceptar la solución fichteana que apunta a un fenomenalismo radical en la Crítica. Esto es posible desde una consideración detenida sobre las nociones de «fenómeno» y «cosa en sí», por una parte, y sobre las nociones de «empírico» y «trascendental», por otra. Tal vez, desde esta perspectiva, sea posible hallar en la teoría de Kant una noción de «cosa en sí» distinta a la de «cosa en sí trascendental». Sobre ello volveremos después.

En segundo lugar, según nos parece, Fichte, no sólo no ha interpretado correctamente a Kant en el problema que nos ocupa, sino que también ha adulterado o falseado el pensamiento kantiano: en efecto, el texto atribuido a Kant a través de la obra de Jacobi no transcribe literalmente las palabras de Kant, sino que le da un sentido absolutamente contrario. Kant, por supuesto, ni habla del objeto como únicamente pensado, ni tampoco de que ese objeto al que se refiere el texto no es el objeto trascendental «del que no sabemos siquiera eso». El pensador de Königsberg dice textualmente: «De hecho, nuestro entendimiento refiere todas las representaciones a algún objeto. Como los fenómenos no son más que representaciones, el entendimiento los refiere a un algo como objeto de la intuición sensible. Pero, en este sentido, *ese algo es sólo el objeto trascendental*. Este, a su vez, significa algo = X de lo que nada sabemos, ni podemos (dada la disposición de nuestro entendimiento) saber» (27).

Como se puede observar, hay una contradicción absoluta entre las

palabras propias de Kant y las atribuidas por Fichte al pensador de Königsberg. No se trata, sin embargo, de entrar en el problema de los motivos que llevaron al autor de la W. L. a falsear los textos kantianos. Lo que a nosotros nos importa es mostrar que la interpretación que Fichte hace del pensamiento kantiano, sobre la base de un texto falseado de la *Crítica de la Razón pura*, es errónea: Kant, efectivamente, no hace de la cosa en sí trascendental el fundamento del contenido empírico del conocimiento, como creen algunos «kantianos»; pero tampoco reduce la exterioridad objetiva a una posición en la conciencia, ni mucho menos a un mero pensamiento. En definitiva, para nosotros, en Kant hay que distinguir perfectamente, en contra de lo que cree Fichte, entre la representación y el objeto que llena y cumple a esa representación. A mostrar tal cosa dedicamos las siguientes páginas.

III. LA REVISIÓN DE LA DUALIDAD «FENÓMENO»-«COSA EN SÍ»

Tradicionalmente ha sido un tópico común la caracterización de la filosofía kantiana en base al dualismo de «fenómeno» y «cosa en sí». Se pretendía, desde esta perspectiva, que en Kant sólo conocemos fenómenos, mientras que, por el contrario, la «cosa en sí», como fundamento último de la realidad, es desconocida pero, a su vez, es causa de la afección mediante la cual nos representamos los fenómenos (28). De acuerdo con este planteamiento, se piensa que en Kant hay un escepticismo acerca de la realidad de la cosa en sí, pero que su existencia es un supuesto indemostrable pero indiscutible. De esta manera, al hacer Kant fundamento necesario de la realidad objetiva de las representaciones fenoménicas, basa toda su teoría sobre algo desconocido, sobre una entidad rechazable, en última instancia, por un teórico del conocimiento.

El origen de tal planteamiento parece encontrarse en F. H. Jacobi, para el cual o bien Kant tiene necesidad en su sistema de la «cosa en sí», con lo cual surgen contradicciones insalvables, o bien rechaza la «cosa en sí» lo cual significa su ruina inmediata. Fichte, que a este respecto estaba muy vinculado a Jacobi, podía sacar la conclusión de que si el kantismo no quería verse envuelto en dificultades insuperables, debía rechazar la noción de «cosa en sí» y explicar las representaciones exclusivamente desde el polo de la subjetividad. Fichte, así, ante las dificultades descubiertas en la *Crítica*, optaba por mostrar la coherencia del pensamiento de Kant al margen, por una parte, de los intérpretes «reconocidos» de la filosofía crítica y al margen, por otra parte, del mismo pensador de Königsberg. El autor de la W. L. no abordó si

la noción problemática podría tener, en Kant, otro tipo de lectura diferente a la que hacían sus contemporáneos. Fichte, por ello, no se preguntó si había suficiente base en la Crítica para, manteniendo la necesidad de tal noción, afirmar que la «cosa en sí» nos afecta, ni tampoco si la realidad trascendental de la cosa en sí es necesaria para la explicación de la realidad empírica del fenómeno, ni, en fin, si el problema ^{de la cosa en sí, que reduce al fenómeno a una realidad subjetiva y que lleva a Kant al mantenimiento de un idealismo empírico o fenomenalista.} a una realidad subjetiva y que lleve a Kant al mantenimiento de un idealismo empírico o fenomenalista. De haberlo hecho, quizá hubiera tenido que contestar a todas estas cuestiones con la negativa. Sin embargo, no hizo tal cosa, y partió de las interpretaciones de los kantianos para mostrar su incorrección y para afirmarse en su idea de que el espíritu del kantismo era el de la absoluta autonomía del Yo, donde no cabía, por tanto, la noción de «cosa en sí» como constitutiva del sistema.

Nosotros, por nuestra parte, pensamos que es posible rechazar la interpretación tradicional de Kant, según la cual la cosa en sí trascendental es la causa de la afección, y la misma lectura fichteana, según la cual Kant no ha dado a la experiencia en cuanto a su contenido empírico, algo distinto del Yo, desde una distinta consideración del papel que juegan en esta filosofía las nociones de «fenómeno» y «cosa en sí», según su calificación de «empírico» o «trascendental».

En primer lugar, hay que decir que el planteamiento tradicional que supone la consideración de la cosa en sí como causa del fenómeno, tiene como principal consecuencia la defensa, por parte de Kant, de una posición fenomenalista que haría a su filosofía semejante a la de Berkeley, en el sentido de que consideraría a la realidad fenoménica como una realidad mental, esto es, un efecto en nosotros de la realidad trascendente. Esto, es consecuencia, llevaría a hablar de Kant como de un pensador que reproduce tanto los errores que llevaba consigo la noción de «realidad exterior» del cartesianismo, como las contradicciones de la noción de «realidad mental» de Berkeley. Y esto, puesto que Kant se declara abiertamente en contra de uno y de otro es, cuando menos, discutible.

Desde una postura fenomenalista, hay que mantener que lo que constituye el punto de partida de la objetividad y del conocimiento es la existencia subjetiva de sensaciones, las cuales deben ordenarse para constituir los objetos intersubjetivos. Pero esta interpretación suscita, al menos, dos problemas importantes:

1. En primer lugar, cómo se explica, desde esta perspectiva, que, a partir del material privado, con una existencia a nivel de la mente que lo conoce, pueda llegarse a una representación objetiva, exclusi-

vamente en virtud de la introducción de aquellas representaciones privadas en formas ordenadas comunes a toda subjetividad.

2. En segundo lugar, considerar ese material empírico como algo que en un momento determinado está, de alguna manera, desprovisto de forma, es considerar al sujeto trascendental como un constructor de objetos a partir del material empírico privado. El resultado de tal consideración es la construcción de un objeto que no existe por sí mismo como objeto empírico de una manera independiente de su construcción.

Estos son dos importantes problemas que se derivan de tal interpretación. Pero, además, no creemos que Kant, que quería evitar cualquier identificación con la filosofía de Berkeley, estuviera dispuesto a aceptar las consecuencias que de tales planteamientos se derivan. Es evidente, sin embargo, que los textos kantianos no son fáciles y que pueden dar lugar a muy distintas interpretaciones. Un punto importante, a este respecto, es la cuestión de la intuición empírica (29). Kant es ambiguo cuando, por una parte, habla de la intuición como forma de conocer la realidad que se produce por medio de la afección (con lo cual nos acercaríamos a la interpretación fenomenalista) y, por otra, mantiene que es la forma inmediata por medio de la cual se nos dan objetos individuales (lo cual apoyaría la idea del kantismo como realismo empírico). La primera forma expresaría un sentido «conceptual» de la intuición, mientras que la segunda acepción estaría por un sentido «no conceptual» de la misma. Y, desde el momento en que Kant distigue perfectamente «concepto» e «intuición», es posible pensar definitivamente que Kant se pronuncia por la segunda forma. Desde esta perspectiva, habría una diferencia tal entre «intuición» y «concepto» que nos permitiría decir que, en ningún caso, el fenómeno, ni que sus características sean distintas de aquellas que conocemos por medio de las percepciones.

Esto, desde nuestro punto de vista, pone en evidencia la creencia de la interpretación tradicional en la simple dialéctica «cosa en sí» y «fenómeno» sin cualificar ambos términos según la consideración de «trascendental» o «empírico» (30). Dicha distinción es fundamental, pues permite tener la clave para diferenciar claramente el idealismo de Kant de otros tipos de idealismo. Descartes, por ejemplo, mantendría que nosotros estamos en relación con cosas en sí trascendentalmente consideradas, pero que sólo conocemos fenómenos empíricos; Berkeley afirmarí­a que sólo conocemos fenómenos y que no estamos en relación con ninguna cosa trascendental. Fichte, por su parte, afirmarí­a que sólo conocemos objetos en cuanto pensados y que no hay otra

forma de objetos. Kant, en fin, establece que no conocemos fenómenos empíricos, sino cosas en sí empíricas, y que no estamos relacionados con cosas en sí trascendentalmente consideradas, sino únicamente con fenómenos trascendentales.

Se puede decir, consecuentemente con lo anterior, que aparte de las nociones de «fenómeno» y «cosa en sí» tal y como son interpretadas corrientemente, hay en Kant una noción de «cosa en sí» como objeto empírico. Dice Kant: «Los predicados del fenómeno pueden atribuirse al mismo objeto en relación con nuestro sentido, por ejemplo, el color rojo o el olor pueden asignarse a la rosa. Pero la apariencia jamás puede ser atribuida, en cuanto predicado, al objeto, y ello precisamente porque tal apariencia añade al *objeto en sí* algo que sólo le pertenece en relación con el sentido o, de forma general, con el sujeto» (31). O también: «Por lo común, establecemos en los fenómenos una perfecta distinción entre lo que es esencialmente inherente a su intuición y es válido para todo sentido humano, y lo que pertenece a la intuición sólo de un modo accidental y no es válido en relación con la sensibilidad en general, sino en relación con una especial posición o estructura de este o aquel sentido. Decimos de la primera forma de conocimiento que representa el *objeto en sí* mismo» (32).

Este presupuesto, es decir, el mantener la vigencia, dentro del pensamiento kantiano, de la noción de cosa en sí empírica u objeto en sí empírico, es suficiente para cuestionar todas aquellas teorías que afirman la afección de la cosa en sí respecto de la sensibilidad como sinsentido. Sólo hay, pues, una afección: la de la cosa en sí empírica, actuando causalmente sobre la sensibilidad. Fichte no vio esto. Sólo descubrió una noción de cosa en sí trascendental y ésta, obviamente, no puede influir causalmente sobre nosotros. Dedujo de ello la inoperancia de tal noción como fundamento de nuestras representaciones. Ni Fichte, ni gran número de críticos de kantismo han reparado en que, independientemente de la distinción trascendental entre «cosa en sí» y «fenómeno», hay una noción de cosa en sí misma que hace referencia a una realidad que es puesta *absolutamente* en una intuición. Al decir «absolutamente» queremos decir *no conceptualmente*.

La distinción «fenómeno»—«cosa en sí», desde nuestra perspectiva, no se trata de una diferencia entre objetos, sino una diferencia científico-ideal en relación con el sujeto. Tienen el sentido de expresar el modo de relación entre la realidad y la subjetividad. Para Kant sólo hay dos modos posibles a este respecto:

1. O bien la realidad es dada previamente a la conciencia que de ella tiene una subjetividad ante la que se da.

2. O bien la realidad es, de alguna manera, creada por y en el acto de la conciencia realizado por la subjetividad.

Esto, en definitiva, significa que son dos los modos de concretarse la intuición indeterminada que configura la noción de cosa en sí en general: o es una intuición originaria (2), o es una intuición derivada (1). En relación con la intuición originaria, Kant es clarísimo: «Si, por el contrario, entendemos por noúmeno el objeto de una intuición no sensible, entonces suponemos una clase especial de intuición, a saber, la intelectual. Pero esta clase no es la nuestra, ni podemos siquiera entender su posibilidad» (33). En este tipo de intuición, la existencia del objeto dependería del hecho de tener conciencia de él, pues la acción de representarlo crea, al mismo tiempo, la existencia independiente de él en cuanto objeto: «Si no queremos hacer de espacio y tiempo formas objetivas de todas las cosas, no nos queda otra alternativa que convertirlas en formas subjetivas de nuestra forma de intuir, tanto externa como interna. Esta forma de intuir se llama sensible por no ser originaria, es decir, por no ser de tal naturaleza que se nos dé a través de ella la misma existencia de su objeto (sólo al ser primordial pertenece, por lo que nosotros conocemos, esta clase de intuición), sino que depende del objeto y, consiguientemente, sólo es posible en la medida en que la facultad de representación es afectada por dicho objeto» (34). Este tipo de intuición, pues, es sólo imaginable para un ser que poseyera poderes absolutos sobre la realidad, pero, indudablemente, de tal tipo de seres no podemos decir nada acerca de sus capacidades de conocimiento, ni sabemos cómo podríamos estar en condiciones de decir que algún objeto ha sido intuido de esta manera. De esto se deduce, claramente, que de un objeto caracterizado como realidad inteligible no hay posibilidad de establecer un discurso con sentido. Así pues, el objeto inteligible, por tanto, es una cosa en sí para nosotros porque el modo de intuir que sería preciso para conocerla sigue siendo indeterminado e inimaginable para nuestra subjetividad. Esta caracterización, en consecuencia, es trascendental, ya que establece la imposibilidad de describir las condiciones a priori que podrían constituir un campo de objetividad respecto de los objetos inteligibles. De la misma manera que en el caso de la cosa en sí general, que no es nada determinado en relación con nuestra subjetividad, «lo inteligible exigiría una intuición muy especial que no poseemos, sin la que no es nada para nosotros» (35).

Otra cosa totalmente distinta sucede con la intuición derivada. De esta intuición, al suponer y la existencia de la cosa que se pone, sí podemos dar un caso concreto, plenamente significativo para nuestra sub-

jetividad, a saber: aquel tipo de intuición que se realiza en relación con algo distinto de la subjetividad, por medio de la ordenación espacial de las cualidades sensibles dadas a través de un proceso de afección. Lo que existe de tal manera que puede ponerse o darse en esta intuición derivada y que supone, como contrapartida en la subjetividad, una receptividad o sensibilidad, es la realidad o cosa sensible, de la misma manera que lo que puede ponerse en una intuición inteligible es la cosa inteligible. La diferencia entre ambas es que, acerca de aquella, podemos establecer las condiciones por las que puede ponerse, mientras que con la segunda no podemos establecerlas. Estas condiciones necesarias, por su parte, tienen su fundamento originario, no en la propia existencia de la cosa sensible, sino en rasgos esenciales de la sensibilidad. Por tanto, en la definición de la realidad sensible es la propia subjetividad la que pone las características a priori que fundamentan los criterios necesarios para decidir cuando una realidad existe de aquella manera, queriendo ello decir que, desde un punto de vista trascendental que analiza esencialmente las características a priori de un tipo de conocimiento, la realidad sensible es reconocida en cuanto que es realidad para una subjetividad concreta. Trascendentalmente, por tanto, la realidad empírica tiene sus rasgos a priori en cuanto que es un aparecer, un darse, o un fenómeno, a una subjetividad caracterizada como sensibilidad. La figura de conciencia que se obtiene desde la puesta en juego de nuestra sensibilidad es la intuición empírica y, por tanto, Kant puede decir, desde un punto de vista trascendental, que «el objeto indeterminado de una intuición empírica se llama fenómeno» (36). Con ello, por supuesto —y al contrario que lo que podría suponer Fichte— no estamos transformando el «status» de cosa o de existente de la realidad sensible, haciendo de ella una manera de representar o algo meramente existente en la conciencia, sino que estamos manteniendo sólo que los criterios necesarios para decir que algo existe sensiblemente residen en la subjetividad o tienen en ella su fundamento, y esencialmente en cuanto que posee una dimensión de corporeidad que hace posible tanto la afección (conciencia de cualidades sensibles reales) como la dimensión espacial de nuestras intuiciones.

Desde la anterior perspectiva, hacer de la realidad sensible una concreción de la indeterminada relación en general según el modo de ponerse frente a un sujeto, tiene, por tanto, consecuencias importantes para la doctrina del realismo crítico, en tanto que acepta como un supuesto, la existencia en sí de la realidad que se pone, caracterizando desde la subjetividad únicamente las condiciones para conocerla objetivamente. Resumiendo, pues, en la intuición sensible se nos da una

existencia real en sí, aun cuando sus cualidades y sus rasgos necesarios de reconocimiento dependan de su relación con la subjetividad sensible; de ahí que Kant pueda decir que «en el fenómeno, los objetos, e incluso las propiedades que les asignamos, son siempre considerados como algo realmente dado» (37).

Como se ve, hay en Kant una distinción entre fenómeno y cosa en sí que es doble: una distinción desde el punto de vista empírico, nosotros conocemos objetos en sí empíricos, no fenómenos empíricos, esto es, desde el punto de vista de las condiciones de conocer, nosotros no nos las tenemos que ver con cosas en sí trascendentales —ya que requeriríamos una otra intuición distinta a la nuestra, una intuición intelectual—, sino con fenómenos trascendentales, esto es, sólo podemos relacionarnos con cosas que se puedan dar a nuestra intuición empírica. Desde el punto de vista trascendental, es posible decir que el objeto trascendental es la causa del fenómeno, pero sólo tiene sentido dentro de una problemática que busca los límites de la experiencia. Sin embargo, cuando decimos que la cosa en sí nos afecta, nos estamos refiriendo a un hecho, porque la afección es una relación real, una relación que debe pertenecer a la experiencia. Y es claro que, en este ámbito, el fenómeno es considerado como una realidad en sí: «En todos los problemas que se nos puedan presentar en el campo de la experiencia, consideramos esos fenómenos como objetos en sí mismos, sin preocuparnos del fundamento primario de su posibilidad en cuanto fenómenos. Pero si rebajamos los límites de la experiencia, el concepto de objeto trascendental se nos hace imprescindible» (38). Por tanto, contra la interpretación tradicional, no hay lugar, en Kant, para la teoría de la afección de la cosa en sí, sino de la realidad empírica. Trascendentalmente se puede apelar a la noción de objeto trascendental, pero fuera del contexto de la afección, pues se trata de limitar la experiencia posible. Así dice Kant: «Según nuestros principios éstos (los realistas trascendentales) deben orientar su teoría en el sentido de que lo que es el verdadero objeto trascendental de nuestros sentidos externos no puede ser la causa de las representaciones que entendemos bajo el nombre de materia. Puesto que nadie tiene razones para pretender que conoce algo de la causa trascendental de nuestras representaciones de los sentidos externos, su afirmación es completamente gratuita» (39).

Fichte no ha visto que había motivos en Kant para una diferenciación tal y como la hemos planteado nosotros, y sólo ha percibido la dualidad de «fenómeno» y «cosa en sí», meramente a nivel empírico o, mejor, identificó, sin más, lo empírico con el fenómeno y lo trascen-

dental con la cosa en sí, sin ver que podría haber un juego distinto de cada concepto. Al quedarse, pues, Fichte con la idea de que, en Kant, sólo se habla de fenómeno en contraposición al objeto trascendental, la afección, consiguientemente y de modo fatal para el kantismo, debía explicarse por la acción causal de la cosa en sí —un mero pensamiento— sobre nuestra sensibilidad. El autor de la «Wissenschaftslehre», bajo la perspectiva en que estaba —quizá por las propias enseñanzas de los «kantianos»— tenía perfecta razón al negar tal posibilidad de afección. Pero el filósofo de Rammeneau fue más lejos: no contento con despojar de realidad al objeto trascendental, quiso identificarlo, —al menos, acercar— el objeto trascendental y el objeto que, en la Crítica, nos es dado en la intuición externa. Esto lo hizo creyendo basarse en las propias palabras de Kant cuando, en realidad, estas palabras, en boca de Jacobi, estaban falseadas. La afección, en definitiva, de que habla Kant es la causada por la cosa en sí empírica que, por supuesto, no es lo agregado por el entendimiento al fenómeno, esto es, no es un pensamiento.

NOTAS

- (1) N. Hartmann, *La filosofía del Idealismo Alemán*. Ed. Sudamericana. Vol. I.
- (2) X. León, *Fichte et son temps*. Armand Colin, París.
- (3) R. Lauth, *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*. U. N. A. M., México.
- (4) M. Gueroult, *Études sur Fichte y Études de Philosophie allemande*. Georg Olms Verlag Hildesheim, New York.
- (5) T. Rockmore, «Kant and Fichte's Theory of Man». *Kant Studien*, 1973-3.
- (6) Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. Werke I, p. 480 v. c. *Revista de Occidente*, p. 110.
- (7) *Ibid.* Werke I, p. 480; v. c. p. 109.
- (8) Fichte, *Recension des Aenesidemus*. Werke I, p. 19.
- (9) Carta de Fichte a Reinhard, 15-I-1794. *Akad. Aus.* III, 2, 175, 39-41.
- (10) Fichte, *Recension des Aenesidemus*. Werke I, p. 480.
- (11) Kant, K. r. V. B XVII; v. c. Pedro Ribas, p. 26.
- (12) Fichte, *Recension des Aenesidemus*, Werke, I, pp. 16-17.
- (13) *Ibid.* p. 13.
- (14) Fichte, *Este Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Werke, I, p. 444 n; v. c. 49 n.
- (15) Fichte, *Zweite Einleitung*, W. I. p. 498-9; v. c. p. 141-2.
- (16) *Ibid.* p. 479; v. c. p. 112.
- (17) *Ibid.* p. 486; v. c. p. 120.
- (18) *Ibid.* p. 487; v. c. p. 122.
- (19) *Ibid.* p. 488; v. c. p. 122-3.
- (20) *Ibid.* B. 488; v. c. p. 122-3.
- (21) *Ibid.* p. 488; v. c. p. 123.
- (22) *Ibid.*

(23) Ibid.

(24) Kant, K. r. V., B 185; v. c. p. 188.

(25) Esto para R. Lauth quiere decir que Fichte «radicaliza y absolutiza el concepto de aparición. Paradójicamente esto no quiere decir, como objeta el dogmatismo desconocedor del punto de vista trascendental, una radical subjetivación, sino la supresión definitiva del desgarramiento, que domina desde Anaxágoras, de la realidad en ser y conciencia, cogitatio y extensio» (La filosofía de Fichte..., pp. 53-54).

(26) Fichte, Zweite Einleitung, Werke, I, p. 488; v. c. p. 122.

(27) Kant, K. r. V. A 250; v. c. p. 268.

(28) En este sentido se pronuncia EISLER: «Kant usa, para expresar la relación de la cosa en sí con el sujeto que percibe, la expresión "afectar" (afektieren). De acuerdo con ello, la cosa en sí se piensa como el fundamento de nuestras sensaciones, sin que sirva aquí la categoría de causalidad de determinación válida para el conocimiento de la cosa en sí. La relación se expresa como una analogía de la causación. El sujeto es afectado en la sensación, esto es... no es el productor de la sensación, no produce a ésta activamente, sino que es más bien puesta en relación con algo desconocido, que puede ser pensado (no conocido) como causa o que sólo es comprendido por medio de una analogía con tal concepto» (cfr. J. L. Villacañas, *Realismo empírico e idealismo trascendental en la filosofía teórica de Kant*. Tesis doctoral. Valencia, 1981 (no publ.), p. 44.

(29) Este es un aspecto que J. L. Villacañas resalta en la p. 50 de su trabajo. cit. supra.

(30) Esta es la posición de PRAUSS, *Kant und die Dinge an sich*.

(31) Kant, K. r. V., B. 70 n.º; v. c. p. 89 n.º.

(32) Ibid. A 45; v. c. p. 84.

(33) Ibid. B 307; v. c. p. 270.

(34) Ibid. B 72; v. c. p. 90.

(35) Ibid. B 336 A 280; v. c. p. 288.

(36) Ibid. B 34; v. c. p. 65-66.

(37) Ibid. B 69; v. c. p. 88.

(38) Ibid. A 393; v. c. p. 359.

(39) Ibid. A 390-I; v. c. p. 357.

Manuel Ramos Valera