



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

SOBRE EL CONCEPTO DE REFLEXIÓN EN NOVALIS

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
PRESENTA**

ADAN FILIBERTO ROSAS PERALTA

ASESOR: DR. JESÚS CARLOS HERNÁNDEZ MORENO

SANTA CRUZ ACATLÁN, ESTADO DE MÉXICO

AGOSTO 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Eleusis

En el momento de dolor supremo sobreviene a veces una parálisis de la sensibilidad. El alma se descompone —de ahí el frío mortal— la libre facultad de pensar —y la agudeza retumbante e infinita de este tipo de desesperación. Ya no hay ni tendencia ni afección —el hombre se encuentra solo, como un poder nocivo —desligado del resto del mundo se consume a sí mismo de forma progresiva — y es, según su principio — Hostil al hombre y hostil a Dios. Novalis

Índice

	Pág.
Introducción	2
1.1) Hume, la imposibilidad del conocimiento desde el enfoque empirista	6
1.2) Kant y el Idealismo trascendental.....	8
1.2.2) La cosa en sí	18
1.2.2) El tribunal de la Razón Pura.....	24
1.2.3) La libertad y el juicio reflexionante	28
Capítulo 2 Yo tético	42
2.1) Un idealismo <i>solipsista</i>	42
2.2) Descubrimiento del Principio.....	48
2.2.1) La intuición intelectual	54
2.2.2) El Yo de Fichte no se deriva del planteado por Descartes	59
2.3.1) Yo soy Yo	68
Capítulo 3 Yo jeroglifístico.	83
3.1) Hölderlin y el idealismo absoluto	83
3.2) A=A.....	87
3.3) Yo absoluto	92
3.3.1) Sentimiento y reflexión.....	94
3.4) Sofística del Yo	98
3.4.1) El reflejo del mundo	102
Conclusión	108
BIBLIOGRAFÍA.....	112

Introducción

En la novela *Los elixires del diablo*, E.T.A. Hoffmann nos narra los acontecimientos que le sucedieron al hermano Medardo tras beber un líquido de origen diabólico. Un ambiente gótico le sirve como escenario para describir las aventuras del monje, pues sus habitantes tienen el conocimiento de que el cristianismo es la posibilidad de resguardar al individuo de los poderes del siniestro, que pueden asecharle, desde una enfermedad mental, en algún vicio o a través de sus impulsos. En esta obra romántica se entiende que el interior del hombre es tan amplio que puede contener la ruptura de la personalidad y también algunos comportamientos demenciales. Este matiz, en la escritura de Hoffmann, demuestra la influencia del planteamiento kantiano en la literatura del Romanticismo, porque con sus críticas inauguró una apertura entre el mundo del ser y el de la apariencia y entre lo real e ideal.¹ No obstante, el tópico primordial de nuestra tesis no es la ruptura del Yo, sino que es averiguar cómo arribaron los románticos a este tipo de concepción. Dentro de los cuales, para nosotros, fue Novalis quien introdujo esta noción tanto en la literatura como en la filosofía.

Desde nuestro punto de vista, el planteamiento de Novalis influye en la literatura romántica, porque con las nuevas dimensiones que alcanzó el Yo en el idealismo mágico de Novalis se modifica la situación del narrador y la concepción del individuo. El interior del hombre amplió su profundidad al grado que puede contener la ruptura de la personalidad y también algunos comportamientos demenciales e inexplicables para la razón. Pero ¿Cómo fue que en realidad este pensador de origen alemán dio con la concepción de que el universo se encuentra al interior de cada sujeto?

A decir verdad, esto no es algo que haya sido planeado deliberadamente por el espíritu idealista alemán, sino que este tema deviene de las aporías kantianas y del seguimiento por parte de Fichte para darles solución. El objeto de estudio del trabajo radica en exponer cómo fueron entendidas por Novalis las insuficiencias del proyecto kantiano que buscaba fundamentar el conocimiento

¹ Carmen Bravo, Villasante, "Prólogo" a E.T.A. Hoffmann, *Los elixires del diablo Papeles póstumos del hermano Medardo, un capuchino*, Barcelona, El Barquero, 2005, p. 12.

mediante principios a priori. De esta forma, la postura de Fichte es imprescindible para abordar las críticas hacia el idealismo trascendental, pues al rescatar este planteamiento este filósofo propone la intuición intelectual como fuente conceptual para la facultad de representación. Así pues, el tema de la tesis consiste en rastrear la concepción del ser que percibió Novalis en las ideas de Kant y Fichte. A decir verdad, sólo el último capítulo desarrolla los estudios de Friedrich von Hardenberg en relación a este principio, sin embargo el objetivo de este orden es ampliar nuestro horizonte de comprensión, a través de este debate en la historia de la filosofía, a cerca de las aportaciones de Novalis al Romanticismo Alemán.

El sentido de la investigación es una revisión conceptual de aquellos principios con los que Kant y Fichte planearon fundamentar el conocimiento humano y así comprender la imagen especulativa que Novalis encontró a través de la misma proposición. La propuesta de este pensador del Romanticismo reside en el ámbito de la reflexión que en tanto acción deliberada por el Yo puede asimilarse como la puerta de acceso o lo que sería un movimiento inconsciente e involuntario del Yo, ya que, es una acción que no se puede aprender. Hardenberg presenta la reflexión como el análisis del análisis de la intuición intelectual de Fichte. Así que, esta tesis se vuelve significativa porque el principio intelectual es un buen elemento para identificar la manera en que el pensamiento romántico lleva al infinito a dicho concepto.

Además, este tema de estudio requiere repasar las críticas que atenuaron las insuficiencias en el planteamiento del idealismo trascendental de Kant, mediante este debate resultan los componentes que integran al Yo de la intuición intelectual y posteriormente al concepto de reflexión en Novalis. En este escrito defendemos la tesis de que la imagen especulativa que se manifiesta en la reflexión desde Novalis permite contemplar las profundidades de la conciencia y del pensamiento.

Para arribar a esta concepción es imprescindible seguir la discusión de la cosa en sí que se siguió del idealismo trascendental, para ello adjuntamos por necesidad las intervenciones de Descartes, Jacobi y Hölderlin. Estas ideas apoyan la exposición al ubicar conceptualmente la postura de Novalis a cerca de la reflexión como una especie de inversión de la identidad.

Ahora bien, la estructura está distribuida en tres partes y su conclusión. En el primer capítulo, identificaremos las deficiencias epistémicas y ontológicas en que deparó el idealismo trascendental kantiano, por lo que explicaremos cómo es que la fuente de validez para el conocimiento y las acciones moralmente buenas no está completamente fundamentada por la razón. El único vínculo que encuentra Kant entre el reino de las leyes del pensamiento con la naturaleza reside en el juicio reflexionante que tan sólo es un juicio subjetivo trascendental.

En el siguiente capítulo, abordamos la crítica que explaya Jacobi en contra del proyecto kantiano y la réplica de Fichte, quien se pronuncia continuador de la filosofía del idealismo trascendental. Rastreamos en la postura de Fichte la gestación del Yo a fin de ejercer un análisis en una de las diversas propiedades que adquiere esta noción desde la renovación idealista. En este apartado agregamos un breve subcapítulo para distinguir el Yo fichteano de la aportación de cartesiana del *cogito ergo sum*.

En el último capítulo, enfocaremos la exposición en lo que acontece en el principio del Yo al reflexionar, es decir al considerarse en conjunción con todas sus facultades intelectuales y valorarse a sí mismo como una presencia libre. El objetivo de la última parte del trabajo radica en definir al desplazamiento del Yo hasta el romanticismo de Novalis y deducir desde ahí la explicación de lo que acontece en el concepto que funge como fundamento del conocimiento. Por consiguiente, en este capítulo será corroborada nuestra tesis, ya que la reflexión del hombre se podrá valorar como un movimiento libre y que no se puede aprender. Es decir que no depende de la voluntad epistemológica del Yo, de aquella facultad por medio de la cual el sujeto se forma su conocimiento.

Como se puede entender, en este punto adquiere importancia el planteamiento que desarrollan las precedentes secciones, que por su parte explican de qué forma la intuición intelectual se coloca como punto de partida de todo saber posible. El concepto de cosa en sí que apareció por primera vez en la obra de Kant resultó problemático para la historia del pensamiento. Esto se debe principalmente a que, al determinar el carácter y fundamento del conocimiento humano el reino de los noúmenos reclamaba una explicación coherente, sin

embargo nunca la obtuvo dentro de los alcances críticos del autor de la ilustración. Esta impotencia conceptual fue compensada por las réplicas que cuestionaron al ambicioso proyecto de unificar la razón y a toda experiencia posible mediante conceptos trascendentales.

Al respecto, Jacobi fue una figura importante para el Romanticismo porque permitió formular el germen de la intuición intelectual de Fichte, dicha contribución se abordará con profundidad en el capítulo segundo. Posteriormente, con este concepto configuramos una nueva visión sobre el funcionamiento y disposición del principio intelectual del pensamiento humano. Por lo cual, la hipótesis del presente trabajo es que la reflexión devela la posibilidad de definir la esencia del hombre en relación con una naturaleza pensante, que no precisamente se encuentra determinada subjetivamente en el entendimiento.

De ahí que, el argumento central se encargue de esclarecer lo que sucede con la dimensión de la cosa en sí después de ser reformulada por Fichte para rescatar la continuidad que caracteriza a la actividad mental al acercarse a los objetos. En este sentido, Novalis es un filósofo demasiado hostil ante la propuesta kantiana al cuestionar la efectividad y alcance de los conceptos de la razón para explicar el origen del conocimiento y de toda percepción en general. Desde una perspectiva paralela nuestra tesis exhibe la inestabilidad de la fuente del conocimiento al tratar de limitarse por medio del idealismo kantiano y fichteano.

En virtud de lo anterior, en nuestras conclusiones proponemos una revisión crítica de la modernidad en base a los conceptos que se exhiben del Romanticismo de Novalis. Esto significa que, el hombre no se define por su razón práctica, sino que hay algo oculto que no fue objeto de exposición de los ideales de la Ilustración y que, precisamente yace bajo la reflexión.

Capítulo 1 Giro Copernicano

1.1) Hume, la imposibilidad del conocimiento desde el enfoque empirista

Nuestro entero sistema de percepción se parece al ojo. Los objetos deben atravesar medios opuestos para poder aparecer en la pupila de forma correcta. *Novalis*

Kant consideró decisivo el ataque que Hume ejerció hacia la metafísica, pues para el autor del *Tratado de la Naturaleza Humana* ésta solamente justificaba a la relación de causa y efecto, que podría presenciarse en situaciones reales.² La metafísica involucraba la noción de necesidad, ya que, asimilaba que de la existencia de una cosa se sigue que otra tiene que serle coetánea. Para Hume las ideas se forman a partir de las impresiones que recopilamos con los sentidos, por lo cual, cuando una impresión vuelve a aparecer ante la mente, se muestra bajo la forma de idea.³ Pero esto no significa que la estructura de una impresión corresponda con una idea.

Entonces, toda idea se verifica por la experiencia de manera puntual y sencilla, pues, el vínculo entre causa y efecto se origina a nivel empírico por medio de impresiones singulares que se van agrupando por la costumbre.⁴ No obstante, este ordenamiento cotidiano no representa un salto hacia el ámbito de lo necesario, así que ninguna impresión proveniente de la experiencia justifica la certeza de que ocurra de idéntica forma todas las veces posibles.

La experiencia no es suficiente para explicar algo axiomático, esto incita a que la razón averigüe que en realidad ocurra de este modo, para ello no le queda más que acumular todas las observaciones en donde se dé cierto fenómeno, ya sea como causa o como efecto. Por consiguiente, la colecta de certezas no se puede extender hasta el infinito, ya que resultaría imposible analizar cada situación y por ende, la metafísica es imprecisa.

² Cf.r. Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, traducción Mario Caimi, Madrid, Ediciones Istmo, 1999, p. 23.

³ Cf.. David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Gredos, 2014, pp. 87-88.

⁴ *Ibid.*, p. 94.

Hume plantea que: "...la ciencia del hombre es el único fundamento sólido para la fundamentación de las otras ciencias, la única fundamentación sólida que podemos dar a esta ciencia misma debe basarse en la experiencia y en la observación."⁵ Cualquier saber obtenido por medio de la ciencia que describe Hume no tiene ningún fundamento a priori, puesto que las ideas que la constituyen se verifican directamente en la realidad.

En el pensamiento de Hume, la conexión causa y efecto se origina desde la observación, así que vivencialmente la relación se tiene que corroborar mediante la adecuación de las relaciones que la propia experiencia fundamenta.⁶ La redundante costumbre es aquello que engaña a la razón, de modo que le hace creer que tal vínculo es necesario, pero este artificio surge en virtud de una objetividad que es exigida por el conocimiento. Ahora bien, esta necesidad no se puede satisfacer con la secuencia de conceptos que promueve la metafísica, ya que, cada nueva situación, no constituye poco a poco una verdad absolutamente necesaria. Peculiarmente, la razón busca establecer a partir del fenómeno a una realidad determinada, aunque no la pueda observar sucedáneamente en todas las situaciones posibles. La capacidad de raciocinio, al comprender a través de leyes de asociación aquellos objetos que cobija bajo la sucesión causa y efecto, ha quedado influenciada por la fantasía. Para Hume los fenómenos implicados en dicha relación no son más que experiencias comunes que han sido impresas falsamente, ya que:

De la repetición de cualquier impresión pasada, aunque sea al infinito, nunca surgirá una nueva idea original, como lo es la de conexión necesaria; y el número de impresiones no tiene en este caso más efecto que si nos limitamos a una sola.⁷

De esta irregularidad en la impresión de ideas en la mente, el autor del *Tratado de la naturaleza humana* llega a la conclusión de que la razón no tiene la capacidad para comprender los fenómenos a través de esta relación. Así que, la metafísica, que tan sólo trata de vincular los acontecimientos de esta forma no se puede justificar desde la razón humana. No sólo la metafísica depende de esta conexión,

⁵ *Ibid.*, p. 81.

⁶ *Cf.* Hume, *op. cit.*, p.81.

⁷ *ibid.*, p. 86.

sino también el resto de las ciencias. Entonces, el conocimiento humano en general es obtuso en el sistema que ofrece este filósofo.

Pero, tanto la matemática como la física han demostrado que sí hay conocimiento, pues, lograron importantes avances al anticipar a priori sus conceptos.⁸ De esta forma, se deteriora la filosofía empirista comentada, puesto que las ciencias exactas demuestran la participación de algo determinado, que se eleva por encima de la experiencia y la observación. Kant dirigirá su pensamiento hacia el desarrollo de la metafísica; similarmente al desarrollo de estas ciencias, tendrá que definir sus conceptos de manera a priori. En seguida, analizaremos algunos puntos del idealismo trascendental, planteado por Kant para ampliar las condiciones en que las cosas de la realidad se presentan.

1.2) Kant y el Idealismo trascendental

La filosofía entera no es más que ciencia de la razón —para el mero uso regulativo— solamente ideal— sin la menor realidad en sentido propio. Novalis

Mencionábamos que la crítica de Hume hacia la metafísica es destacable, porque el conocimiento se vuelve imposible de realizarse, debido a que en su sistema no existe la relación causa-efecto. Cabe destacar que esta carencia es consecuencia de las condiciones de la formación de la experiencia comprobable del hombre, que en ningún momento se puede valorar como un saber indubitable. El filósofo escocés no sólo afectó a la formación del conocimiento descalificando a la metafísica, sino que incluyó a otras disciplinas; entonces, en su implacable afán por adjudicarle a la experiencia la fuente de validez para todo saber e idea posible, prefirió hundir el conocimiento en el escepticismo que concederle algún otro origen.⁹ A pesar de esto, Kant debió sentirse agradecido con él, al portarle más de un motivo para escribir y desplegar su audaz sistema, sino que además, como

⁸ Cf.. Immanuel, Kant, *Crítica de la razón pura*, traducción Pedro Rivas, Gredos, Madrid, 2014, p.16.

⁹ Cf.. Kant, *“Prolegómenos...”*, *op. cit.*, p. 33.

todo un ilustrado, menciona que le abrió los ojos de la razón y le hizo ver el dogmatismo en el que estaba inmiscuida la metafísica.¹⁰

En su obra la *Crítica de la razón pura*, postula que la metafísica consistía en un conocimiento especulativo de la razón que se ha distanciado mediante simples conceptos de lo que enseña la experiencia.¹¹ Estos conceptos constituían un conocimiento aislado de la experiencia, por lo que no se podían aplicar a ningún caso concreto de la misma. Por otro lado, las matemáticas se aplican adecuadamente en el ámbito práctico porque sus fórmulas que serían los conceptos a priori determinan la metodología que se tiene que seguir para corroborar el resultado.

Por ello, Hume expresó que la situación de la metafísica no era compatible con el conocimiento. El concepto de la conexión causa y efecto tenía sus bases en la experiencia; sin embargo, no encontraba soporte dentro de la misma. Ante dicha carencia, de la conexión entre causa y efecto por parte de los hechos vivenciales, Kant dirigió su mirada hacia las aportaciones matemáticas, a fin de justificar una consecuencia semejante en el ámbito real.

Desde las mediciones de Tales de Mileto, se ha demostrado la existencia de conceptos a priori. En la geometría, este tipo de conceptos sirven para definir la figura sin referirse a las propiedades sensibles de la misma. El concepto: de un polígono de tres lados es la abstracción del triángulo isósceles, por lo que, el concepto a priori que permite concebir a la misma figura en distintas expresiones sería la línea y el espacio. Así mismo, Kant comprendió que para saber algo con certeza a priori, no tenía más que añadir a la cosa, aquello que por necesidad se seguía de lo que se había introducido en ésta.¹² De esta forma, la razón reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo. Las matemáticas aportaron al entendimiento la posibilidad de establecer en la naturaleza racional del hombre aquello que se podría verificar por ella misma.

La disciplina de los números influye al pensamiento filosófico por medio de la idea que infiere la existencia de leyes necesarias y axiomáticas. La razón

¹⁰ *Ibid.*, p. 29.

¹¹ Kant, *Crítica de la razón pura...*, *op. cit.*, p. 18.

¹² *Ibid.*, p. 17.

contiene los principios correspondientes para el uso de estas normativas. Por lo tanto, las ciencias exactas corroboran la existencia del conocimiento determinado; así mismo, el sistema del saber humano tiene que conseguir algún fundamento, mediante aquella disciplina, cuya existencia no fue negada por Hume y que posibilita a todas las demás.¹³

De lo anterior se desprende la posibilidad de un fundamento para el sistema del conocimiento humano, sólo que la *metafísica* de la que se disponía en ese entonces no fue capaz de soportar una explicación acerca de éste. Kant, al igual que Hume, considera que tradicionalmente esta disciplina creía que el intelecto debía adecuarse al objeto. Sólo que para el autor de los *Diálogos sobre la religión natural* la idea de que las cosas conservan sus cualidades le resultaba imposible de fundamentar, puesto que la única forma para constatarlo era con la observación directa en cada experiencia posible. En cambio, Kant asimila que si el conocimiento se rige por los objetos nunca reuniríamos un saber completamente determinado en torno a la naturaleza, puesto que las condiciones para verificarlo y fundamentarlo no son compatibles con la vida humana, ya que exigen extender la observación hasta el infinito. Sin embargo, aunque su antecesor coincide en que la ciencia parte de la experiencia, él no conducirá al conocimiento al escepticismo.¹⁴

El filósofo de Königsberg no se dirigió hacia el escepticismo, pues, singularmente propone ciertos cambios en las condiciones gnoseológicas que están implicadas en el desarrollo del conocimiento. Kant transfiere al fundamento de la realidad hacia un ámbito en donde es posible su verificación.

El cambio, en estas situaciones implica restablecer una metafísica a modo que explique cómo se tiene que dar el conocimiento. La nueva disciplina que propone es donde la conexión causa y efecto, en tanto concepto, no tenga que verificarse en la experiencia, sino que sea la experiencia la que se debe constituir a través de dichos conceptos. Esto quiere decir que *Kant* pretende superar el empirismo dogmático, proponiendo que los objetos se adecuen a nuestro entendimiento. Si estas nociones se desprenden del mismo pensamiento,

¹³ Véase cita 1.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 24.

entonces habría que refinar su manera de darse. En un caso similar se encontraba el astrónomo Copérnico, quien no podía explicar los movimientos de los astros, si consideraba que las estrellas giraban alrededor de la tierra. Entonces, se le ocurrió dejar a los cuerpos celestes fijos, haciendo girar al observador.¹⁵

Paralelamente, la propuesta metafísica, al igual que la astrología, estaba destinada al fracaso. Ambas disciplinas resultaron ineficientes para rendir cuentas al entendimiento sobre los temas a los que ellas se referían como contexto de estudio. En cuanto a la metafísica, ésta no lograría fundamentar el sistema del conocimiento humano, si continuaba pensando que el saber posible para el hombre se establece a partir de objetos. Es posible determinar por completo y mediante principios generales a la esfera de la razón pura, si asentimos que los objetos se conforman de acuerdo con nuestro conocimiento.¹⁶ El giro copernicano que propone Kant, entiende que la naturaleza del objeto está determinada por la naturaleza de nuestra intuición. Aquello que el objeto es para nosotros, se rige por nuestra forma de palparlo. La experiencia sensible es el primer acceso a los objetos, entonces el objeto es tal y como mi percepción expresa que sea. Pero no recluye la existencia de objetos externos, ya que de este modo su mencionado cambio del pensamiento se volvería un envoltorio que de nueva cuenta contendría un idealismo del tipo dogmático, el cual sepulta entre sus ramificaciones al ser interior de las cosas, diluyéndolo con el modo de percibir las.

En este sentido, no distinguiríamos a los objetos mismos de nuestra forma de percibirlos, en consecuencia, se dudaría de su existencia, pues lo único que poseeríamos sería el dato inmediato sensible, mismo que no apela la naturaleza interna del objeto. Con este cambio en el pensamiento se propone una nueva forma de pensar a la naturaleza de los objetos, en donde una *representación* depende de nuestra percepción sensible. El giro propuesto por la crítica kantiana

¹⁵ *Ibíd.*, p. 20.

¹⁶ “...o bien supongo que los objetos o lo que es lo mismo, la experiencia, única fuente de su conocimiento [...] se rige por tales conceptos. En este segundo caso veo enseguida una explicación más fácil, dado que la misma experiencia constituye un tipo de conocimiento que requiere entendimiento y este posee unas reglas que yo debo suponer en mí ya antes de que los objetos me sean dados, es decir, reglas a priori.” *Idem.*

no constituye un idealismo empírico; este tipo de pensamiento sostiene que es imposible afirmar la existencia del mundo exterior basándose en una inferencia, a partir de las propias percepciones sensibles.¹⁷ De hecho, este pensamiento es el que precisamente viene a censurar la *Crítica de la razón pura*.

El inferir una causa determinada a partir de un efecto dado es siempre inseguro, ya que el efecto puede proceder de más de una causa. En la relación de la percepción con su causa queda, pues, siempre la duda de si esta causa es interna o externa y, por consiguiente, de si todas las llamadas percepciones externas no son un simple juego de nuestro sentido interno; de si se refieren a verdaderos objetos exteriores como causas de sí mismas. La existencia de tales objetos es simplemente inferida y corre el peligro de todas las deducciones. El objeto del sentido interno (yo mismo, con todas mis representaciones) es en cambio, percibido inmediatamente y su existencia no ofrece dudas.¹⁸

Como podemos ver, Kant expone qué vertiente del idealismo retomará para estructurar su nueva forma para pensar al mundo. El idealismo trascendental, en oposición al *idealismo empírico*, considera a los objetos como representaciones y no como cosas en sí.¹⁹ Esta condición es aquello con que el idealismo reconoce a los objetos externos que soportan las representaciones; por lo tanto, este idealismo no es compatible con la doctrina que sostiene que los objetos exteriores son de difícil acceso. El idealismo trascendental kantiano acepta los objetos exteriores, pero sólo en la medida de que nos llegan mediados por la intuición sensible. Entonces, los entes reales son lo que son, en virtud de ser *representación* nuestra.

No podría tornarse en un idealismo dogmático, puesto que acepta la materia exterior a través de la intuición sensible, y no dudará de que inmediatamente por ésta admita la existencia de los objetos externos.²⁰ “...de acuerdo con dicha doctrina, espacio y tiempo son simples formas de nuestra

¹⁷ María J. Solé, “El idealismo trascendental kantiano: origen del debate”, *Revista de Estudios sobre Fichte*, 2015, p.3.

¹⁸ Kant, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, p. 319. (el subrayado es mío).

¹⁹ *Ibíd.*, p. 320.

²⁰ Mientras el idealista deduce que “*jamás podemos estar enteramente seguros de la existencia de esos mismos objetos en virtud de cualquier experiencia posible.*” (*Ibíd.*, p.319), el idealista trascendental asegura su existencia a través de las formas de intuir a *priori*, que son el espacio y el tiempo.

intuición, no determinaciones dadas por sí mismas o condiciones de los objetos en cuanto cosas en sí mismas.”²¹

La cita anterior puede analizarse desde la óptica schopenhaueriana, la cual plantea que *Locke* funge como inspiración para *Kant*, ya que, en su *Ensayo del entendimiento humano*, este pensador señaló que las cualidades secundarias de las cosas tales como el sonido, el olor, el color y la dureza, en tanto que se fundan en los sentidos, no pertenecían al cuerpo objetivo de la cosa misma. Por el contrario, la extensión y forma se concibieron como cualidades primarias de los objetos. Desde este punto de vista, *Kant* involucra en una de las formas para intuir a priori al *espacio*, que es uno de los elementos que *Locke* consideraba primario e inherente a la cosa en sí.²² La aportación kantiana a la filosofía, desde su idealismo trascendental, reside en adjudicar que el concepto de espacio se remite a nuestra forma de representarnos las cosas.²³

Estas formas para intuir a priori, afirman que hay una estructura externa que no depende de nuestra percepción sensorial; por lo que *Kant* tendrá que regular la presencia de este soporte real. Ahora bien, mediante estos supuestos se puede caer en ambos extremos, por un lado, al negar por completo la inclusión de algún correlato para la experiencia, se caería en el escepticismo. Por el otro, si se acepta que existe algo en absoluta independencia de nuestra percepción, se volvería al realismo trascendental.²⁴ Esta última doctrina es mucho más peligrosa para la empresa de *Kant* —de fundamentar un sistema del conocimiento humano, por medio de una nueva metafísica—, pues estaría suponiendo que nuestras representaciones no son suficientes para apropiarse de los objetos en un conocimiento puntual sobre ellos. El idealismo trascendental que propone el autor de la *Crítica de la razón pura* carecería de validez y se deformaría en un idealismo dogmático al rechazar la prevalencia de los objetos que fundamenten la experiencia y las vivencias.

²¹ *Ídem*.

²² Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Gredos. 2014, p. 472.

²³ *Ídem*.

²⁴ *Ídem*.

En todo caso, la teoría de la fundamentación del conocimiento tiene que limitar la participación de los elementos que no dependen de nuestra voluntad en el proceso del conocimiento. Pero se tiene que tener cuidado al justificar la intervención de estos agentes en la formación de saberes sobre los fenómenos, puesto que en este caso el proceso se trataría de un realismo trascendental. Desde esta perspectiva, todo tipo de conocimiento no sería tan verdadero, ya que, el escepticismo nos llevaría a cuestionar cada una de las situaciones en que este fenómeno se hace presente.

Por su parte, Kant solventará esta aporía al construir su idealismo trascendental o crítico (como él lo denominaba) sobre la base de la doctrina de la idealidad trascendental del tiempo y del espacio.²⁵ Esta idealidad corresponde con el hecho de que dichos conceptos se esfumarían si desaparece la facultad de *intuición sensible*. De tal modo, el idealismo que promueve la *Crítica de la razón pura* afirma que hay referentes ajenos a nuestra vivencia que fundamentan a nuestra experiencia, sin embargo, los considera inexistentes sin la intervención de nuestra sensibilidad: “los objetos exteriores (los cuerpos) son simples fenómenos, no siendo, consiguientemente, más que una clase de mis representaciones, cuyos objetos sólo son algo a través de éstas, pero no son nada separados de ellas.”²⁶

De acuerdo con lo anterior, en la teoría que funda el desarrollo de nuestro conocimiento se puede inferir la existencia de los cuerpos, sin esto signifique que se pueda explicar el fundamento de los mismos, a excepción de que son objetos espaciales y que no dependen de nuestra voluntad. Así que, no niega la materia de las representaciones, pero ésta siempre será determinada por las facultades de la razón. Entonces, las cosas son porque ponemos las condiciones para que lo sean.²⁷ El ámbito de la necesidad se extiende sobre esta forma para asimilar la materia de las experiencias y lo hace a través de estas maneras de intuir. Entonces, todo lo que es tiene que situarse mediante tiempo y espacio. Este

²⁵ Cf. Solé, “El idealismo trascendental kantiano...”, *op. cit.*, p.3.

²⁶ Kant, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, p. 320-321.

²⁷ *Ibíd.*, p. 17.

último se refiere a la forma de los fenómenos de los sentidos externos²⁸ y el primero a la forma de los fenómenos del sentido interno.²⁹

Para Kant el tiempo y el espacio posibilitan nuestras representaciones, en este sentido, el giro copernicano permite estructurar el sistema del conocimiento humano, que considera al sujeto como fundamento activo de la experiencia, puesto que provee a éste de las formas en que se tienen que intuir los objetos para que formen parte de su conocimiento³⁰. El conocimiento para Kant se da cuando las intuiciones sensibles se adecuan a su respectivo concepto. Esto acontece bajo una especie de síntesis entre la facultad del *entendimiento* con la de la *sensibilidad*. Así mientras ésta última concede intuiciones, que es la forma según la cual somos afectados por los objetos, el entendimiento es la capacidad para pensar el objeto de la intuición. Para asimilar este proceso, Martín Navarro lo describe así:

comprendo el desplazamiento de una bola de billar sobre la mesa, y conozco este hecho porque recibo una intuición espacio-temporal del mismo, y porque aplico, a esa determinada intuición, el concepto empírico de bola y mesa que mi mente se ha formado [...]³¹

El conocimiento se deriva de esta síntesis, por lo cual estas propiedades de la razón no pueden aparecer por sí solas, ya que, “sin la sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado.”³² Es decir, los pensamientos sin contenido sensible son vacíos y las intuiciones que carecen de su concepto son *confusas*. En la conclusión del apartado que corresponde a la *Estética Trascendental*, Kant explica que los objetos sólo son posibles por medio de *tiempo y espacio*, que son formas de intuir a priori.

Y, por el contrario, estas formas no significan algo sin la facultad para intuir del sujeto: “Pero la realidad en el espacio, en cuanto mera representación, no es otra cosa que la percepción misma. Así, pues, lo real de los fenómenos externos

²⁸ “la condición subjetiva de la sensibilidad.” *Ibíd.*, p. 66.

²⁹ *Ibíd.*, p. 72.

³⁰ Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p.321.

³¹ Cf. Navarro, M, “Introducción” a Friedrich Schlegel, *Ideas*, Pre-textos. Valencia, 2011, p.12.

³² Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 86.

sólo es real en la percepción. No puede serlo en ningún otro sentido.”³³ Para Kant, el que el saber humano sólo se conforme mediante las representaciones que mi entendimiento se forma de lo real, no significa que dicha realidad no exista. Entonces, ni el tiempo ni el espacio nos dicen algo sobre cómo son los objetos sin ser percibidos, no obstante, él afirma que algún panorama ofrece soporte y sentido a los fenómenos en la realidad. De lo contrario, este pensador contradeciría a su propio sistema, que por cierto no sería trascendental.

Con las reglas del sistema expresado en la *Crítica de la razón pura* no tenemos la posibilidad para conocer la realidad tal y como es “*en sí*”. El idealismo trascendental consideró que existe un contenido real, que es el principio de aquello que intuimos como objetos espaciales, pero sólo para no atrincherarse en un idealismo dogmático. Esto a pesar de que para el intelecto resulta imposible acercarse a los objetos de otra forma que no sea la sensibilidad. Sin embargo, la cosa en sí no es una invención de mi subjetividad,³⁴ porque es la causa de que yo perciba al mundo como representación, en otras palabras, es la causa del fenómeno. Como bien describe Kant el “...conocimiento racional a priori, a saber que éste sólo se refiere a fenómenos y deja, en cambio, la cosa en sí como no conocida por nosotros, a pesar de ser real por sí misma.”³⁵

Por lo tanto, la conclusión del mencionado apartado que da inicio a la *Crítica de la razón pura*, es muy semejante a lo que propone el *realismo trascendental*. En el sentido de que los objetos deben existir por sí mismos, de lo contrario serían considerados como el producto de nuestras intuiciones. En otras palabras, este resultado acepta que al fenómeno le corresponde *necesariamente* algo que no es fenómeno.

El ámbito de la cosa en sí es necesario para fundamentar un sistema del saber humano, ya que este concepto se refiere a algo que existe por sí mismo. Así que, al negar alguna causa para nuestras representaciones el sistema del conocimiento humano se desvanecería en ideas. Kant sostiene que el no-concepto de cosa en sí no se trata de un fenómeno, porque si lo fuera podría ser

³³ Kant, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, p. 323.

³⁴ Cf. Navarro, “Introducción...”, *op. cit.*, p. 12.

³⁵ Kant, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, p. 21.

intuido por la sensibilidad, además el fenómeno es imposible por sí mismo, fuera del modo de la representación.

Mejor dicho, esta noción encontraría su fundamento teórico desde un concepto límite. En un reciente artículo, Solé menciona que este resultado contradice el argumento en contra del idealismo empírico.³⁶ De modo que ambas doctrinas afirman que hay algo que no es fenoménico y que existe como la causa de nuestras representaciones subjetivas.³⁷ El fenómeno requiere de un soporte que sea plausible por lo menos para el entendimiento.

Para Kant, el fenómeno hace referencia a algo cuya representación inmediata es sensible, pero que en sí mismo debe ser independiente de la sensibilidad. De este modo, el noúmeno es el correlato de lo sensible y por lo cual no se puede definir desde allí. Puntualmente, el noúmeno ocasiona la percepción de las representaciones y, como este último participa en la formación de nuestro conocimiento, entonces cabe preguntarnos: ¿Cómo se relacionan ambos elementos para formalizar el conocimiento? Y, si éste representa a la razón de ser del mundo real, ¿por qué no encuentra explicación dentro de su obra?

En esto consiste, según Martín Navarro, la imposibilidad mostrada por el kantismo para dar una visión coherente y unitaria sobre la realidad natural y humana.³⁸ En teoría, la cosa en sí tiene que existir, porque en ella recae el fundamento de nuestras representaciones; sin embargo, no podríamos conocerla, ya que, nuestro saber depende de las representaciones y evidentemente dicho concepto no es representable por ningún medio posible.

³⁶ “Ciertamente, esta afirmación parece contradecir lo argumentado contra el idealismo empírico, ya que postula la necesidad de inferir a partir de nuestras representaciones subjetivas, algo que no sea fenoménico, que sea un objeto independiente, como base del fenómeno. Sin embargo, Kant presenta otro modo de entender las cosas en sí que, si bien permitiría dejar atrás esta objeción, no evitó malos entendidos por parte de sus lectores.” Cf. Solé, “El idealismo trascendental kantiano...”, *op. cit.*, p.4.

³⁷ “un objeto independiente, como base del fenómeno.” *Ídem.*

³⁸ Cf. Navarro, “Introducción...”, *op. cit.*, p. 13.

1.2.2) La cosa en sí

El hombre no es más que una
criatura llena de error natural
e indeleble sin la gracia. Nada
le muestra la verdad. Todo le engaña.
Estos dos principios de verdad:
la razón y los sentidos, además
de carecer ambos de sinceridad
se engañan recíprocamente [...]
Pascal

Como conclusión del idealismo trascendental, cuyo método es expuesto en la *Crítica de la razón pura*,³⁹ el sistema del conocimiento humano que se formula allí admite por principio que hay cosas en sí. En éstas se basa la percepción para recibir el material empírico, sólo abordamos los objetos en tanto representaciones. Así que Kant propone comprender la cosa en sí como objeto trascendental, ya que es considerada la causa de los fenómenos en general.⁴⁰

Pero solamente esta propiedad es adjudicada en virtud de una correspondencia con la percepción en tanto es considerada como un ámbito donde se da cierta recepción de los fenómenos. Así mismo, esta definición es posible por la noción con la que Kant define al fenómeno como “el objeto indeterminado de toda intuición empírica posible.”⁴¹ Así que, podemos distinguir la materia de la forma: la primera llega por la sensación y se da a posteriori, mientras, la forma se refiere a aquello de acuerdo con lo cual la materia es ordenada y se da a priori, el espacio y el tiempo. La forma se refiere a la manera de intuir y es pasiva, puesto que requiere del entendimiento para poder transformar todas sus intuiciones en conceptos.

La causa de las representaciones permanece oculta para nosotros, lo único que podemos saber de ésta es su lejanía con el aspecto sensible. En este sentido, la cosa en sí puede nombrarse objeto trascendental, pero sólo para que el entendimiento tenga algo que corresponda con la sensibilidad y, así complacer a la razón especulativa. Solé propone el término *contractara* de la receptividad

³⁹ Cf.. Günter Zöller, “Sistema y Vida: El legado filosófico de Fichte”, *Revista de Estudios sobre Fichte*, Núm.2, 2016, p.2.

⁴⁰ Cf.. Solé, “El idealismo trascendental kantiano...”, *op. cit.*, p.4.

⁴¹ Kant, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, p.248.

pasiva para concebir el noúmeno, por medio de esta palabra designa a la ausencia de cualquier conocimiento posible acerca de éste, sin que ello contradiga nuestra disposición natural del pensamiento para hablar de ella. ⁴² Kant incluso llegó a afirmar que el idealismo que resalta su obra puede considerarse dualista al admitir la existencia de la materia externa sobre la base de intuiciones en sentido interno.⁴³

Este tipo de pensamiento no sólo admite la materia externa, sino también la posibilidad de que se dé internamente.⁴⁴ Las representaciones formadas a partir de los fenómenos incluyen algo más que la simple certeza de conformarse internamente sobre su valoración de la existencia de cosas externas. Lo cual indica que el entendimiento considera a esta materia como representación externa, pero sin que ello signifique que ésta verse sobre los objetos exteriores por sí mismos. Para Kant las causas de los fenómenos son las representaciones que se producen en nosotros por sus correspondientes objetos, los cuales serían las cosas en sí. Sin embargo, para este pensador el referente empírico de las formas en que se presentan los objetos se extiende en lo que denomina espacio exterior; esto permite que el entendimiento asimile a los objetos en una posición en concreto.

De esto se concluye que, para Kant el espacio y el tiempo corresponden con una forma de intuir a priori, esto significa que reside en nosotros y no en el espacio en sí. Así pues, conocemos los objetos porque los asimilamos medio de nuestros fenómenos que de cierto modo dependen de nuestras representaciones cuyo origen nos es completamente indiferente. Por consiguiente, el trabajo filosófico de Kant que consiste en fundamentar el sistema del saber humano se convierte, sino en un imposible una empresa difícil para filósofo puesto que ubica

⁴² Solé, "El idealismo trascendental kantiano...", *op. cit.*, p.4.

⁴³ Kant, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, p.320.

⁴⁴ Jacobi en su famoso apéndice de su obra: *David Hume sobre la creencia, o idealismo y realismo, una conversación*, sostiene que, para resolver toda duda respecto del idealismo trascendental, que es justamente lo que venimos haciendo, no hay más que leer la parte correspondiente a la Estética Trascendental y el cuarto paralogismo de la doctrina trascendental del alma. Cf. F. H. Jacobi, "David Hume acerca de la creencia, o idealismo y realismo, un diálogo", traducción Hugo Renato Ochoa *Revista Observaciones Filosóficas*, 1968, p.12.

desde un punto ajeno para el intelecto al elemento base para esta labor intelectual. En este el problema es que no se sabe con precisión si su causa reside dentro o fuera de nuestra facultad para percibir.

Kant, para rescatar su doctrina, infiere que esta causa se encuentra fuera de nosotros. Pero entonces esto que se identifica no tiene que ser el objeto de las representaciones de la materia sensible, puesto que éstas serían los fenómenos; es decir, modos de representación que no existen sin la conciencia inmediata, lo cual sucede idénticamente como acontece en la conciencia de mis pensamientos internos.⁴⁵ El nómeno es aquello que está en oposición con el objeto de la intuición sensible; mediante dicho anticoncepto, pues está expresado en sentido negativo, se hace abstracción de nuestro modo para intuir toda cosa real.

entendemos por nómeno 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, como un concepto determinado de un ente que podríamos conocer. Éste sería el nómeno en su sentido positivo.⁴⁶

Al respecto, Jacobi afirma que el objeto trascendental no es en sí mismo ni materia ni un ser pensante, sino que es fundamento para los fenómenos exteriores, sin embargo, nos es desconocido.⁴⁷ Cuando el autor de la crítica dice que el objeto empírico yace bajo el objeto trascendental, sólo lo expresa en sentido figurado, ya que, a la intuición sensible, se le adjudica una fuente exterior, si se representa en el espacio e interior si sólo se alude a ella en su relación temporal.

Los objetos exteriores no son cosas en sí, sino que para nosotros son representaciones de las que tenemos conciencia, como de cualquier otra, sólo que las denominamos exteriores para indicar que dependen de aquellos sentidos que llamamos externos. Tanto el tiempo como espacio son formas en que se nos hacen presentes las representaciones; por lo tanto, una cosa sólo puede existir

⁴⁵ Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 320.

⁴⁶ *Ibíd.*, p.250.

⁴⁷ Jacobi, op. cit., p.101.

para nosotros mediante la representación que se da a través de espacio y tiempo.⁴⁸

Kant indicó que todas las modificaciones de las cosas son posibles temporalmente, por lo que el tiempo es la forma real y efectiva para la intuición interna, en tanto los cambios en los fenómenos que se perciben también son reales.⁴⁹ El tiempo no se considera objeto, sino como modo de representarse a sí mismo en tanto que objeto.⁵⁰ Es por ello que tiene realidad subjetiva respecto de toda experiencia interna, es decir, que tengo la representación del tiempo y la de mis determinaciones en él.⁵¹ por lo que, ambas formas para intuir a priori son internas y no representan nada en sentido externo.

El seguimiento de este argumento convence a Jacobi, para que asegure que, la única diferencia entre los realistas e idealistas trascendentales es la siguiente, mientras los primeros consideran que los objetos del mundo son independientes de las representaciones que nos formamos, en cambio, los idealistas trascendentales afirman su existencia como constructos internos:

que no representan nada de la cosa que pueda existir fuera de nosotros o la cual el fenómeno se pueda referir, sino determinaciones meramente subjetivas del espíritu completamente vacías de todo lo que sea efectivamente objetivo.⁵²

Por lo cual las cosas serían determinaciones subjetivas de la mente, carentes de todo sentido objetivo. Kant afirmó mediante su postura que la facultad del *entendimiento* no establece sus leyes al confrontarlas con los fenómenos, sino que a partir de éste consolida la legislación para la naturaleza.⁵³

sin él no habría naturaleza alguna, esto es, unidad sintética y regulada de lo diverso de los fenómenos. En efecto, éstos no pueden, en cuanto tales fenómenos, existir fuera de nosotros. Existen sólo en nuestra sensibilidad.⁵⁴

⁴⁸ *Ídem.*

⁴⁹ “El tiempo es efectivamente, algo real, a saber, la forma real de la intuición interna.” Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 74.

⁵⁰ *Ídem.*

⁵¹ Jacobi, op. cit., p.102.

⁵² *Ídem.*

⁵³ Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 137.

⁵⁴ *Ídem.*

Aunque aprendiéramos bastantes leyes por la experiencia, éstas sólo serían determinaciones particulares, procedentes de regimientos más elevados, que proceden a priori del entendimiento. Por lo tanto, mientras los realistas admiten la existencia de objetos que trascienden la receptividad de la mente, los idealistas trascendentales, no afirman ni niegan, sólo dicen que no se puede saber. El concepto de cosa en sí, según Jacobi está fundamentado en la peculiar manera en que se da nuestra sensibilidad. Como consecuencia, no se funda en la experiencia externa como había dicho Kant, ya que remite a las representaciones y éstas necesariamente son subjetivas. Además, dicha noción está conformada por apariencias, que no sostienen nada acerca de lo que yace más allá de la representación. Finalmente, para Jacobi, Kant no es consistente con la lógica de su propio sistema, ya que asevera que los objetos del mundo, de cierta forma, afectan a los sentidos, por ende, ocasionan las sensaciones y, con ellas, a sus respectivas representaciones.

Con estos argumentos Jacobi evidencia que hay una adecuación entre la capacidad de raciocinio y las cosas del mundo exterior. Por consiguiente, la concepción de la cosa en sí es consecuencia de las formas en que pensamos a los objetos que cruzan por nuestra experiencia y, por ello, corresponde con la sensibilidad que nos caracteriza. De acuerdo con el filósofo de Königsberg, todo objeto que se pueda representar a partir de nuestras vivencias no existe fuera de nosotros, es decir, de nuestra percepción, por lo que, simplemente, consistiría en una manifestación en tiempo y espacio del genuino objeto trascendental que estaría fuera de nuestra capacidad de percepción. La cosa en sí del reino de los noúmenos se vuelve un concepto problemático. La experiencia, no puede aportarle ningún aspecto para volverlo comprensible, por lo tanto, dentro de este sistema no sabremos con precisión algo acerca de éste, porque no puede ser objeto de la experiencia.

Resignado, Jacobi concluye muy cerca de Kant, al afirmar que el entendimiento agrega su respectiva referencia a los objetos, porque realiza la unidad sintética en la multiplicidad de la intuición:

Es el entendimiento el que añade el objeto al fenómeno, en tanto liga lo múltiple en una conciencia. Cuando hemos producido la unidad sintética en lo múltiple de la

intuición, decimos que conocemos el objeto; y el concepto de esta unidad es la representación del objeto = X. Pero esta = X no es el objeto trascendental; pues del objeto trascendental no sabemos tanto, y sólo es supuesto como lo inteligible del fenómeno en general, meramente para que tengamos algo a lo cual corresponda a la sensibilidad como receptividad.⁵⁵

Así pues, cuando decimos que producimos esta unidad, es cuando conocemos al objeto y lo representamos de la siguiente forma “=X”, pero lo que se refugia bajo esta forma no es el objeto trascendental, porque debe permanecer oculto para nosotros. Entonces este “=X” sólo es supuesto, empero tal supuesto no es tan afortunado, ya que la filosofía kantiana no admite que los objetos impresionen a los sentidos. En cambio, si retiramos este supuesto, la propuesta filosófica pierde el acceso a sí misma, en la medida en que el concepto sensible queda vacío de todo significado.⁵⁶

El concepto de cosa en sí en tanto supuesto también es imposible para nuestro entendimiento, ya que su fundamento parte de la validez objetiva de nuestra percepción de los objetos, la cual es de acuerdo como son en sí, y no como fenómenos subjetivos. Entonces, considera objetivamente válidas a nuestras representaciones de las relaciones necesarias de dichos objetos reales, lo cual contradice lo propuesto anteriormente por el Idealismo trascendental.

La filosofía kantiana tenía el objetivo de mostrar que tanto los objetos como sus relaciones consistían en determinaciones que encontraban validez dentro de nosotros, de la razón pura. Pero este proyecto encontró dificultades, debido a que las leyes de nuestra intuición sensible y del entendimiento no son adecuadas para reflejar su adecuación con la capacidad humana para pensar. Como no tienen significación ni validez objetiva, no indican nada sobre las leyes de la naturaleza en sí.

Así que, irremediamente: “nuestro conocimiento no contiene nada, [...] que tenga alguna significación verdaderamente objetiva.”⁵⁷ Por lo tanto, toda estructura que se pueda plantear mediante conceptos a priori y que tenga el objetivo de

⁵⁵ Jacobi, *op. cit.*, p.219.

⁵⁶ Para Jacobi: “el término “sensibilidad” queda sin ningún significado, sino se entiende bajo éste un médium real y distinto entre lo real y lo real, un efectivo medio de algo hacia algo, y si no deben estar ya contenidos en su concepto, los conceptos de estar separado y reunido.” *Ídem*.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 104.

fundamentar el conocimiento estaría despojada por definición de su respectiva explicación lógica y caería en el abismo de lo absurdo.

1.2.2) El tribunal de la Razón Pura

En toda ciencia experimental
hay contenida una metafísica.
A. Riehl.

Nietzsche se refiere como *la luna de miel de la filosofía alemana*, precisamente a esta época, en la que Kant adjudicó a una facultad humana la capacidad para crear juicios sintéticos a priori. “¡Y qué no descubrieron, en esa época de inocencia y riqueza juvenil, en que el hada maligna del romanticismo embargaba al espíritu de los alemanes!”⁵⁸

Los juicios sintéticos a priori son aquellos que enlazan un concepto con un predicado que se encuentra fuera del mismo concepto. La única forma para lograr este enlace es buscando su predicado en la experiencia.⁵⁹ El color de algún cuerpo, como lo blanco en la tez de la superficie de la piel, es algo que no se encuentra en la definición del organismo vivo del hombre. Es por ello que los conceptos tienen que aplicarse sobre las intuiciones que nos aporta la experiencia. De hecho, la finalidad del conocimiento según Kant reside en sustentarse por completo en este tipo de juicios. Entonces, el conocimiento para este filósofo depende de que los *juicios extensivos* determinen adecuadamente a su predicado, sólo que esto sucede a priori. Con esto explica la manera en que nuestro conocimiento racional se avala en una especie de metafísica, ya que la razón pura aporta los conceptos.

La fuente de validez para estipular tales predicamentos sintéticos se conduce mediante una ley que define a este mismo comportamiento, sin embargo su fundamento permanece en la sombra para nuestro pensamiento. En la primera

⁵⁸ Friedrich Nietzsche, *Más allá del Bien y del Mal Preludio para una Filosofía del Futuro*, Madrid, Gredos, 2010, p. 395.

⁵⁹ “...si digo «Todos los cuerpos son pesados», el predicado constituye algo completamente distinto de lo que pienso en el simple concepto de cuerpo en general. Consiguientemente, de la adición de semejante predicado surge un juicio sintético.” Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 46.

edición de la *Crítica de la razón pura* Kant admite que algo subyace bajo el proceso en que se generan los juicios sintéticos a priori:

cierto misterio se esconde, pues, aquí. Únicamente descifrándolo se podrá convertir en seguro y digno de crédito al avance en el campo ilimitado del conocimiento puro del entendimiento. Es decir, se podría descubrir, con la universalidad adecuada, el fundamento de posibilidad de los juicios sintéticos a priori [...]⁶⁰

Esto es precisamente lo que a Nietzsche le parece tedioso, que su escrupuloso análisis del tribunal tan sólo terminase en esta incómoda e insuficiente facultad.⁶¹ A decir verdad, el sistema de Kant desconoce cuál es el punto que sustenta la totalidad de nuestro conocimiento, que sería aquello que subyace bajo lo que nombramos naturaleza. Lo único que propone es una codificación del *entendimiento* de acuerdo con sus propias fuentes originarias y en cuanto a su extensión y límites, para que por medio de estas condiciones logre izar un tipo de conocimiento sobre estas circunstancias.

Para el autor de las críticas todo conocimiento racional consta, o bien sobre algo material, o bien sobre algo formal. Por un lado, se refiere al entendimiento que tiene la razón acerca de las reglas universales de su pensamiento. Así mismo, la ciencia dispuesta para este tipo de saber es la lógica, ya que no tiene ninguna parte empírica erigida sobre fundamentos derivados de la experiencia.⁶²

Por otro lado, si éste versa sobre algo material, puede comprenderse que estará asociado con dos tipos de asuntos: primero, al ocuparse tanto de los objetos de la experiencia externa encontramos a los elementos que se rigen por leyes de la Naturaleza y la Física es su disciplina; y segundo, cuando se ocupa de las leyes de la libertad recibe el nombre de ética. Las cosas están conformadas por una parte empírica y por una parte a priori, ésta última, básicamente se compone por elementos como lo son espacio y el tiempo, que permiten la conformación de conceptos. Así mismo, la parte empírica determina las leyes de la naturaleza como objetos de experiencia y conforme a esta normativa todo debe suceder. En cambio, el conocimiento racional, que hace referencia a objetos

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 48.

⁶¹ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, *op. cit.*, p. 395.

⁶² Immanuel Kant, *Fundamentación para una Metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid, 2012., p. 68.

propicios a ser regulados mediante las leyes de la libertad, corresponde con la experiencia interna y su disciplina es la ética. También está soportado por una parte a priori y metafísica, que es la ley moral.⁶³

Los elementos a priori para estas dos metafísicas circunscriben las orbitas por donde pasarán los conocimientos racionales del hombre. La jurisdicción de los primeros objetos es la teoría de la naturaleza y, la de estos últimos, la teoría de las costumbres. De acuerdo con A. Cortina: “El proyecto kantiano es una posición filosófica, que pretende controlar las discusiones sobre el conocimiento acerca de la razón y su pretensión a poseer conceptos legítimos.”⁶⁴ Por eso, en él se busca contemplar la acción humana tanto desde la perspectiva sensible como desde la inteligible, partiendo de un suceso de la experiencia, hasta el punto donde el sujeto cognoscente se asigna como “yo pienso” o como “yo quiero”.⁶⁵

Desde la primera postura, se produce en mí una constelación cognoscitiva para los objetos de la naturaleza y con esto puedo prever lo que sucede en la experiencia; desde la otra, la iniciativa de la moral determina las leyes de la voluntad del sujeto racional cuando es afectado por la naturaleza. En este aspecto, Kant comienza su análisis siguiendo leyes prácticas del sujeto, por medio de las cuales el sujeto llega a mantener una relación moral con sus semejantes.

Esto es posible porque no considera al prójimo como medio para conseguir algo, sino como fin en sí mismo.⁶⁶ Así pues, las leyes de la libertad determinan las leyes de la voluntad del hombre cada que se ve afectado por la naturaleza. Ambos compendios legislativos están avalados desde su respectiva metafísica, de modo que hay una metafísica doble: una para la naturaleza en sentido externo y otra para la voluntad, comprendida como naturaleza en sentido interno.

Como vimos en la *Crítica de la razón pura*, la parte de la metafísica que supedita el comportamiento para las leyes del entendimiento delimita los alcances del conocimiento para la razón. Esto indica que, el objeto es representado en

⁶³ *Ídem*.

⁶⁴ Cortina, Adela, “Estudio preliminar”, en Kant Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1999, p. XXX.

⁶⁵ *Ídem*.

⁶⁶ *Ídem*.

nuestro pensamiento tal y como aparece organizado mediante nuestro entendimiento. Kant, al igual que Hume, asimila que la experiencia es el punto del que parte el conocimiento, pero sugiere involucrar en este proceso algo que él considera que se encuentra más allá de la experiencia y que aparece bajo la forma de juicios sintéticos, los cuales participan universal y necesariamente en la formación de éste.⁶⁷

De ahí que Navarro pueda asegurar de todo el conocimiento estipulado sobre la naturaleza que “es básicamente el resultado de la aplicación de los conceptos del entendimiento a la intuición sensible; el lugar de la razón es, por tanto, en el hecho del conocimiento, meramente regulativo.”⁶⁸ Mientras que Ballestero menciona que la investigación que desarrolla este filósofo “se determina en un carácter formal y lógico del Yo pienso, que consiste en proporcionar un espacio en el que se conecten las formas del conocimiento.”⁶⁹ En suma, la metafísica ya no sería un conocimiento de lo suprasensible, sino un sistema de principios para el conocer mismo, aunque sabemos con certeza que la conexión entre causa y efecto constituye parte en este sistema de principios a priori; sin embargo, su legalidad interna permanece para nosotros completamente desconocida. Para el autor de las críticas no resultó importante justificar racionalmente al subsuelo, cuya superficie serviría de sustento para la fuente de validez de las condiciones lógicas o gnoseológicas del conocimiento.

Quizás, por ello Hume identificó en su tiempo que la razón especulativa es muestra muy audaz al asumir un intrépido comportamiento y así anhelar principios sin poder satisfacerlos del todo.⁷⁰ Precisamente, esta cualidad temeraria de la razón tiene que definir su participación mediante el interrogatorio que se realizará

⁶⁷ Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 42.

⁶⁸ Navarro, A., Martín, *La Nostalgia del pensar. Novalis y los orígenes del Romanticismo Alemán*, Madrid, Thémata Plaza y Valdéz, 2010, p. 29.

⁶⁹ Ballestero, Manuel, *El Principio Romántico*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 31.

⁷⁰ “Esta operación de la mente, que produce la creencia en cualquier cuestión de hecho, parece hasta ahora haber sido uno de los más grandes misterios filosofía, aunque nadie halla sospechado que existiese alguna dificultad para explicarlo.” Hume, *Tratado de la naturaleza... op. cit.*, p. 94.

en el *tribunal* de la razón pura,⁷¹ donde se investigarán sus límites, para censurar sus usos inadecuados.⁷² En este sentido, parecería que en el proyecto kantiano tenemos alegóricamente a la razón colocada en ambos lados del pleno, tanto en el del juzgado como en el del imputado.⁷³

El tribunal no sólo abordará al entendimiento, sino inclusive al resto de las facultades de la razón pura, de las cuales el juicio es otra de ellas. Así como el entendimiento consiste en una facultad para conocer el ámbito de lo general a través de lo que se ofrece mediante los saberes particulares, el juicio sería la capacidad que tiene la razón para asimilar algún aspecto particular en sentido general.⁷⁴

1.2.3) La libertad y el juicio reflexionante

The apparition of these faces in the crowd;
Petals on a wet, black bough.
Ezra Pound

La finalidad del uso teórico de la razón es el conocimiento verdadero y la del uso práctico son las acciones moralmente buenas. Estas últimas no suceden como aquél, conforme a cierta condición estipulada para nuestra percepción, sino que lo moralmente bueno sucede por la misma condición libre que tiene la acción humana. De este modo, la metafísica que supedita el comportamiento para las leyes de la libertad no inaugura un estándar de validez para las acciones correctamente válidas, ni las restringe a ciertas condiciones que la misma norma pudiese implementar. En otras palabras, no penetra en la naturaleza del hombre para extraer de ahí las correctas normas jurídicas que han de guiar la acción

⁷¹ Navarro identifica que el proyecto filosófico de Kant, se desempeña en este tribunal que es la crítica kantiana, "...un llamamiento a la razón [...] instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con leyes eternas e invariables que la razón posee." Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 9.

⁷² Cf. Grave, Crescenciano, *Verdad y Belleza, Un ensayo sobre ontología y estética*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2002, p. 22.

⁷³ Cf. Navarro, *La Nostalgia del pensar...op. cit.*, p. 29.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 25.

humana, sino que adopta estratégicamente un punto de vista para que la razón pueda pensarse como práctica.⁷⁵ Aquí, sus objetos no serán cernidos por entre las rendijas de la ética para pulir sus asperezas y propiciar un producto aceptable ante las normas de la acción moral, sino que esta metafísica creará sus propios objetos, utilizando como resina moldeable la libertad de la voluntad humana. Esto se debe a que el hombre no posee instintivamente algo que le permita diferenciar lo bueno de lo malo, es un ser que sólo cuenta con la razón para identificar un fin moral en la totalidad de sus acciones.

En todo caso, la razón ha de encargarse de dirigir la voluntad hacia la elección de los medios adecuados para conseguir un fin en específico. Esta metafísica testifica que la perfección del acto libre del hombre corre a cargo de la razón. En Kant, la voluntad es un producto de la razón (quiero porque pienso racionalmente en ello como fin en sí), y como ésta repele todo instinto natural es autónoma de las diversas inclinaciones instintivas.⁷⁶ Así que, el hombre no actuará instintivamente sino tan sólo para lograr la satisfacción de nuestras necesidades a costa de cualquier otra voluntad. Podemos desear algo, aunque esto resulte perjudicial para nuestra salud, debido a que nos impulsa un deseo que por sí mismo es libre y que se mantiene independiente de toda determinación de la experiencia. Es por ello que, en este sentido, la *Metafísica de las costumbres* es más necesaria que el conocimiento intuitivo:

porque la razón humana puede ser llevada fácilmente hacia una enorme rectitud y precisión en lo moral, incluso dentro del entendimiento más común, al contrario de lo que sucedía en el uso teórico puro, donde se mostraba enteramente dialéctica.⁷⁷

Con esto indica que nuestra actuación no viene regulada por preceptos, como en el caso del entendimiento, sino que en tanto que actuamos, necesitamos activar un bosquejo de la manera en que se desarrolla nuestra acción. En esta metafísica, lo *racional* en el hombre es un efecto de una condición libre que se extiende

⁷⁵ Cf. Cortina, Adela, "Estudio preliminar", *op. cit.*, p. XXX.

⁷⁶ Cf. Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 1999, p. 61.

⁷⁷ Cf. Kant, Immanuel, *Fundamentación para una Metafísica de las costumbres*, traducción, estudio preliminar y apéndices de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2012, pp.74-75.

causalmente y se manifiesta por este medio. Para Kant la voluntad es una especie de causalidad que le pertenece al ser racional y la libertad es propiedad de esta causalidad.⁷⁸ Pero de esta forma tan sólo estaríamos definiendo la libertad desde su efecto, que sería lo racional que asume para las leyes causales de la voluntad humana.

Así, lo moralmente bueno es posible en la medida en que hay libertad para articularlo. A Kant, la distinción entre mundo sensible e inteligible⁷⁹ le permite promover que la voluntad, en tanto disposición, tiene una constitución a priori que la vuelve independiente de toda condición empírica. Pero esta disposición por sí misma no puede concederse un principio a partir del cual actuar, ya que requiere de la razón, que es el impulso para determinar adecuadamente todo acto.

Por lo tanto, el bien es un producto de la razón, porque si la libertad es una cualidad del hombre como ser racional, entonces éste se encuentra condicionadamente a la libertad por su propia razón hacia el posible acto moralmente bueno. La buena acción se efectúa en perfecta sintonía con la razón, porque esta última otorga el material para realizar incluso un acto malvado, la libertad. En suma, todo acto bueno es por antonomasia completamente libre.

El método de Kant introduce una condición libre en la razón humana, por lo cual, es considerado inductivo. Esto le arrastra a asumir una deliberación responsablemente racional y moral en cada uno de sus movimientos, es decir que ésta tiene que fabricar sus propios principios. Como consecuencia, la razón sólo puede actuar acorde a la idea de libertad.⁸⁰ En este caso, aunque la libertad no se desprende de la voluntad tiene su propia ley, que es una ley inmutable e independiente de toda experiencia.

Así que todo acto humano debe desarrollarse conforme a la ley racional que yace bajo toda voluntad posible, esto es, en conformidad con la naturaleza inherente de nuestra libre voluntad. La forma pura de nuestra voluntad se expresa en la proposición del imperativo categórico: *obra de tal forma que consideres el*

⁷⁸ Cf. Kant. I, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Edición Tecnos, *op. cit.* p. 63.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 66.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 63.

*objeto como un fin y no como un medio para obtener algo.*⁸¹ En esta sentencia se condensa el principio de la moralidad asigna como voluntad buena a aquella en que su máxima se puede contener por sí misma y en sí misma como ley universal.

La consistencia de la libre voluntad anticipa la fórmula para el imperativo categórico, que posteriormente será el principio para toda moralidad racionalmente fundamentada. La buena voluntad es una proposición sintética, ya que, en el análisis de este concepto, no encontramos ninguna presencia de lo bueno, sino solamente un cierto grado de libertad. Esta conexión de lo bueno con la voluntad no acontece como en el caso de las causas físicas donde la naturaleza sensible del mundo se unifica con sus conceptos, como causa en relación al efecto.

Por el contrario, para Kant la validez de las proposiciones sintéticas se deriva de que ambos conceptos, el de la voluntad y el de lo bueno, quedan enlazados por la acción de la libertad. Lo cual es muy distinto a suponer que la misma voluntad tiene la capacidad de portarse bien por sí misma y de requerir de la norma moral de la razón. A partir de ello, el ser racional no podría considerar su propia voluntad al prescindir de la idea de libertad, porque si pensamos que mediante sus propias experiencias se avala para demostrarla, entonces la idea de buena voluntad estaría vacía, ya que, en el mundo real, no hay nada que lo acerque a considerarse como ser libre.

Por consiguiente, el conocimiento a priori se encarga de definir al comportamiento adecuado, para el hombre, que en conformidad con la ley moral tiene que dirigir adecuadamente a la voluntad. Además, esta labor no implica sobrepasar los límites de lo sensible hacia lo suprasensible, sino tan sólo pretende conferir realidad a los conceptos de la razón.⁸² Desde esta postura, resulta necesaria la única concepción la libertad que Kant establece en sus sistemas. De acuerdo con Grave la idea de libertad en el pensador ilustrado inaugura el que permite que algún acto real se realice en conformidad con la ley de la razón.⁸³ La

⁸¹ *Ídem.*

⁸² *Cf. Grave, op. cit., p. 25.*

⁸³ *"...el principio a priori de la razón es la finalidad que simultáneamente es una ley: la obligatoriedad." Ibid., p. 23.*

libertad es la idea de la razón que obliga al sujeto a acatar la norma que se da a sí mismo en tanto que ser racional.

Nos consideramos como libres en el orden de las causas eficientes, para pensarnos sometidos a leyes morales en el orden de los fines, y luego nos pensamos como sometidos a estas leyes porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad.⁸⁴

Como podemos advertir, en esta metafísica de las acciones del hombre, o de las costumbres como le nombra Kant, la libertad no es un concepto vacío tal como lo es para la postura teórica del entendimiento. No obstante, desde el aspecto práctico, la libertad se origina a partir de la distinción entre la región sensible y el ámbito inteligible. El mundo sensible abarca todo lo que el hombre puede conocer sobre sí mismo, lo cual es posible a través de la sensación interna que se comunica con los fenómenos de su naturaleza, que sería la manera en que es afectada su conciencia.

Este mundo tendría que admitir con esta constitución fenoménica que hay otro elemento diverso que subyace de base, que es el mundo inteligible. Por su parte, éste es causal y es pura actividad, debido a la inmediatez con que llega a la conciencia, además también se conforma por las ideas y por los juicios. En suma, el ser humano puede concebirse como inteligencia para adjudicarse un grado de voluntad y causalidad. Aunque, desde otra postura, el sujeto también puede definirse como fenómeno en cuanto habitante del mundo sensible desde el aspecto de las representaciones.

El individuo tiene que considerarse así para darle validez a la ley moral en el ámbito de las acciones humanas. En este sentido, la libertad tendría realidad objetiva y por ello, en la moral, ésta no se puede concebir directamente mediante leyes naturales, porque no se da en ninguna experiencia posible. La libertad es una noción que es necesario adjudicar a un ser creador y con plena consciencia de esta voluntad. Kant dice que aunque tengo una idea del mundo de las inteligencias y sé que éste posee un buen fundamento, no puedo tener el mínimo conocimiento del mismo, es decir, del fundamento inteligible del reino de las

⁸⁴ Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Edición, Tecnos, *op. cit.*, p. 64.

acciones. La existencia de este soporte en el que se vinculan las acciones sensibles con el mundo inteligible es imposible de concebir.

Así que la razón no ha de buscar en la experiencia un motor supremo, sino que lo sitúa de manera a priori en el mundo inteligible como conjunto. De esta forma, el mundo para Kant es además lo que prevalece cuando retiro de mi voluntad todo aquello que pertenece al mundo sensible.⁸⁵ Es por ello que somos seres racionales, aun perteneciendo al reino sensible, ya que el imperativo categórico es posible en la medida en la que estamos condicionados para señalar la suposición bajo la cual es posible la libertad.⁸⁶

La razón, desde su enfoque hacia los objetos teóricos, no puede concebir la idea de la libertad debido a la imposibilidad de nuestras capacidades para conocer algo sobre la cosa en sí. En el segundo uso, la libertad es el esfuerzo por realizar en el mundo sensible la copia del mundo suprasensible, es decir, del inteligible.⁸⁷ Para infortunio de la teoría del idealismo trascendental las decisiones realmente morales, basadas en la libertad y autonomía del sujeto, son decisiones nouménicas; es decir que no tienen lugar en tiempo y espacio real.⁸⁸ Si esto es así, entonces ¿cómo podemos llevar a cabo una elección completamente ética, si cuando tenemos que elegir es aquí y ahora, y es precisamente en este momento donde parece que se nos olvidan las leyes morales que deben regular nuestros actos? O, más precisamente, ¿cómo podría una decisión del mundo real ser

⁸⁵ *Ibid.*, p. 74.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 73.

⁸⁷ Grave menciona que el uso práctico de la razón, es el más esencial, ya que desde allí satisface en principio a la exigencia de totalidad que reclama la razón especulativa. Y es que, la soberanía de la facultad de la razón práctica, consiste en determinar por medio de lo general de la ley moral, lo particular de la acción humana. El concepto de libertad, aunque debiera mantenerse en el ámbito de lo suprasensible para afirmar el sistema de la moralidad en Kant, sin embargo, se ejerce en la región sensible, en la apreciación estética del arte y de la Naturaleza como este fin. En el *juicio reflexionante*, el sujeto con absoluta libertad logra subsumir lo particular en lo general, ocasionando que el entendimiento consiga perpetrar en el orden natural, mediante su unidad de principios, con la simple excepción de que esto sólo sucede subjetivamente, dentro del sujeto. *Cf. Grave, op. cit.*, p. 59.

⁸⁸ *Cf. Navarro, M, "Introducción", Ideas, Friedrich Schlegel, Valencia, Pre-textos, 2011, p.12.*

influida por un hecho acontecido en el mundo nouménico?, ¿cómo se relacionan ambos mundos?⁸⁹

Como hemos afirmado, el conocimiento en la postura kantiana depende de una constelación de condiciones predispuestas a priori en la razón, el entendimiento se encarga de regular estos conceptos por medio del material que se promueve con las intuiciones sensibles. La *razón práctica* contiene un principio moral que recibe su impulso de la libertad que presenta la voluntad. De esta forma, la razón en su uso teórico regula los conceptos puros del entendimiento al extender una normativa de leyes, mientras que desde el aspecto práctico, la razón dirige a la conducta humana con un compendio de conceptos que son verdaderos para la razón pura. Con esto no tendríamos definido algún criterio para aplicar estos conceptos conforme a las leyes de la razón, es decir, tan sólo tendríamos una estructura de valores estables, que posiblemente serían incoherentes con alguna situación concreta en la experiencia y que son parte del fundamento para este entramado de conceptos. Esto porque los caracteres del a priori son lo universal y lo necesario; sin embargo, nos faltaría la capacidad para señalar que cierto acto es confortable o que algún concepto no está siendo pensado adecuadamente.

De esta forma, no podemos explicar nuestras condiciones necesarias y naturales, con las que nos hacemos del conocimiento, porque es mejor y más factible para el idealismo trascendental asimilar las representaciones y encargarse del conocimiento que se desprende de ellas. “Es posible que el a priori se aplique a la experiencia y, en ciertos casos, que sólo se aplique a ella; pero no deriva de ella.”⁹⁰ La explicación de los fenómenos, tal y como aparecen en las condiciones de *espacio* y *tiempo*, no se refiere a los fundamentos del conocimiento, sino tan sólo a las condiciones en que éste se da.

En sentido figurado, el sistema kantiano se establece como una estructura categórica que se extiende como ramificaciones de un árbol para integrar la explicación de los movimientos del pensamiento y desprender la forma en que se

⁸⁹ *Ídem.*

⁹⁰ Deleuze, Gilles, *La filosofía crítica de Kant*, Madrid, Catedra, 2008, p. 17.

acoplan en conceptos a priori. Así pues, las raíces que sirven como fundamento para este constructo residen en la cosa en sí y la idea de libertad. De ahí que, para los continuadores de Kant resultase necesario revisar estos supuestos como aspectos inconclusos del sistema idealista, puesto que constituyen la base independiente para la experiencia y el conocimiento.

Desde el enfoque de la razón práctica hacia la dimensión de las acciones humanas, Kant tampoco logró explicar racionalmente el fundamento de la regla moral, la cual habría de guiar nuestras acciones. En vez de ello, tan sólo comenta que la razón pura posee el poder para determinar lo particular a través de lo general sin hacer referencia al fundamento de la normativa: “una filosofía práctica donde no nos concierne admitir fundamentos de aquello que sucede, sino leyes de lo que debe suceder, aun cuando nunca suceda...”⁹¹

El principio por el cual se aplica el funcionamiento del uso teórico y práctico de la razón, es decir el noúmeno, no se puede explicar por medio de ninguna capacidad racional del individuo. Esto sucede porque, en el sistema de Kant se asegura que tal concepto corresponde con el fundamento para ambas aplicaciones de la razón. El sistema del idealismo trascendental no posibilita la comprensión de este elemento, puesto que desde la primera dimensión de objetos teóricos, el noúmeno es base para fenómenos y los fenómenos lo son para el conocimiento.

En cuanto al orden de objetos de la acción humana, el hombre es en sí un ser nouménico y cuando actúa es fenoménico, así que las elecciones realmente morales se llevan a cabo en este plano, por lo cual el concepto de naturaleza representa a sus objetos como fenómenos y el de libertad lo hace como cosas en sí, como noúmenos. En el sistema de Kant la única salida posible para unificar el mundo sensible con el inteligible es por medio de un juicio trascendental.

Para que las reglas del conocimiento coincidan con las de la naturaleza, Kant desarrolla en la tercera crítica, la de la facultad de juzgar (*Kritik der Urteilskraft*, 1790); está ubicada en un lugar intermedio entre las antes mencionadas. Esto se

⁹¹ Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Edición Alianza, *op. cit.*, p. 64.

da en virtud de su labor al aplicar los conceptos del entendimiento en la acción de la razón práctica.

Pero de la naturaleza del juicio [...] puede inferirse fácilmente que han de acompañar grandes dificultades a la empresa de encontrarle un *principio característico*, [...] no debe ser sin embargo, derivado de conceptos a priori, pues los conceptos pertenecen al entendimiento y el Juicio tan sólo se ocupa de su aplicación.⁹²

El campo de investigación de esta última es el sentimiento de placer y displacer; por medio de éste dirige la concreción de sus actos, por eso le corresponde el principio a priori de finalidad. Más adelante Kant dice lo siguiente:

Lo extraño y anormal está en que no es un concepto empírico, sino un sentimiento de placer (por lo tanto, ningún concepto), lo que por medio del juicio de gusto, y exactamente como si fuera un predicado enlazado con el conocimiento del objeto, se exige, sin embargo, a cada cual, y debe ser unido a la representación.⁹³

Así, como el entendimiento es una facultad para conocer el ámbito de lo general y la razón, de determinar lo particular a través de lo general, el juicio es el mando que se expande de la razón humana para introducir lo particular en lo general.⁹⁴ Esto significa que en la facultad de juzgar se unificará el entendimiento y la razón, por lo que, si el entendimiento se encarga de fabricar juicios sintéticos a priori y la razón en aplicarlos, entonces al juicio le corresponde adecuar las aplicaciones de la razón a los fines del conocimiento.⁹⁵

El juicio es otra de las facultades superiores de la razón pura, puesto que también posee su principio a priori. Aunque, peculiarmente éste no determina ni realiza objetos, sino que es un principio subjetivo, debido a que su existencia no garantiza en ningún sentido la posibilidad de legislar lo real.⁹⁶ El juicio se encuentra en una posición intermedia entre las otras facultades, porque cuando el sujeto se representa la existencia del objeto desde su uso práctico inmediato de la razón, se percata de que al elegir se ve afectado por el sentimiento del placer y el del

⁹² Kant, Immanuel, *Crítica del Juicio*, México, Porrúa, 1991, p.186. (el subrayado es mío).

⁹³ *Ibíd.*, p.203.

⁹⁴ Grave, *op. cit.*, p. 25.

⁹⁵ Navarro, *La Nostalgia del pensar...*, *op. cit.*, p. 30.

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 28.

displacer. Por lo tanto, este principio formulará su propia realidad en la cual el juicio resulte por completo válido:

Así, el juicio trascendental, que encerraba las condiciones para subsumir bajo categorías, no era por sí nomotética, sino que sólo indicaba las condiciones de la intuición sensible, bajo las cuales a un concepto dado, como ley del entendimiento, le puede ser dada realidad (aplicación), [...] Pero el juicio reflexionante debe subsumir bajo una ley que no está aún dada, y que es, pues, en realidad, sólo un principio de la reflexión sobre objetos, para la cual carecemos .por completo, objetivamente, de una ley o de un concepto del objeto que fuera suficiente como principio de los casos que se presentan.⁹⁷

Si la facultad de juzgar posee como dado lo universal, entonces adquiere una función determinante, por lo que habrá que buscar al aspecto particular para que lo subsuma. Pero si lo que aparece ante ella es una nueva cuenta particular, dicha facultad será reflexionante y, por ello, tendrá que buscar el universal, dentro de su mismo principio. Así, pues, como no logra encontrar el referente por ningún lado, tiene que considerar a la naturaleza como si un entendimiento ajeno al nuestro la hubiese conformado para este mismo juicio.⁹⁸

Esta facultad está asociada a una convicción subjetiva a priori de que la naturaleza en su presencia empírica, no queda determinada por completo por el entendimiento. Por lo tanto, la naturaleza no sólo se presenta como un conjunto de fenómenos sometidos de manera determinada a ciertas leyes, sino además como lo particular subordinado a lo universal general. La visión inmediata de la naturaleza no se define voluntariamente por nuestro entendimiento, sino que en un primer momento los fenómenos se presentan ante nuestra percepción como diversidad y contingencia.⁹⁹

La presentación variable de la naturaleza requiere que el juicio la considere como necesaria, por esto el sujeto cuenta con la facultad del juzgar reflexionante, que le permite encontrar lo general, aunque sea subjetivamente. La legalidad de la razón sobre la naturaleza sólo se da a causa de dicha variabilidad en que esta última se muestra a primera vista. Como decíamos, esta facultad requiere de un principio bajo el cual unifique la presencia particular y contingente de la naturaleza;

⁹⁷ Kant, *Crítica del Juicio*, op. cit., p. 330.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 345.

⁹⁹ Cf. Grave, op. cit., p.29.

pero no puede tomarlo ni de la experiencia, ni del entendimiento, así que sólo le resta crearse a sí misma lo que sería su propio principio. Es por ello que dice Kant que en el entendimiento las leyes generales de lo que considera dentro de lo real se fundan en tanto que la razón las concibe como conceptos generales.

Nuestro entendimiento tiene, en efecto, la propiedad de que en su conocimiento, [...] de la causa de un producto, debe pasar de lo analítico-universal (de conceptos) a lo particular (la intención empírica dada), en el cual, pues, respecto a la diversidad de lo particular, no determina nada, sino que debe esperar esa determinación, para el juicio de la subsunción de la intuición empírica (cuando el objeto es un producto natural) bajo el concepto.¹⁰⁰

El juicio reflexionante tiene la facultad de considerar las leyes empíricas y contingentes de lo particular diverso, como si un entendimiento las hubiese dado para los fines de esta misma facultad. Así posibilita un sistema de la experiencia, de acuerdo a las leyes especiales de la naturaleza. El único objetivo para crear este principio es con fines reflexivos,¹⁰¹ por lo que, no ha de comprender el comportamiento real en sí de la naturaleza. Luego, la validez de este principio no va más allá del sujeto, ya que sólo le posibilita a éste organizar su experiencia en un todo. Además, en la facultad del juicio incurre una posible unidad reflexiva entre el entendimiento y la razón. En la medida en que, si se entiende a la naturaleza de esta manera, resulta lo que exigía la segunda crítica, que es la realización en la naturaleza de los fines de la razón. Escribe Kant:

el juicio proporciona el concepto intermediario entre los conceptos de naturaleza y el de la libertad, que hace posible el tránsito de la razón pura teórica a la razón pura práctica, de la conformidad con leyes, según la primera, al fin último, según la segunda, y proporciona ese concepto en el concepto de una *finalidad* de la naturaleza, pues por ella es conocida la posibilidad del fin final, que sólo en la naturaleza, y en conformidad con sus leyes, puede llegar a ser real.¹⁰²

Es así que la finalidad de la naturaleza, desde la óptica de la tercera crítica, es la representación de sus formas particulares como adecuadas a los propósitos del juicio reflexionante. Por lo que el principio a priori de la finalidad no está asignado

¹⁰⁰ Kant, *Crítica del Juicio*, op. cit., p. 345.

¹⁰¹ De este modo tenemos, que el principio *a priori* del entendimiento es la legalidad en la cual se realiza el conocimiento; el del juicio es la finalidad, que se expresa en el juicio reflexionante y, por último, el de la razón es la finalidad que simultáneamente es una ley. Cf. Grave, op. cit., p.28.

¹⁰² Kant, *Crítica del Juicio*, op. cit., p. 206.

en el objeto, sino que recae por completo en el sujeto, de hecho es así como éste fundamenta una realidad, de acuerdo con sus propósitos.

En síntesis, el principio del juicio identifica que la naturaleza en su diversa especificación, que es aquello que para el entendimiento correspondería con la cosa en sí se comporta de acuerdo a las condiciones subjetivas que otorga el juicio reflexionante. En este sentido, en el pensamiento de Kant sólo es posible cerrar el sistema de la filosofía trascendental si se entiende por naturaleza a algo apto para que la razón de alguna forma extienda sus planes y los realice conforme a sus fines.¹⁰³

Todo esto es posible debido a que el juicio que ejerce su acto en esta diversidad de lo natural (el reflexionante) contiene el motivo para considerar la unidad de lo diverso por medio de alguna expresión de la razón pura. Este juicio es la finalidad de la naturaleza, pero en sentido subjetivo. Así que, tanto el verdadero sentido en la diversidad de la Naturaleza como la comprensión de la cosa en sí son aspectos que no se pueden descubrir en la facultad de juzgar de la que hablamos, porque ésta coloca subjetivamente a este fin tan sólo con fines reflexivos.

La facultad de juzgar reflexionante es una presuposición trascendental subjetivamente necesaria,¹⁰⁴ porque en esta modalidad el juicio ha de buscar lo general en lo múltiple diverso. Es por ello que no supone a la naturaleza como heterogénea, sino que la encuentra apta para una experiencia empírico sistemática de la unidad. Esto significa que no se localiza en ninguna forma exterior, sino que se colocada racionalmente por el sujeto, como el principio que le permitirá sistematizar a la experiencia.¹⁰⁵ Por lo visto esta facultad recupera de la experiencia con la naturaleza aquello que la facultad del entendimiento apartó de su vista, que es lo indeterminado en la variedad de leyes empíricas, lo inexperimentable, el no-conocimiento.¹⁰⁶ Así que la única forma en que la cosa en sí se vuelve objetiva para nosotros es mediante un principio trascendental de la

¹⁰³ Cf. Navarro, *La Nostalgia del pensar... op. cit.*, p. 38.

¹⁰⁴ Cf. Grave, *op. cit.*, p. 31.

¹⁰⁵ *Ídem.*

¹⁰⁶ "Esa contingencia se encuentra muy naturalmente en lo particular que el Inicio debe traer bajo lo universal de los conceptos del entendimiento..." Kant, *Crítica del Juicio, op. cit.*, p. 344.

facultad de juzgar. Este principio, en tanto posibilidad subjetiva, le ha servido a Kant para representar la condición universal a priori a través de la cual las cosas se convierten en objetos para nuestro conocimiento en general.

Como principio universal del juicio reflexionante para el todo de la naturaleza puede pensarse una [...] unión de las leyes mecánicas con las teleológicas en las producciones de la naturaleza, [...]no obstante, como el fundamento de esa posibilidad de unión está en algo que no es ni lo uno ni lo otro, sino el *sustrato suprasensible de la naturaleza*, del cual nada conocemos, no deben, [...] ambos modos de representación [...]ser fundidos juntos, sino que no podemos juzgarlos más que por el enlace de las causas finales, fundado en un entendimiento superior, con lo cual, pues, nada es sustraído al modo de explicación teleológico.¹⁰⁷

El entendimiento posee el principio a priori para ubicar cierto orden en la naturaleza, pero tan sólo para adjudicar unidades de principios a la facultad de la razón.¹⁰⁸ En la facultad de juzgar este caos de lo natural, que aparece como variable y contingente, no es una ley ni un principio, mediante la cual el sujeto determine la naturaleza, sino que es una ley que el sujeto se da a sí mismo. Aunque lo bello es el símbolo de la reconciliación de la razón con el todo, en esta segunda etapa del pensamiento crítico de Kant, la razón pura se encuentra más libre que en ningún otro momento. En efecto, esta agilización no depende de ninguna ley, esto significa que el sujeto no determina ninguna normativa sobre dichos fenómenos indeterminados, por lo que la razón es mucho más libre que cualquier otro funcionamiento de su facultad.

El sujeto no se interna en las regiones del conocimiento ni del proceso que lleva a cabo el entendimiento con la participación de las intuiciones para darle un significado verdadero a las múltiples apariciones de la Naturaleza. Todo este proceso es realizado mediante una idea, pues de esta forma el sujeto también introducirá la unidad y una conexión sistemática, aunque no haya nada de esto. Lo cual es posible porque la finalidad de esta subsunción no procede de la razón práctica, sino del mismo juicio reflexionante.

Este juicio se puede valorar como un producto de la libertad, porque tiene su fin en sí mismo, supone la unidad de la naturaleza en sí, no obstante, dice

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 350

¹⁰⁸ Cf. Navarro, *La Nostalgia del pensar...*, op. cit., p. 38.

Grave, es *heautónimo*,¹⁰⁹ lo que significa que éste es válido únicamente para la reflexión. Por lo tanto, el juicio reflexionante no soluciona el conflicto entre la relación de naturaleza y libertad, ya que sólo satisface subjetivamente al sistema del conocimiento humano.

El hombre se considera libre en tanto que puede comprender que la naturaleza está realizada conforme a fines reflexivos para su propia contemplación. Con esta salida no repara nada acerca de la cosa en sí ni del misterio que subyace bajo la síntesis de experiencias reales. Lo único que comunica es que el ámbito de la libertad se pueda realizar en el ámbito del arte, en el reino del como sí.

Como pudimos averiguar, el proyecto kantiano presenta serios problemas para fundamentar sus propios principios, pues, aunque nos acerca a la posibilidad de un conocimiento mediante los principios que rigen el sistema del saber humano, no esclarece la forma en que se da la constitución de las bases sobre las cuales queda depositado el saber a priori y verdadero del mundo. Pero sobre todo porque los elementos que aporta se vuelven problemáticos dentro de su mismo desarrollo conceptual. En síntesis, esto se debe a que, no niega la existencia de algún contenido real para las representaciones, por lo cual los principios del idealismo trascendental los llamados supuestos a priori no alcanzan a proveer al mismo sujeto del fundamento para su pensar racional. De esta forma, el tribunal de la razón ha extendido las condiciones en que el pensamiento se puede desarrollar, pero no explica las circunstancias a través de las cuales todo *ser* es posible para el propio pensar.

¹⁰⁹ Cf. Grave, *op. cit.*, pp. 32-33.

Capítulo 2 Yo tético

-Descubierto estaba el secreto-espíritus celestiales levantaron la antiquísima piedra de la tumba oscura.

Novalis

2.1) Un idealismo solipsista

Kant dejó inconcluso el proyecto que concierne a la fundamentación de la razón humana sin afectar al mismo programa con el que emprendió su planteamiento. En el prólogo de la *Crítica de la razón pura* él mismo comunica que su obra consiste en el método de un sistema a desarrollar, pero no, en el sistema mismo.¹¹⁰ Esta es una de las razones por las que a finales del siglo XIX Fichte, Schelling y Hegel entendieron que el idealismo trascendental consistía en una propedéutica para la búsqueda del auténtico sistema de la filosofía.¹¹¹

El idealismo trascendental fue entendido como una propedéutica inaugurada por Kant, puesto que fue considerada el único punto de vista válido para toda filosofía que pudiera desarrollarse. Sin embargo, este matiz no la excluyó de ser blanco de fuertes críticas que cuestionaban su validez. Como fue el caso de Jacobi, quien arremetió con una de las más famosas posturas contra el sistema kantiano.¹¹² El argumento de Jacobi consiste en equiparar a los idealistas trascendentales con los realistas, para señalar que no presentan diferencia alguna. Ambos partidos admiten la existencia de objetos trascendentales, cosas externas que afectan a nuestra sensibilidad, y la única discrepancia entre ambas posturas es que mientras los primeros confirman que hay objetos reales objetivos, los segundos no niegan ni afirman nada, tan sólo reconocen que no se les puede conocer.¹¹³ Así lo expresa Kant en la *Crítica de la razón pura*:

Aunque aprendemos muchas leyes por la experiencia, tales leyes constituyen sólo determinaciones especiales de otras leyes todavía más elevadas, las supremas de las cuales (a las que están sometidas las demás) proceden a priori del mismo entendimiento, no de la experiencia. Al contrario, confieren su irregularidad a los

¹¹⁰ Cf. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, op. cit., p. 22.

¹¹¹ Cf. Solé, "El idealismo trascendental kantiano...", op. cit., p. 11.

¹¹² Aunque ésta apareció conforme la publicación de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, su acusación se extendió hasta la segunda edición de la misma obra (*ídem*).

¹¹³ Cf. Jacobi, op. cit., p. 101.

fenómenos, debiendo hacer posible así a la experiencia. En entendimiento no es meramente una facultad destinada a establecer leyes confrontando fenómenos, sino que el mismo es la legislación para la naturaleza.¹¹⁴

Con esto afirma la existencia de objetos exteriores que posibilitan la experiencia, pero las leyes por las que conocemos algo sobre ellos son aquellas que precisamente les confiere el entendimiento. Es así como este pensador traiciona al espíritu de su propia filosofía, ya que anteriormente había recalcado que las categorías no pueden aplicarse a objetos que ni siquiera se representan. Por lo tanto, confirma que la cosa en sí posibilita la percepción del objeto y lo hace a través de nuestros sentidos.

A decir verdad, el idealismo trascendental puede flaquear por sus propios fundamentos, los cuales se oponen entre sí. En otras palabras, es imposible que el intelecto permanezca en este supuesto para explicar cómo ocurre el fundamento del sistema que extiende el idealismo trascendental. De acuerdo con el estudio de Jacobi la cosa en sí, no es más que: “...*la convicción de la validez objetiva de nuestra percepción de objetos fuera de nosotros, como cosas en sí y no como fenómenos meramente subjetivos...*”¹¹⁵ Es decir que su concepción depende de nuestra facultad con la que nos percatamos de cierta forma de los objetos exteriores.

La intención del noúmeno en tanto fundamento de la sensibilidad es otorgar referencias esenciales u objetivaciones reales para el fenómeno. Sin embargo, éstas interfieren con el giro copernicano y, sobre todo con la aspiración esencial de su pensamiento, que era la de precisar que todo el mundo exterior es precisamente tal y como subjetivamente lo determina nuestro entendimiento. Jacobi considera que este sistema filosófico, cuya misión es fundamentar un esquema verdadero del conocimiento humano, reside en un solipsismo,¹¹⁶ pues

¹¹⁴ Cf. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, op. cit., p. 137.

¹¹⁵ Cf. Jacobi, op. cit., p.103.

¹¹⁶ Solipsismo: El idealismo subjetivo gnoseológico, que reduce todos los objetos, como objetos del conocimiento, a contenidos de conciencia, y el idealismo metafísico que niega la existencia o, mejor dicho, la subsistencia, del mundo externo, conducen al solipsismo. Éste puede definirse como la erradicación del subjetivismo como la teoría a la vez gnoseológica y metafísica según la cual la conciencia a la que se reduce todo lo existente es la conciencia propia, mí “yo sólo” “solus

caracteriza la realidad como un constructo del mismo entendimiento. Pero si no fuese así, es decir, si no erigiera algún grado de comprensión del mundo sobre las facultades mismas del entendimiento, tendría que afirmar algo de la realidad exterior, tal y como es en sí.

Así que, para no venderse al bando contrario, el de los realistas, tendría que suponer un idealismo dogmático anti trascendental, sin embargo, con este tipo de idealismo negaría la cosa en sí y, por ende, no se estaría remitiendo a algo externo. De cualquier forma, el idealismo tal y como lo configuró Kant es imposible de realizarse al utilizar de base la cosa en sí. Ante esta circunstancia Jacobi sostiene que dicha noción no se refiere a algo que acontezca en la realidad, sino que es un concepto que parte del mismo pensamiento. Por último, remata expresando que los idealistas trascendentales deberían de abandonar sus principios, si no quieren caer en contradicción consigo mismos.¹¹⁷ La réplica que Fichte antepone a estas acusaciones contra la reflexión kantiana consiste en adjudicarle una falta de comprensión sobre el tema.

De modo que dicha crítica es el efecto de una ignorancia de la idea de totalidad del proyecto del idealismo trascendental. Jacobi confundió ser con pensar,¹¹⁸ así que consideró la cosa en sí y adjudicó a Kant haber aceptado una afección de la sensibilidad. Sin embargo, tan sólo lo enunció como objeto trascendental. Jacobi creía que la cosa en sí era el fundamento para la sensibilidad, porque mediante este concepto Kant justificó el aparato sensible con el que percibimos a los objetos en la experiencia.

El punto que inquieta a Jacobi es que la cosa en sí se refiere al fundamento no sensible, pero que a la vez sea sensible, dado que su existencia influye a nuestra sensibilidad, sin saber cómo ocurre tal contacto. Por consiguiente, es inevitable señalar de dogmática a la doctrina de Kant y, peor aún, se puede extender tal cualidad hasta destrozar su idealismo trascendental. Si la cosa en sí

ipse". José, Ferrater, Mora, *Diccionario de Filosofía*, Tomo II, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975, pp. 704-705.

¹¹⁷ Jacobi, *op. cit.*, p. 105.

¹¹⁸ Fichte, G. J., *Primera y segunda introducción a Doctrina de la Ciencia*, Madrid, Técnos, 2003, p.69.

deriva de una impresión, entonces la noción de sensación se estaría tergiversando, afectando el alma del idealismo trascendental.

Para Fichte, el kantismo de los kantianos constituye un dogmatismo, puesto que con esta postura se afirma la prevalencia de cosas en sí que respaldan a la organización de la experiencia, esto sucede principalmente porque producen las impresiones. No obstante, Kant en ningún momento afirma que la sensación pueda llegar a percatarse de esta forma de subsistencia de la sensación, pero tampoco supone que el contenido de las representaciones es producto de la inteligencia del sujeto.¹¹⁹

En su pensamiento, las categorías tan sólo se aplican en aquello que para nosotros es fenómeno, por lo que solamente son válidas para el ámbito fenoménico de la representación. En suma, la cosa en sí no posee un fenómeno al cual pueda remitirse. Por otro lado, para Fichte el noúmeno es algo que en conformidad con las leyes del pensar se sobreañade "...al fenómeno por nosotros mediante nuestro pensamiento, y que según estas leyes debe ser añadido por nuestro pensamiento [...]"¹²⁰

La cosa en sí, en tanto efecto de nuestra actividad intelectual, es el producto de un pensamiento necesario y no de un pensar libre, por lo que, en el ámbito de la estética trascendental, el aspecto empírico sólo lo puedo concebir desde mi vida, en donde soy (yo) lo propiamente experimentable. La cosa en sí no puede referirse a algo exterior, sino que los objetos, en su condición de ser externos e independientes de nuestro entendimiento, despliegan el ámbito de ser en sí mismos.

Desde esta dimensión, mi actividad no se visualiza en un ámbito libre sino en uno necesario; razón por la cual Jacobi se confundió al negar el aspecto trascendental del idealismo de Kant. Él creía que el noúmeno procedía de nuestro pensar de la vida, de manera libre y esporádica, pero nada de ello, puesto que es un concepto que se desprende del pensamiento de manera necesaria, ya que para el entendimiento los objetos irremediabilmente se tienen que percibir así.

¹¹⁹ *Ídem.*

¹²⁰ *Ibíd.*, p. 69.

Así mismo, Jacobi creía que la cosa en sí era el fundamento de nuestra representación del mundo externo que se da por medio de la sensación. Pero dice Fichte que en realidad la sensación que nos caracteriza posibilita la existencia del fundamento de la cosa en sí. Es decir, que ésta no respalda nuestra sensación de los fenómenos, sino que sucede a la inversa, la percepción del mundo externo desprende necesariamente el concepto de la cosa en sí “¿Para qué quieren seguir todavía utilizándolo esos interpretes? Este pensamiento de una cosa en sí tiene su fundamento en la sensación, y pretenden ellos fundar a su vez la sensación en el pensamiento de una cosa en sí.”¹²¹

Metafóricamente hablando, Fichte señala que al conocer los objetos y entrar en una percepción con ellos desplegamos en ellos mismos por influencia de nuestra facultad de representación una especie de respaldo, que sirve para soportar, en tanto representación perceptible la noción de la cosa en sí. Entonces, dicho concepto no depende del objeto mismo, sino de nuestra percepción. En los pasajes que Jacobi utiliza para indicar una presencia de dogmatismo en Kant, Fichte expresa lo contrario:

A pesar “que el objeto nos es dado”, “que es posible gracias a que el objeto afecta el alma de cierta manera”, “que hay una facultad de llegar a tener representaciones por el modo como venimos afectados por los objetos, la cual se llama sensibilidad [...]”¹²²

Tal pareciera que estas oraciones aportan veracidad al argumento de Jacobi, sin embargo, a Fichte le parece que también pueden manipularse para negar que Kant proponga algún tipo de contacto entre nuestros límites sensoriales y algún supuesto objeto trascendental. No obstante, Jacobi prefiere sacrificar a este tipo de indicios de algún tipo de afección para reforzar una actitud muy parecida a la de los realistas trascendentales, ya que ellos hablan de objetos cuyas realidades dependen de un elemento externo a la misma representación.¹²³

En síntesis, para Fichte la cosa en sí apunta al efecto de pensar los objetos mediante nuestra estructura intelectual gnoseológica, que es la única de la que

¹²¹ *Ídem.*

¹²² *Ibíd.*, p. 74.

¹²³ *Ibíd.*, p. 75.

estamos provistos para ejercer nuestros pensamientos.¹²⁴ Así que, si el nómeno tan sólo existe para nosotros y no para el mundo real, entonces éste no es lo que se muestra en la fórmula: “=X”, puesto que así lo estaríamos concibiendo.

El nómeno permite el sustento inteligible de los objetos del mundo bajo la forma “=X” lo cual significa que permite asimilarlos así en donde X es cualquier cosa. Para Fichte, la cosa en sí es un pensamiento con el que es afectado el entendimiento, porque es agregado al fenómeno mediante éste.¹²⁵ Entonces, tanto el objeto como algo que tan sólo es pensado de éste, de igual manera afecta al entendimiento. Así que Yo en tanto sujeto pensante, estoy provisto de una chispa de lógica, de ahí que el objeto me afecta, pero no solamente en cuanto está presente ante mí, sino también en tanto sólo es pensado.

La cosa en sí es un pensamiento y de cierta forma afecta mi entendimiento, por eso resulta involuntario asimilarla como existente, aunque en verdad no lo sea. Además, Fichte explica que la capacidad para recibir representaciones también es un pensamiento. Yo estoy susceptible de ser afectado en general. De este modo, puedo atribuirme receptividad y sensibilidad, ya que, el objeto en cuanto está dispuesto, también viene a ser pensado. En suma, nuestro conocimiento se origina a partir de una afección, que no inmiscuye el efecto sensible que según involucra. Por el contrario, para Fichte el saber posible se realiza mediante una relación lógica, por lo tanto, no cuenta con el objeto o cosa en sí.¹²⁶

¹²⁴ *Ibíd.*, p. 70.

¹²⁵ *Ibíd.*, p. 76.

¹²⁶ K. Sánchez dice que la representación fichteana “...no consiste en una correspondencia real entre sujeto y objeto sino en una relación lógica entre ellos.” Sánchez Félix, Karla, *Del idealismo al romanticismo. Una mirada al pensamiento filosófico de Herdenberg*, Tesis (Licenciada en lengua y literatura modernas). México, UNAM, Facultad de Filosofía y letras. 2010, p.15.

2.2) Descubrimiento del Principio

Cómo puede el pensamiento separar lo que Dios ha unido
Novalis

Fichte es considerado continuador del proyecto kantiano debido a la confusión respecto de la publicación de lo que parecía la cuarta crítica.¹²⁷ Kant mismo desmintió este suceso¹²⁸ y con ello, favoreció al reconocimiento de su verdadero autor. El autor de *Ensayo de una crítica de toda revelación* se autodenominó renovador del idealismo trascendental, pues proponía certificar a la filosofía como ciencia a fin de erigir al sistema del saber humano.

De acuerdo con lo que se ha dicho, Fichte y Kant coinciden en que el conocimiento no inicia desde una afección que provenga de un objeto o cosa en sí, sino que se origina de la misma configuración que posee nuestro pensamiento. Así pues, la forma en que se da el conocimiento y todo lo referente a sus fuentes ser puede encontrar, a pesar de las críticas en el proyecto del idealismo trascendental. La misma postura se argumenta en la *Doctrina de la ciencia* de Fichte. La respuesta de Fichte hacia la crítica de Jacobi consiste en una fundamentación conscientemente del conocimiento en el aspecto literal de la expresión. El problema de la cosa en sí se resuelve a través de la modificación, que Fichte ejerce en el concepto de hecho de consciencia de Reinhold, un profesor de la universidad de Jena que también pretendía poner fin al debate kantiano. Reinhold introdujo al debate filosófico la noción de principio.¹²⁹ Este pensador consideraba irreversibles las conclusiones de las críticas kantianas, por

¹²⁷ Fichte era de escasos recursos, pudo sustentar sus estudios con ayuda del barón de Miltitz, pero después tuvo como tutor a Erasmus von Hardemberg, padre del mismo Novalis. En 1790 se entusiasma con las obras de Kant. Un año después coincide con Kant en 1791 en Königsberg donde lo busca para presentarle una obra y conseguir algunos fondos. Posteriormente en 1792 publica anónimamente su primera obra, *Ensayo de una crítica a toda revelación* en la que expone algunas cuestiones en sentido religioso y presenta una religión que depende de la moral, pero al hacer uso perfectamente adecuado del universo discursivo de Kant los simpatizantes de éste la consideran como la cuarta crítica. (Cf. Fichte, J. G., *Ética o El sistema de la Doctrina de las Costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, Akal, Madrid, 2005, p. 6).

¹²⁸ Serrano. Vicente. "Introducción", en J. G. Fichte. *Ensayo de una crítica de toda revelación*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, p. 18.

¹²⁹ *Ibíd.*, p.19

lo que la única posible solución a las controversias que heredó el idealismo trascendental de la cosa en sí y el problema de la relación entre naturaleza y libertad recaía sobre un principio que ya se encontraba dentro del mismo sistema.¹³⁰

De esta forma, la posición de Jacobi en el contexto de su crítica pierde vigencia, ya que, el idealismo kantiano sí cuenta con fundamentos, aunque éstos no se encuentran ordenados sistemáticamente. La obra del filósofo de Königsberg carece de una deducción genética y completa de los elementos por medio de los cuales se origina el conocimiento. Es por ello que, los libros de Kant no se titularon tratados, antes bien opta por el análisis en sus críticas.¹³¹

Ahora bien, la clave consistía en localizar aquel momento en que tanto sujeto como objeto aparecen íntimamente fundidos. Este instante abre su espacio en la facultad de representación, ya que en ésta el sujeto es consciente que de alguna forma se vincula con el mundo externo. Este momento se encuentra cobijado por la unidad de apercepción, puesto que el sujeto se percata de estar tratando con algo que no es obra suya, y que se concibe como unidad consciente de apercepción porque es el fundamento que otorga legitimidad a los fenómenos en una experiencia.

En ella se relacionan sujeto, objeto y consciencia. Por lo tanto, todo lo que la sensibilidad contiene como objeto de conocimiento sólo es posible en la subjetividad consciente del mismo sujeto. Para la configuración de este dispositivo, es indispensable el vínculo entre los elementos contradictorios del sujeto y el objeto, a esto fue lo que Reinhold bautizó como hecho de conciencia.¹³² Reinhold creía que bajo este concepto eran absorbidas las regiones escindidas de naturaleza y libertad. Pero encima de todo ello, este hecho de conciencia no era un estrato ignorado por Kant, aunque tampoco la afirmó al pie de la letra, como aseguró Reinhold y Fichte. En la doctrina del idealismo trascendental la unidad de

¹³⁰ *Ibid.*, p. 25.

¹³¹ Cf. De Rosales, Rivera, Jacinto, "Los tres primeros actos del Yo: La intuición intelectual, el concepto del Yo y la dualidad facultad No-yo". *Éndoxa: Series filosóficas*, Madrid, Núm. 30, 2012, pp. 49-76.

¹³² *Ibid.*, pp. 28-29.

apercepción está relacionada con el concepto de realidad, pero la realidad tal y como la entendió Kant se refiere a un correlato necesario de la subjetividad en todo momento del proceso del conocimiento. En este sentido, no es la realidad en sí, sino aquella con que dotamos a los objetos para conocerlos mediante un significado,¹³³ aunque también se considera como aquello que está en interdependencia con las condiciones materiales de la experiencia.¹³⁴ Con esto se refiere al punto esencial de la unidad sintética del conocimiento, porque posibilita la unión entre los juicios sintéticos en tanto que permite la concatenación del conocimiento a través de la aplicación de las categorías.

De este modo, la apercepción es lo que preside idénticamente ante toda experiencia y representa al yo pienso en todas y cada una de sus presentaciones. La unidad sintética de apercepción posibilita la visión de un mundo con sentido, puesto que hace posible que el intelecto humano perciba los objetos como algo determinado. La participación de la apercepción es tan importante que, si no permaneciera la subjetividad idéntica ante la multiplicidad de representaciones, entonces la experiencia no se incorporaría en un mundo, ni en un conjunto ordenado de fenómenos, así mismo el conocimiento no formaría un sistema.

Así que, si estos elementos no fueran mi experiencia o mi conocimiento, no habría unidad entre la pluralidad de experiencias y, por ende, ningún tipo de percepción de lo "real".¹³⁵ No obstante, la apercepción condiciona y posibilita toda síntesis, por eso ella misma no es síntesis, es decir, que la fuente de toda determinación no puede ser algo determinado, sino todo lo contrario. En la *Crítica de la razón pura* este proceso permanece en la rotunda ignorancia, ya que Kant no indica qué es lo que subyace bajo la fuente inagotable de los juicios sintéticos.

En esta situación el entendimiento agente es un acto individual, así que no se considera como una participación singular que se encuentre alineada con un pensar abstracto, es decir, que no tiene ningún referente para equiparar su acción.

¹³³ "Darse un objeto no significa otra cosa (si queremos decir con ello la presentación inmediata de tal objeto en la intuición, y no un darse que sólo sea, a su vez, mediato) que requerir su representación a la experiencia, sea real o posible." Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p.179.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 222.

¹³⁵ *Ídem.*

Pero aquello que puede considerarse como un objeto tiene que verse a contraluz de este pensar abstracto, el cual debe equipararse con las condiciones en que se da nuestra facultad de percepción.

Al igual que para el caso de la libertad y la cosa en sí, Kant evitó ofrecer una explicación de aquello que reside en la apercepción trascendental, por lo que impide saber cómo es en verdad el mundo. En suma, el autor de las críticas tan sólo nos acerca al problema, pero no nos dice qué es lo que sucede tras el telón que él mismo coloca de fondo.¹³⁶ Finalmente, para Kant el *mundo es como es, porque yo soy como soy*.¹³⁷ De acuerdo con las directrices que él estableció, la unidad de apercepción se refiere a un objeto incondicionado, que no se puede dar en ninguna experiencia singular.

Entonces, ¿de qué forma una idea trascendental, como lo es la unidad de apercepción, que sería el fracaso de sí misma, al no poder determinar a la razón posibilita una cualidad esencial de ésta, determinando su naturaleza y definiendo en qué consiste su actividad? O lo que es mejor, ¿por qué esconde Kant la naturaleza de la actividad de la razón pura bajo la indeterminabilidad de la unidad de apercepción trascendental, a sabiendas de que, al pretender conocerla, no es posible retenerla en el entendimiento? Las respuestas a estas preguntas, le parecieron sustanciosas tanto a Fichte como a Reinhold y ofrecieron su propia explicación de lo que acontece bajo esta situación de la cual emanan todos los conocimientos. De acuerdo con la interpretación de Navarro, la conclusión de la primera crítica reside en que la experiencia y el conocimiento son el resultado de una continua actividad sintética, cuya última condición de posibilidad es un Yo

¹³⁶ La unidad trascendental, que se expresa en la apercepción trascendental y que fundamenta y posibilita a toda unidad del conocimiento, se puede expresar mediante el enlace: “Yo soy yo”. Por esta razón, Navarro menciona que para Kant toda síntesis derivada de esta autoposición del entendimiento se tiene que referir a esta posición del Yo idéntico. Cf. Navarro, Alejandro, Martín, *La Nostalgia del pensar. Novalis y los orígenes del Romanticismo Alemán*. Madrid, Thémata, Plaza y Valdéz, 2010, p. 30.

¹³⁷ *Ibíd.*, p. 33.

idéntico.¹³⁸ En la segunda edición de *Ensayo a una crítica a toda revelación* Fichte identifica al Yo como la causa de la forma originaria de la facultad de desear.¹³⁹ También dice que esta causa provoca una facultad originaria que se hace manifiesta en la conciencia.¹⁴⁰ La facultad para desear devela aquello que la ocasiona, a través de esto que se presenta ante la conciencia, por lo que Fichte asegura que es posible determinar la causa para esta facultad de desear.

Si el material de una representación no ha de ser producido por la espontaneidad absoluta, entonces sólo puede ser dado a la receptividad, y esto sólo en la sensación; pues incluso las formas dadas a priori de la intuición y de los conceptos, en la medida que deben constituir el material de una representación, tienen que ser dadas a la sensibilidad, en este caso, a la interna.¹⁴¹

La solución que despliega Fichte, de acuerdo con el marco del descubrimiento de Reinhold, es erigir una ciencia sobre este mismo principio. El objeto de la filosofía consiste en abordar sustanciosamente este hecho de conciencia, que es el punto de fusión del objeto con el sujeto en la conciencia, ya que se considera una forma originaria de la facultad de desear que se manifiesta en la misma conciencia. Este principio debe tener un sesgo práctico, pues corresponde con la forma en que deseamos las cosas, en tanto que somos seres racionales. El principio que fundamenta el acto del deseo no puede ser un hecho, pues un acto no puede soportarse por algo fijo, ni por un principio, ni fórmula alguna, en vistas de que aquello que lo expresa no puede ser algo fijo, sino una volición.

Algo semejante sucede en el caso de la apercepción, puesto que, al preceder a toda determinación, no puede consistir en algo determinado. El principio de Fichte también se expande en una edificación definitiva, mientras que el hecho de conciencia de Reinhold no puede referirse a una actividad natural realizada por el Yo, sino que se refiere a algo concluido y terminado, por lo que todo lo que remite al término hecho (Tatsache) sería una determinación concreta de algún principio. Un hecho es algo concreto, que sucede de cierta forma en toda

¹³⁸ *Ídem.*

¹³⁹ Cf. Serrano, "Introducción..." *op. cit.*, p. 175.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, p. 176.

¹⁴¹ Fichte, Johan, Gottlieb, *Ensayo de toda Crítica de la Revelación*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 175-176.

realidad posible, así que no asegura la gestación de un acto en sí mismo libre. Por el contrario, al remitir a principios pre estipulados, sería la puerta de acceso a una especie de idealismo dogmático.

El principio de la libertad tiene que ser un no-hecho, esto es un elemento activo que no se pueda estabilizar. Esto condujo a Fichte hacia la formulación de una ley eterna que nos redirecciona hacia una forma originaria de nuestro acto de pensamiento designado por el término Yo. Por lo tanto, el hecho de conciencia del que habló Reinhold se deriva de una instancia anterior, cuya forma es según Fichte *Tathandlung*, algo así como actividad originaria que subyace bajo todo acto de pensamiento.¹⁴²

Kant analizó la razón en sus diversos usos para recalcar que hay principios a priori en toda circunstancia del pensamiento y del actuar humano, sin embargo no expresó la manera en que es posible el fundamento para todo saber posible. Con los argumentos de la obra kantiana no se podía saber absolutamente nada del fundamento del conocimiento a excepción de la postura contradictoria de la cosa en sí. Por este motivo Fichte profundizará mediante un análisis, en el ámbito donde se abre la realidad de una forma limpia y ordenada para nuestro entendimiento.

Así que, para tal empresa, crea mediante el enfoque del Yo un espacio en el cual describe adecuadamente el fundamento del proceso del conocimiento. De esta forma evitaría la formación de la noción de cosas en sí como fundamento de lo real posible. El método empleado por Kant en su proyecto del idealismo trascendental sería inductivo, porque introduce conceptos puros en la formación del conocimiento mediante el análisis dividido de las diversas funciones de la razón. Ahora Fichte expone un procedimiento distinto, ya que profundiza con un

¹⁴² Tathandlung: palabra alemana, que se ha designado con la palabra griega: génesis, a menudo mejor comprendida que la palabra alemana. El sentido técnico que esta palabra tiene en el sistema de Fichte no es, en realidad, complicado: significa origen y principio: una actividad original de la conciencia, en tanto que ella es principio de algo. Fichte distingue Handlung (acción) de Tat y Thatsache (hecho), aunque los hace convergir en Tathandlung que tiene el sentido de “acto originario”, de “autoposición del saber”, de “acción productiva”, donde la acción de producir (Handlung) y el ser resultante (Thatsache) están originariamente unidos. (Cf. Juan Cruz Cruz, “La doctrina de la ciencia”, en Johann, G. Fichte, *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia de 1794*, traducción Juan Cruz Cruz, Pamplona, Universidad Navarra, 2005, p. 41.

análisis en el ámbito que posibilita la ordenación de la realidad mediante el enfoque del Yo en su intuición intelectual, por lo que su método es deductivo.

2.2.1) La intuición intelectual

La actividad es la propiedad originaria de la esencia; el ser, la esencia originaria de la propiedad.

Novalis

Cuando Kant aspiró a mostrar que en la configuración del conocimiento había algo que no era cedido por las cosas, sino que el saber lo tenía por sí mismo, se refería a la cuestión de la apercepción trascendental. Esta noción no se trata de la consciencia de la moral, ya que Kant no habló de esta determinación de la voluntad en la conciencia, porque el objetivo de sus críticas no coincide con tal empresa.

En la primera crítica abordó la parte teórica de la razón y en la segunda la parte práctica, pero en ningún momento expone la naturaleza de la conciencia, ya que ésta no es sensible sino inmediata. Es por esta razón que no podemos saber el fundamento de la unidad de apercepción trascendental, puesto que no es objeto de la experiencia. En este sentido, Fichte tampoco deja de ser un comentarista kantiano, debido a que el origen de su filosofía sistemática reside en una vivencia cognoscitiva. En palabras de Zöllner, es una realización autobiográfica que es atestiguada de manera repentina de que la única vivencia primordial, inefable y accesible corresponde al proceso.¹⁴³ Para Fichte, la intuición intelectual es obtenerse a sí mismo en la realización del acto mediante el cual surge, según dice el Yo.¹⁴⁴ En otras palabras, es la conciencia inmediata de que actúo y de que hago tal cosa al actuar.

Para Fichte la intuición intelectual no está aislada de la sensible, porque se conceptualizan mutuamente. Cada que muevo alguna extremidad o me percato de

¹⁴³ Günter Zöllner, *Leer a Fichte*, traducción Gabriel Rivero, Barcelona, Herder, 2015, p. 45.

¹⁴⁴ Fichte, *Primera y segunda introducción...*, op. cit., p. 49.

la presencia de algún objeto soy por completo consciente de tal acontecer.¹⁴⁵ Esto significa que ambas intuiciones se tienen que dirigir hacia un objeto en específico a través del cual afirmen su fundamento. Por lo tanto, el autor de la *Doctrina de ciencia* colocó en interdependencia la intuición intelectual con la sensible, ya que: “No puedo verme actuando sin ser un objeto sobre el que actúo en una intuición sensible que es conceptualizada [...]”¹⁴⁶

Pero, la intuición intelectual no sólo es posible al estar unida a una intuición sensible,¹⁴⁷ sino que también lo es porque de cierta forma afirma una racionalidad en el sujeto. Puesto que todo lo que llega a mí tiene que estar referido a mi representación, dado que las condiciones de aparición del objeto me pertenecen en cuanto sujeto, su conocimiento es filosofía trascendental. Entonces, de algún modo debo saber cómo es la forma de mi representación, es decir, qué aspecto presenta el ámbito donde coinciden el objeto, el sujeto y la conciencia de que esto ocurre. Para este escrutinio, Fichte propone que debemos contemplarnos inmediatamente al bosquejar el concepto del fin o bien desde una postura en donde nuestra participación se considere libre.

El pensamiento se actualiza en cada momento a través de este acto de la conciencia, que es en donde se vuelve efectiva la representación de realizar alguna acción. Es por ello que la intuición intelectual se refiere a nuestro modo de pensar los objetos y no sobre los objetos mismos, así que cuando el pensamiento irrumpe su actividad con esta posibilidad no tendría presente la naturaleza íntima de las cosas o la cosa en sí, tan sólo concebiríamos a nuestra capacidad para formarnos un ser.

Por otro lado, la intuición intelectual no se refiere a un ser, sino a un actuar del modo en que pensamos, por lo tanto, la comprensión de lo que ahí sucede no es hostil a nuestros medios de reflexión. La propuesta de Fichte consiste en que el lado oculto de la apercepción trascendental, ese que Kant no pudo caracterizar, no es un hecho inexorable, sino un acto inevitable. Así que, la filosofía parte de un

¹⁴⁵ *Ídem.*

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 50.

¹⁴⁷ Para Fichte al negar la ocurrencia de la intuición sensible también se involucra por definición a la intuición sensible. *Ibid.*, p. 51.

acto y no de un hecho, luego, la actividad no supone ningún objeto, sino que lo produce.

El actuar se trasparenta en el acto, es decir, que aquello que permite todo proceso del pensamiento, se eleva hasta la conciencia en la reflexión filosófica. Sólo así este pensador encontró un punto donde se vincula el mundo sensible con el inteligible; desde aquí se podría abarcar con una sola mirada el fundamento del conocimiento humano, puesto que al averiguar las condiciones mismas en que se da todo tipo de saber puede deducir la presencia que adoptan tanto los fenómenos del conocimiento como los de la voluntad y, por ende, abarcaría el estudio del conocimiento humano desde una misma unidad de análisis, que es el Yo.¹⁴⁸ Y por medio de una formulación genuina, a través de la intuición intelectual.

Esta intuición es la conciencia inmediata de que el Yo sabe que por sí mismo constituye la visión global de su mundo, en otras palabras, es el soporte intelectual del proceso de la razón.¹⁴⁹ Mientras Kant había cancelado la posibilidad de un principio que nos aportase la visión del fundamento de los fenómenos, Fichte reconsidera esta posición, pero no la considera como cosa, sino más bien sería un proceso que no se consume sino que se realiza interminablemente en cada pensamiento. La intuición intelectual corresponde con este fundamento puesto que en esta noción el proceso que se realiza interminablemente se cristaliza en la visión por la que se vuelve posible toda representación del

¹⁴⁸ Para Hegel la intuición intelectual es condición para la filosofía, pues en ella se da que la totalidad objetiva de cualquier saber empírico se equipara con la autoconsciencia, por esto se superan entre sí conceptualmente. Así que todo lo que se puede experimentar se equipara con la autoconsciencia, por lo cual no hay más que la conciencia pura, esto es el yo=yo. Esta proposición representa lo absoluto, porque la multiplicidad de las conciencias empíricas son productos de este tipo de conciencia, sin embargo, mediante esto la conciencia empírica estaría negada, puesto que ahí donde se da el suceso vivencial se tiene que dar algo que no sea puesto por el "Yo", ni que sea para este mismo. Sin embargo, el principio del yo consiste en ponerse así mismo, esto es designar sus vivencias, así que al colocar la causa de todo lo que le acontece nada sería fuera de él. De acuerdo con lo anterior, para Hegel, Fichte encuentra cierta similitud entre la conciencia pura y la conciencia empírica, con esto el autor de la *Doctrina de la ciencia* logra explicar que ambas conciencias son opuestas puesto que en su ser originario están unidas. No obstante, para Hegel la oposición supuestamente originaria que explica Fichte, tan sólo es una abstracción de su identidad originaria. Por consiguiente, las dos conciencias residen en idéntica oposición. Cf. Hegel, Wilhelm, George, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Madrid, Gredos, 2014, p. 49.

¹⁴⁹ *Ídem*.

entendimiento. Ahora bien, el mismo Kant obstaculizó el conocimiento de cualquier cosa sin su conceptualización previa,¹⁵⁰ así que cabría preguntarnos: ¿Cómo fue qué Fichte interpretó que Kant cede la posibilidad de fundamentar el conocimiento humano a partir de sus propios principios?

Kant comprende que toda intuición por definición se dirige hacia un concepto, en el caso de la sensible tenemos que captura en el tiempo la forma del sentido interno y en el espacio la del sentido externo. Fichte se percató de que este elemento no es el tiempo, sino que es algo con que se llena éste, que es el espacio.¹⁵¹ De esta forma, todo concepto conformado por tiempo y espacio es tan sólo una limitación del espacio, que es retenido en un idéntico tiempo y cuya construcción tiene lugar en el libre actuar en general. Es decir, que de lo que está hecha la intuición sensible es de una adición de tiempo y espacio que son elementos propios de la capacidad intelectual del pensamiento humano.

Por lo tanto, se refieren al ser interno que el propio hombre desprende de sí para otorgarle explicación a las cosas. Sin embargo, Kant no habla sobre una intuición de un acto, ni de una actividad interminable que esté contenida en una estructura preconfigurada de manera a priori en el intelecto y que posibilita la visión en conjunto de éste. Así mismo, esta actividad siempre se encontró relativamente cerca de la intuición sensible, pero nadie se percató de su existencia. Tampoco se tomó mucha importancia de que la existencia de objetos y decisiones verdaderamente racionales debía referirse conscientemente a mi proceso de pensamiento.

Con anterioridad habíamos dicho que el Yo como principio de la conciencia no se refiere a un hecho determinado, sino a una actividad de realizaciones infinitas. Tathandlung es el término con el que se refiere a la actividad originaria

¹⁵⁰ Para Kant, “nuestro conocimiento surge de dos fuentes fundamentales del ánimo, de las cuales la primera es la de recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones), y la segunda, la facultad de conocer un objeto mediante esas representaciones (la espontaneidad de los conceptos); por la primera, un objeto nos es dado; por la segunda, éste es pensado en relación con aquella representación (como mera determinación del ánimo). Intuición y conceptos constituyen, por tanto, los elementos de todo nuestro conocimiento; de modo que ni los conceptos, sin una intuición que de alguna manera les corresponda, ni tampoco la intuición, sin conceptos, pueden producir un conocimiento.” Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 85.

¹⁵¹ Fichte, *Primera y segunda introducción...*, op. cit., p. 52.

del pensamiento. Mediante este principio, Fichte desarrolla el sistema de la *Doctrina de la ciencia*. Esta palabra nos remite a la posibilidad de comprender que hay un fundamento por el cual el sujeto racional se representa a su propio mundo y, la actividad incesante que se da en la intuición intelectual se define con dicho término.¹⁵²

En la postura kantiana la intuición sensible se concibe como el medio por el cual nos llegan los objetos de la percepción que se encuentra al servicio de la formación posible de conceptos reales; la intuición intelectual tan sólo aclara la posibilidad de que toda intuición sea reconocida por su concepto. Por eso dice que ésta tiene que acompañar a cualquier movimiento del sujeto, ya sea interno o externo, pues corresponde con la certeza consciente de que algo en verdad está sucediendo.¹⁵³ Así que en la filtración de intuiciones sensibles y en su adecuación a su respectivo concepto reside un supuesto lógico que se resiste a cruzar entre las rendijas del conocimiento y éste es la operación misma.

Dejemos de lado por un momento los planteamientos de la cosa en sí para concentrar nuestra atención en aquel proceso que no se ve, pero que repara en la manera de proceder del pensamiento. La cosa en sí no es real, sino que reside en el mismo pensamiento del sujeto, entonces bajo este planteamiento resulta más sensato precisar qué acaece en este recinto donde están las posibilidades del mundo que buscar realidades suprasensibles fuera de la comprensión del hombre.

Para Fichte la única certeza irredimible del sistema del conocimiento humano inmiscuye al proceso del pensamiento como testimonio vivo de ello. En este proceso, el pensamiento se encuentra anclado a una determinada manera de suceder, es decir, que su desempeño es independiente de todo tipo de saber. Este desplazamiento es algo que no necesita cotejarse, ya que reside por sí mismo y es condición para toda sapiencia.

Por lo tanto, *la* intuición intelectual es la norma desde donde y por medio de la cual se ha de construir el sistema del mundo de la vida. Así mismo, ésta se refiere a un acto, por lo que, no se dirige hacia la consciencia de un ser no-

¹⁵² *Ibid.*, p. 51.

¹⁵³ *Ídem.*

sensible. Si fuera de esta manera, estaría reproduciendo el mayor temor de Kant: referirse a la consciencia de la cosa en sí, lo cual, por principio resulta imposible y devastador para su sistema.¹⁵⁴

En síntesis, Fichte no considera que la creación de la cosa en sí, de la cual estaría a cargo el propio pensamiento, se abra paso desde el mismo concepto hacia el ámbito real, en sí; sino que deductivamente se encuentra alineado en conformidad con el acto primordial para explicitar su naturaleza íntima.

2.2.2) El Yo de Fichte no se deriva del planteado por Descartes

*Ayez le courage d'être vertueux, et vous
le serez.*

Novalis

Kant, con su deducción de las categorías, antecede al principio de Fichte, sólo que mediante la explicación de éstas no permitió abordarlo en tanto principio fundamental. Sin embargo, anteriormente Descartes había formulado un ostento fundamental que bien podría ser el prelude de la propuesta de Fichte. Evidentemente, el Yo de la *Doctrina de la ciencia* no es el “moi” del *je pensé* cartesiano, ya que éste no se encuentra adscrito sobre el giro copernicano. No obstante, ya había considerado en su estudio que el principio fundamental era una especie de hecho inmediato de la conciencia.

Para el autor de las *Meditaciones metafísicas* resultaba inconcebible que la verdad de las cosas dependiese de la facultad de la razón mediante la naturaleza de la percepción. En efecto, para Descartes, aquello que persuade al cogito de la verdad de las cosas aún no era el carácter sensible en que estaba constituido el correlato del mundo exterior. Por el contrario, para este pensador hay una enorme desconfianza respecto a lo que nos ofrecen los sentidos, pues asocia su contenido al engaño de un genio maligno. Pero aún con ello, ya prevé una facultad que regula la creación de ideas:

Además se encuentra en mí una cierta facultad pasiva de sentir, es decir, de recibir y de conocer las ideas de cosas sensibles; pero me sería inútil y no podría

¹⁵⁴ *Ibíd.*, p. 56.

servirme para nada de ella, si no hubiera en mí, o en otro, otra facultad activa capaz de formar y producir esas ideas.¹⁵⁵

Descartes considera que la participación del intelecto es involuntaria, ya que se ocupa de las ideas, por lo que el “Je” es una cosa que piensa pero que no posee contenido propio. Es por ello que lo que el pensamiento abstraía de las cosas no era algo que le perteneciese consciente o voluntariamente. En Descartes todavía los objetos exteriores poseen sus propias cualidades y éstas no son posibles de precisar debido al engaño del que participan nuestros sentidos.¹⁵⁶ Pero sobre todo esto hay que adjudicarle una consideración donde la percepción de los objetos se tiene que conectar con la secuencia del resto de nuestra vida, esto significa que la certeza de las experiencias se verifica en una unificación de experiencias. Empero, no se refiere a este punto de fusión como la representación de mis ideas.

Pero cuando percibo cosas de las cuales conozco distintamente, tanto el lugar de donde vienen, como aquel donde ellas están y el tiempo en el cual ellas me aparecen, y que, sin ninguna interrupción, puedo conectar el sentimiento que tengo de ellas con la secuencia del resto de mi vida, estoy por completo seguro de que las percibo en la vigilia y no en el sueño.¹⁵⁷

Por otro lado, Fichte al igual que Descartes se preocupa por que su método sistemático esté situado a nivel subjetivo y no en una determinación de la idealidad. Así que, para algunos, el mayor mérito del autor de las *Meditaciones metafísicas* consiste en no evitar la dialéctica del inconsciente como momento determinante para la fundamentación de un método.¹⁵⁸ Según esta teoría, el cogitans se asemeja al Yo fichteano, debido a que ambos son superfluos. Es decir, que desde estas posiciones el individuo puede pensarse conscientemente porque está, de cierta forma, presente en su intelecto.¹⁵⁹

¹⁵⁵ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, traducción Jorge Aurelio Díaz, Madrid, Gredos, 2014, pp. 59-60.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 63.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 68.

¹⁵⁸ Philomenko, Alexis, “Sur Descartes et Fichte”, *Les Etudies Philosophiques*, Francia, Vol. 2. Núm.2, 1985, p. 213.

¹⁵⁹ Cabe señalar que Descartes encontró el mismo problema que Fichte en el conflicto del método, pues el planteamiento cartesiano considera que la duda metódica me permite descubrir el ser. Sin embargo, debido a esta condición podemos entender que este mismo recibe su fundamentación de la duda metódica. Pero resulta problemático sostener lo anterior, porque no sabríamos en qué

Como podemos ver, el Yo fichteano no se refiere a la determinación de un hecho, sino a la afirmación de que mediante una actividad es posible concebir una ley eterna que debe corresponder con el principio del conocimiento.¹⁶⁰ En cambio, el Yo adscrito a la dialéctica de Kant revela la circunstancia del idealismo alemán, que sería básicamente en lo que consiste la reflexión filosófica post kantiana, cuya tarea es pensar la realidad desde la subjetividad como horizonte ontológico. Esta postura le permite generar la ilusión a Fichte de que la idea del absoluto es la figura dialéctica central, que es en sí y para sí. En suma, el Yo superior ha venido a reemplazar el lugar que ocuparía Dios para Descartes.¹⁶¹

se sustenta para establecer al procedimiento en que consiste el método. ¿Qué puedo presuponer sin poner? Esta tendría que ser la pregunta que guiaría la reflexión de Descartes en ese entonces y también a Fichte en la formulación de la *intuición intelectual*. Así mismo, si yo presupongo la duda metódica tendré la finalidad o el principio, lo mismo se puede plantear si presupongo la intuición fichteana. Entonces, el rigor filosófico consiste en admitir que $A=A$ y no que $A=B$, o que “sí” signifique “no”, de forma elemental. Así como Fichte no indica que la capacidad del Yo se agote en la formulación de identidad $A=A$; Descartes parte de una guerra contra la ilusión en la cual, espera tener una victoria estratégica. Así mismo, el autor de las *Meditaciones metafísicas* establece en sus obras que en el ámbito filosófico se da una duda metafísica y no una cuestión metódica, Fichte, por su parte, considera algo semejante puesto que desarrolla una reflexión sobre la actividad consciente a partir de la deducción de la representación. El seguir de Kant no tiene inconvenientes en cuanto al principio para realizarlo, de lo que en verdad duda es del sistema mismo que ha de comunicar (Cf. Philomenko, “Sur Descartes et Fichte”, *op. cit.*, p. 211).

¹⁶⁰ Fichte emplea distintos nombres para referirse al principal principio de la doctrina de la ciencia, estas divergencias dependen de las formas de sus exposiciones y es que Fichte expuso diecisiete veces el sistema que tenía que llevar consigo la doctrina de la ciencia, este dato concuerda con los diecisiete acordes de Bethoven. (Cf. Ives Radrizzani, “Les raisons systématiques de l’inachèvement du système fichtéen”, *Revista de Estudios sobre Fichte*, Núm. 12, 2016, p.3).

¹⁶¹ Según Descartes: “no tengo motivo para quejarme de que Dios no me haya dado una inteligencia más capaz, o una luz natural mayor de la que tengo de Él, puesto que, en efecto, es propio del entendimiento finito no comprender una infinidad de cosas, y es propio de un entendimiento creado ser finito [...]” *op. cit.*, p.45. Así que, “no puedo poseer ningún conocimiento de lo que existe fuera de mí, a no ser por medio de las ideas que tengo en mí mismo; por eso evito, con todo cuidado, referir mis juicios inmediatamente a las cosas y atribuir a éstas unos contenidos que no he percibido anteriormente en sus ideas.” *Ibid.*, p.58. Es por ello que la imagen del kiliágono me pertenece como cogitandum, y no al objeto, porque si fuese así, se formaría la imagen adecuada de dicha figura, sin embargo, no es así. El pensamiento para Descartes depende de un sustrato material en la experiencia para poder consolidar una idea. En el caso de la noción de kiliágono o miliágono que se establece en el pensamiento no depende de la imaginación como en el caso del triángulo, donde es fácil construirse tal imagen, por lo que, cuando uno piensa en un kiliágono “no imagina los miles de lados o verlos como si estuvieran presentes” (*Ibid.* 57), sino que se representa la idea confusa de una figura con miles de lados como podría ser el miriágono. Por lo tanto, el intelecto no depende de la imaginación, porque esta facultad elabora una representación

2.3) La Doctrina de la Ciencia

Este ser-idéntico de toda conciencia empírica con la conciencia pura es el saber, y la filosofía que sabe este ser-idéntico es la ciencia del saber.

Hegel

Cuando Kant definió que aquello que es el objeto se da desde el sujeto convirtió al hombre en el ámbito donde se hace posible el mundo, es decir, que las dimensiones y alcances se desglosan individualmente. Éste es el único camino para que el conocimiento subsista con independencia de la experiencia, ya que conlleva la medida del hombre y de su voluntad. Ahora le corresponde a Fichte demostrar que en verdad hay conocimiento y, además, que éste se eleva sobre toda experiencia posible. Incluso podríamos decir que, al igual que Kant, éste se apoya en las matemáticas para adjudicar que el saber humano se sustenta en principios a priori.

Este filósofo comprueba a través de la geometría que el pensamiento humano participa de una intuición dirigida por la razón, ya que, al abordar el concepto de línea, se percata de que también inmiscuye la noción de lo recto.¹⁶² De tal modo, la geometría ofrece un ejemplo de formalización apoyada en la intuición, que por su puesto inspira a Fichte para asimilar la filosofía como ciencia de las ciencias que se estructura de idéntica forma.¹⁶³ Esta cuestión revela que las ciencias poseen su respectivo carácter formal algo similar ocurrirá con la filosofía, pero en este caso la intuición intelectual es la clave para descubrir el primer principio.

confusa en la que ciertamente no participa el entendimiento con su representación de una figura de mil lados. Es posible entender las ideas claras, aun cuando la imaginación no logra tal ejercicio, a decir verdad, Descartes demuestra con este ejemplo que el pensamiento puede manipular las ideas del entendimiento, prescindiendo de toda experiencia sensible que pudiese educar a la imaginación. En otras palabras, que el entendimiento no depende de la imaginación y por ende las ideas no dependen de la experiencia.

¹⁶² Cf. Johann Gottlieb Fichte, *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia, seguido de tres escritos sobre la misma disciplina*, traducción Bernabé Navarro, México, UNAM Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009, p. 36.

¹⁶³ Cf. Radrizzani, *op. cit.*, p.4.

La única diferencia es que aquí no se deduce la línea de algo recto, sino la forma del contenido del mismo principio del conocimiento. Por lo tanto, el conocimiento está fundado por sí mismo y desde sí mismo. Basta con edificar un sistema filosófico que pretenda exponer y fundamentar las bases del conocimiento, pues con esto no sólo conseguiría concederle un grado de ciencia a la filosofía, sino que además lograríamos proyectar la naturaleza del pensamiento humano.

La indagación consiste en la manera de hacerse una visión del mundo, que sea adecuada para la totalidad de la experiencia. En ella Fichte prevé que desde un aspecto epistemológico desarrollado en la facultad de representación se pretende deducir la consistencia del pensamiento y de sus condiciones ontológicas.¹⁶⁴ El proyecto de la *Doctrina de la ciencia* pretende colocar a la filosofía como la ciencia en sí, es decir, que tiene que estipular qué significa ser cierto, qué significa saber y cómo se constituye un ser para nosotros.¹⁶⁵

En su estudio Fichte procede más allá de la concatenación de las ciencias particulares y se dirige hacia la intelección filosófica. Es ahí donde podríamos obtener la intelección suprema, donde el sujeto recibe la captación de los fenómenos objetivos de la realidad. La *Doctrina de la ciencia* no es el punto de partida para los elementos de la experiencia, es decir, que de ella no se deducen las clases de animales, los diversos planetas, ni ninguna otra especie de razonamiento humano.

Por el contrario, esta disciplina coloca la presentación del sistema del espíritu que es su objeto de estudio. La naturaleza sistemática de la *Doctrina de la ciencia* tiende a representar la naturaleza sistemática de su objeto, que es el espíritu humano. En la cabecera de esta estructura sistémica Fichte coloca el principal aspecto trascendental a priori, que corresponde con el aspecto que configura y estructura la experiencia de todo ser racional y se da bajo el término

¹⁶⁴ “Esta autoobservación nos permitirá indagar el proceso de conocimiento e iniciar una reflexión sobre la teoría del conocimiento. El punto de partida en la primera etapa de Fichte será indudablemente epistemológico porque inicia reflexionando sobre el modo en que nos hacemos conscientes del yo y su actividad.” Sánchez, *op. cit.*, p. 16.

¹⁶⁵ *Ídem.*

Yo.¹⁶⁶ Esto es lo que corresponde con el concepto *Tathandlung* y constituye el objeto de estudio de la *Doctrina de la ciencia*.¹⁶⁷

Fichte pretende retener la demostración de la proposición inicial sobre la cual se encuentran edificadas todas las disciplinas que soportan nuestro saber. El principio que fundamenta el resto de las proposiciones particulares es el reconocimiento práctico del Yo como actividad, el cual está en el recinto donde se reúnen los principios fundamentales de las ciencias particulares. *La doctrina de la ciencia* encabeza y soporta la formación de verdades que interceden en todo el auténtico desarrollo del entendimiento humano. Con esta disposición emite que el fundamento de las ciencias particulares no está en ellas mismas, sino en el principio fundamental de la *Doctrina de la ciencia*.

La estructura con la que está provista la *Doctrina de la ciencia*, además de contener todos los principios de las ciencias particulares, también presenta adecuadamente al principio fundamental para el saber humano, que se representa bajo la terminología Yo. Por lo tanto, el fundamento para el Yo, al igual que sucede en los casos particulares de las ciencias no está en la misma doctrina, sino que esta disciplina se encarga de atestiguar su actividad mediante la proposición $A=A$.

Así pues, aunque el contenido que comunica el principio de la doctrina de la ciencia es lo que permanece vigente ante toda vivencia posible con los objetos, no está por sí mismo contenido en tal metaciencia. Por lo tanto, la estructura con la que está provista la *Doctrina de la ciencia*, además de contener todos los principios de las ciencias particulares, también recluye al principio fundamental del saber humano, que es representado por el Yo.

Este constructo se coloca *téticamente* respecto de los principios fundamentales de las disciplinas del saber humano, es la proposición con la cual la realidad se abre hacia el conocimiento acerca de ésta. Esta posición *tética* del Yo en la doctrina de la ciencia asigna un ensamblaje perfecto en cuanto dimensiones. Con esta disposición del principio fundamental respecto del resto de las disciplinas particulares, sucede que el primer principio no sólo fundamenta a

¹⁶⁶ “el concepto o el pensar del Yo consiste en el obrar sobre sí del Yo mismo; y viceversa, un tal obrar sobre sí mismo da un pensar del Yo [...]” J. G. Fichte, *Sobre el concepto...*, *op. cit.*, p. 58.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 20.

las ciencias, sino que todas ellas, también se dirigen y se explican mediante éste.¹⁶⁸

Es por ello que los fundamentos de las ciencias particulares presentan una pertenencia doble, porque por un lado configuran su respectiva ciencia particular, por el otro, se establecen en la *Doctrina de la ciencia*. De hecho, aquí es donde está fundamentado todo contenido posible de cada ciencia particular en el principio fundamental que expone Fichte en esta obra. En suma, cualquier saber se puede equiparar a la disposición del primer principio que fundamenta a todas las ciencias particulares:

[...] esto no se puede pensar de otra manera que bajo la condición de que todo lo que debe ser principio de una ciencia cualquiera esté ya contenido en un principio cualquiera la doctrina de la ciencia, y por tanto establecido ya en ella en su forma correspondiente.¹⁶⁹

La forma en que está dispuesta la doctrina de la ciencia respecto del resto de las disciplinas establece un sistema perfecto del conocimiento humano. Cada saber ocuparía su respectivo lugar al reunirse en torno de una secuencia del sistema del conocimiento humano de acuerdo a su nivel de aparición. El primer principio, bajo el que está alineada la doctrina de la ciencia sería el más elemental al igual que para la matemática lo son las operaciones más sencillas, así que a su alrededor tendría a los otros principios que serían determinaciones del saber, es decir de sus propias leyes. Por lo tanto, la *Doctrina de la ciencia* se entiende como la historiografía del espíritu humano, al realizar la conceptualización de las funciones que ya están en el intelecto funcionando.

De ahí que el proyecto de la doctrina de la ciencia se involucre en una labor configurativa para comprender la forma en que se dan las cosas para la facultad de representación. Por medio de este análisis el sujeto racional asimila cómo es que se actúa y desea lo correcto.¹⁷⁰ La doctrina de la ciencia no estipula su propia ley para exponer la regla del pensamiento, sino que describe cómo es aquella norma que yace independiente de toda determinación de la experiencia. Así que

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 24.

¹⁶⁹ *Ídem*.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p.14.

dicha disciplina tiene que llevar el registro de los movimientos propios del espíritu para sintetizarlos en un principio fundamental del cual ellos dependan.

Fichte se aleja de la postura que expresó Kant acerca de las normas jurídicas que remarcaba un cierto grado de realismo, ya que afirmaba descubrir alguna determinación de un movimiento natural. De ahí que Fichte considere necesario que todo individuo examine su propia ley moral-intelectual. Esta labor tiene la finalidad de extraer los preceptos que constituyen la meta de todo acto moral.¹⁷¹ La intuición intelectual en tanto movimiento de la acción del pensamiento se da cuando éste mismo retorna a su acción, es decir, cada que se da un pensamiento del Yo. Aquí el individuo pertenece ya a la esfera fáctica del sujeto, porque al reflejar esta imagen del proceso también muestra la raíz del mismo pensamiento.

Así que, cuando el hombre tiene un pensamiento del tipo Yo o vislumbra su propia imagen especulativa, no sólo obtiene su proceso, además proyecta el ser interno del pensamiento. Por lo tanto, el sujeto, al considerarse con su proceso del pensamiento, inevitablemente se concibe como una actividad libre, ya que en este caso no depende de los objetos. La base de toda realidad que yace al comienzo del planteamiento de las cosas de la realidad se encuentra en la intuición intelectual, que es un pensamiento del tipo Yo. Para Fichte, el Yo es el pensamiento que resulta de la intuición intelectual, porque consiste en un pensar que retorna sobre sí mismo, este concepto se da en el *factum* (acción). Para ser exactos, en el pensamiento de Fichte la realidad está en el *factum* que sería el fundamento absoluto para todo saber,¹⁷² por lo que del análisis de lo real resulta que esto tan sólo se da en un instante de ser, del Yo. Finalmente, en un breve acontecimiento se vuelve patente la actividad como principio intelectual.

El pensamiento del Yo que fundamenta el ámbito posible de lo real es el *factum* y no un *facto*, dado que nada sucede sin estar sujeto a leyes, así que todas las normas se encuentran preestablecidas para un fin en específico. En suma, el

¹⁷¹ Véase cita 1er capítulo número 68.

¹⁷² Fichte, Johann, G., *Doctrina de la ciencia 1811*, traducción, Alberto Ciria, Madrid, Akal, 2007, p. 54.

saber existe con total independencia de la experiencia¹⁷³ y se eleva por encima de ésta a través de ciertas constantes.¹⁷⁴ La diversidad en las configuraciones que recibe el saber, para hacerse manifiesto no establecen ningún compendio categorial, sino que las determinaciones del saber se deducen desde éste mismo.¹⁷⁵ Esto es posible en la medida en que el ámbito del Yo constituye los objetos de la vida, pero dado que éste también es práctico, entonces aquí no sólo se involucran los fenómenos que percibimos mediante nuestra sensibilidad, sino también los que ejercemos voluntariamente.

Así pues, el pensamiento de Fichte consiste en un estudio de la vida misma, porque trata del análisis sobre el ámbito donde es posible que se dé el mundo, el cual es la intuición intelectual. Por lo tanto, el análisis de este nuevo terreno de estudio no sólo ofrece al entendimiento el principio del conocimiento, sino también al “ser” interno de la voluntad humana. Esto último es aquello que permitiría al sujeto reconocerse como actividad práctica. En este caso la intuición racional no sólo vincula lo lineal con el concepto de línea, sino inclusive, por medio de esta figura intelectual del Yo se puede pretender exponer, más no inventar por principios, la estructura interna del orden del pensamiento.

¹⁷³ *Ídem.*

¹⁷⁴ La forma más precisa para reunir ciertas constantes es por medio del lenguaje, sin embargo éste traiciona el espíritu que ha puesto en marcha la filosofía de Fichte. Puesto que, petrifica y fosiliza toda fluidez en el acto o Tathandlung, es decir que transforma en cuasi-objeto la presencia polifacética del acto primordial. Cf. Radrizzani, *op. cit.*, p.4.

¹⁷⁵ A esta enseñanza se le antepone un nuevo reto, el cual consiste en evadir el uso de normas categóricas que establezcan la aplicación de la acción correcta. Kant ha mostrado las devastadoras consecuencias de no redimir razonablemente los fundamentos adecuados en las disposiciones a través de las que pensaría al mundo. Pero, a pesar de ello Fichte piensa que el autor de las Críticas ha dado en el clavo, en cuanto a los posibles resultados de toda filosofía. Es por ello, que dice que no le faltan los fundamentos, pero sí una ordenación sistemática de los materiales, una deducción genética y completa de los elementos que lo componen. No obstante, Fichte encontró que esta delicada situación resultaba razonable, pues Kant no escribió sistemas sino críticas. Así que era de esperar que sus fundamentos no funcionarían al efectuarse epistemológicamente. Cf. De Rosales, *Los tres primeros actos del Yo...*, *op. cit.*, pp. 49-76.

2.3.1) Yo soy Yo

Cada figura humana anima un germen individual en aquel que la contempla. Esta intuición deviene, de este modo, infinita –Va unida al sentimiento de una fuerza inagotable –y por eso vivifica de un modo tan absoluto. Cuando nos observamos a nosotros mismos –nos animamos a nosotros mismos.

Novalis

Como habíamos dicho, el primer principio del conocimiento comunica su propia disposición para el resto de las ciencias, pues todas deben poseer una forma que, de acuerdo a los principios que sean identificados con ella, le convenga al contenido que pretenden comunicar. Ahora bien, la forma se refiere a la manera que debe adoptar la unidad de análisis del Yo trascendental para comunicar su contenido y el contenido recae en aquello que se sabe en cada momento. Todo conocimiento se conforma idénticamente, así que saber significa tener conciencia de la inseparabilidad de una determinada forma de su respectivo y adecuado contenido.¹⁷⁶

Como podemos comprender, aquí sucede un anunciamiento axiomático que recae en el contenido que éste mismo comunica, así que no se trata de una relación entre sujeto y objeto, ni mucho menos una armonía entre contrarios. La proposición lógica de la identidad hace hincapié a una relación que existe de manera previa al enlace. Fichte comprende que la manifestación de la proposición fundamental, que se refiere al principio de la *Doctrina de la ciencia*, tiene la forma $A=A$, “un hombre es un hombre”¹⁷⁷ donde sucede que se da la identidad absoluta de la imagen con lo representado mediante ella.

Así mismo, se revela la esencia del conocimiento que por sí mismo coloca algo en la representación, esto es, su contenido y su forma, ya que la razón es absolutamente idéntica a sí misma.¹⁷⁸ Esta fórmula se refiere a la imagen,

¹⁷⁶ *Ídem.*

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 40-41.

¹⁷⁸ Cf. Fichte, *Doctrina de la ciencia 1811, op. cit.*, p. 72.

mientras que lo que expresa es lo representado, esto es la cohesión del pensamiento que se expresa en cada procedimiento del mismo. Pero falta cuestionar: ¿cómo asegura que más allá de la misma proposición no puede aparecer otro nuevo principio del cual éste pudiera deducirse? O mejor dicho, ¿bajo qué condiciones se vuelve inadmisibile algún otro principio con la misma finalidad? Este principio se tiene que adecuar con la tendencia que se extiende hacia la intuición intelectual que como habíamos dicho expresa sintéticamente la capacidad que tiene el pensamiento.¹⁷⁹

La única salida posible a estas cuestiones es la formación de un principio fundamental que revele aquel secreto arraigado ante toda verdad habida y por haber. Este principio debe tener una forma que retenga su mismo contenido, es decir, que lo vuelva explícito y exacto.¹⁸⁰ Pues ya habíamos comentado que en el ámbito de estudio, tanto el pensamiento como la consciencia acaecen al mismo tiempo, es decir, no podemos pensar en algo sin estar conscientes de que lo estamos haciendo. De ahí que este principio resulte capaz de fundamentar todo saber posible en el hombre, ya que se instituye por sí y para sí mismo.

En cada representación aparece de fondo una consciencia a través de la cual el sujeto logra unificar en una determinada forma las múltiples perspectivas de ciertos fenómenos contiguos. Cualquier sujeto que se percate de sus actos se dará cuenta de que es él quien actúa por sí mismo y, por si fuera poco, por esto adquiere una intuición (evidencia intelectual) de sí mismo, como actividad simultánea.¹⁸¹ El Yo para Fichte está provisto de realidad-idealidad propia,¹⁸² por lo tanto, en el despliegue de este Yo se abre el campo en donde se hace posible la autoconciencia y con ello también la conciencia de lo otro respecto de sí mismo.

La *Doctrina de la ciencia* está alineada con las intenciones del idealismo trascendental kantiano, puesto que permite ordenar el sistema del saber humano sobre este a priori que es el Yo fichteano. Por consiguiente, mediante esta disposición la finalidad del conocimiento humano queda consumada al avalarse en

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 32.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 33.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 57.

¹⁸² Cf. De Rosales, *Los tres primeros actos del Yo...*, *op. cit.*, pp. 49-76.

conceptos que tienen validez para toda experiencia. Así que la experiencia posible se aborda mediante su condición de posibilidad, que es el Yo. Por otro lado, la formulación de esta unidad de estudio debe proceder de un acto libre, que exista previamente al momento en que se hace expreso por parte del principio del Yo.

La forma se refiere a la manera que debe adoptar la unidad de análisis para comunicar su contenido y el contenido a aquello que se sabe de ésta. El contenido, además, se refiere al fragmento del momento de la facultad de representación que hemos desplazado (arrancado) con ayuda de la conciencia; y por forma Fichte entenderá que es lo que se sabe sobre este contenido (desarraigado).¹⁸³ Así mismo, lo que se sabe acerca de este fragmento de realidad coetánea a la existencia del Yo es que se trata del fundamento último o primero del sistema del conocimiento humano.

Esta certeza se puede corroborar cuando su contenido determine la forma y la forma el contenido, de este modo, tanto base como fundamento son convenientes entre sí. Entonces la forma del principio fundamental de la *Doctrina de la ciencia* se da por sí misma y ésta se establece como absolutamente válida para su propio contenido.¹⁸⁴ Sólo así el conocimiento logra fundamentarse desde sí mismo, además de que todas las formas estarían remitidas a su adecuado contenido. Idénticamente el principio fundamental no es el resultado de una reflexión del Yo sobre sí mismo, como si se objetivase en el reconocimiento propio. Por el contrario, este recinto al cual retorno para visualizarme en movimiento, siempre existe previamente al acto, ya que, recordemos, la doctrina de la ciencia es la historiografía del espíritu.¹⁸⁵

Por eso afirma que el Yo busca saber de sí y por ello mismo realizarse como tal, esto es, como razón teórico-práctica. El Yo sólo es cuando sabe de sí

¹⁸³ “En la proposición: oro es un cuerpo, aquello de lo que se sabe algo es el oro y el cuerpo; lo que de ellos se sabe es que en un determinado aspecto son iguales, y que en tal sentido podría ser uno colocado en el lugar del otro. Es una proposición afirmativa, y este respecto es su forma.” *Ibid.*, p.22. El contenido es tanto el oro como el cuerpo, que corresponde con aquellos elementos de los cuales se habla o dice algo, y en cuanto la forma, nos está diciendo tal proposición: que son iguales.

¹⁸⁴ *Ídem.*

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 60.

como inteligencia práctica y no cuando tiene certeza de su existencia teórica. Otra forma de asimilar al pensar del Yo es como identificación entre ser y saber: “el concepto o el pensar del Yo consiste en el obrar sobre sí del Yo mismo; y viceversa, un tal obrar sobre sí mismo da un pensar del Yo, y absolutamente ningún otro pensar.”¹⁸⁶ Este tipo de intuición es un pensamiento que tiene como fin mostrar al Yo, éste es el portal por donde este tipo de saber se asoma de entre la penumbra que esconde al fundamento del conocimiento en su totalidad. Mediante éste no sólo demuestra que el hombre es un ser racional, sino inclusive otorga la idea del estamento de la configuración de su capacidad en cuanto tal.

En cambio, en la certeza del proceso se da la modalidad esencial por la cual se da el conocimiento consciente y racional.¹⁸⁷ Así pues, el *dintel* que soporta este pórtico tiene la forma *Yo soy yo* ($Yo=Yo$), ésta es el punto de partida y de llegada para todo saber enfocado hacia los fenómenos. Fichte propone deducir la conciencia objetiva a partir de este principio, ya que todo lo que podemos asimilar aparece bajo este formato. El Yo es el principio de este dintel, que presencia la vivencia de todos los fenómenos de la realidad. Pero, ¿cómo lograr que la experiencia de los fenómenos surja bajo esta forma, sin que ello afecte el contenido de éstos? En otras palabras, Fichte se planteó la manera de remitir un conocimiento verdadero del objeto sin dejar de lado que el Yo no coloca el contenido de las representaciones, ya que éste de cierta forma tiene que ser otorgado por la sensibilidad. ¿Cómo remitirnos al contenido preciso de un objeto, si lo asimilamos mediante la forma que le concede nuestro pensamiento?

Para responder estas cuestiones Fichte no puede vincular ninguna noción de cosa en sí, como lo malinterpretó Jacobi. Por el contrario, Fichte replanteó las dimensiones de la representación en cuanto tal. La representación desde Fichte

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 58-59.

¹⁸⁷ Dice Zöller que en el origen de la filosofía sistemática de Fichte reside una vivencia cognoscitiva, que es atestiguada repentinamente, ya que, en ella se da la realización autobiográfica de que la única evidencia primordial, inefable y disponible, para suponer que la conciencia de sí mismo tiene lugar en relación con otras semejantes, concierne al proceso y no al hecho del pensamiento o conciencia. Cf. Zöller, *Leer a Fichte, op. cit.*, p. 36.

no es una simple imagen en donde refluyan similarmente las dimensiones del objeto, pero tampoco es un concepto o idea alejada de este mismo.¹⁸⁸

La representación es una determinación inmediata de la conciencia, que se cumple cada que se relaciona el sujeto con el objeto. Para que ésta se dé no sólo es indispensable que primero exista el objeto, en tanto intuición sensible, sino que también la referencia inmediata que hace el sujeto respecto del objeto y la unión de ambos aspectos.¹⁸⁹ Además, las representaciones, según sea su caso, pueden acompañarse del sentimiento de libertad o de necesidad.

Primeramente, las representaciones de la experiencia se refieren a una verdad independiente de nosotros, la cosa existe por sí misma, sin embargo, somos los únicos que le concedemos una configuración adecuada por medio del principio fundamental de la *Doctrina de la ciencia*. Es decir, que todo pensar sobre algo particular, no sólo involucra la cosa en sí, sino que además incluye una actividad en donde es imposible distinguir la naturaleza del pensante al pensar, del objeto en el cual se está enfocando. Es decir, en cada acto del pensamiento soy consciente de que estoy en presencia de lo que no es producto mío, éste se manifiesta mediante las representaciones que acompañan el sentimiento de necesidad. Así que, cuando el sujeto piensa en el objeto particular, esto se da en un obrar en donde se distingue lo pensado del pensante.

En esta determinada manera de accionar puedo percatarme de que aquello en lo cual pienso no es introducido por mi pensar, sino que es ajeno a mi actividad. La cual es efecto de una representación necesaria que no depende de mi libertad, en conformidad con Fichte esto es el no-yo.¹⁹⁰ En todo caso, la representación después de Kant ya no pretende penetrar en la esencia misma del fenómeno y, con esto, reflejar lo que éste puede significar por sí mismo. Pero tampoco se refiere a algo que exista inmediatamente al ser enunciado y que no esté en cuanto esto no se ejerce. Como bien expresa K. Sánchez, la

¹⁸⁸ Sánchez, *Del idealismo al romanticismo...op. cit.*, p. 16.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 17.

¹⁹⁰ *Ídem.*

representación ya no se trata de una correspondencia *real* entre sujeto y objeto, sino tan sólo en una relación lógica entre ellos.¹⁹¹

De acuerdo con esto, la relación entre el objeto y la inteligencia se puede establecer a través de las siguientes variaciones: cuando la percepción del objeto se ha producido únicamente por la mediación de la inteligencia, cuando el objeto o el cúmulo de sus representaciones puede estar presente sin intervención del intelecto y cuando la presencia del objeto se encuentra presente, pero en la medida de que es una parte de la naturaleza de nuestra sensación determinable por la inteligencia. En la primera situación tenemos que la inteligencia emite el objeto, lo crea, algo parecido sucede con la noción de la cosa en sí, ya que tal concepto se volvía problemático cuando se le considera receptáculo-fundante del mundo exterior.

Para Fichte esta noción es indispensable para abrirse paso en el proceso del conocimiento y remitir el despliegue de la conciencia sobre la certeza, de efectivamente dar al objeto su ley correspondiente. Este filósofo consideró a la cosa en sí como una cualidad del propio pensamiento, ya que por medio de su presencia en el proceso del conocimiento el sujeto comprende al mundo integrado por fenómenos. Así pues, Fichte desplaza el reino de los noúmenos un nivel respecto a la idea de Kant, porque cuando analiza la regla por la que actúa el pensamiento también define una visión del mundo de determinada perspectiva.

Como podemos ver, esta postura se expresa como consecuencia de la intuición intelectual. El fundamento de la representación ya no nos parece tan misterioso como el noúmeno, por lo pronto valdría la pena cuestionarse sobre el alcance que posee dicho fundamento en cada conocimiento a priori. La mesa, la pared o la silla tienen existencia propia, por sí misma independiente como objeto, sin embargo, los datos sensibles que de estas cosas se obtienen sólo se pueden configurar por el sujeto.

Es de esta forma que el No-yo se define para el yo; mejor dicho, tales objetos externos tienen que transformarse en mi representación de mesa o de silla

¹⁹¹ "La representación es una intuición que se da en el momento en que la inteligencia se relaciona con el objeto..." *Ídem*.

para participar de algún conocimiento, por lo que cuando el objeto está sin la intervención de la inteligencia de todos modos se refiere a un suplemento de la experiencia. En suma, Fichte no niega la existencia del objeto, pero tampoco la determinación que el intelecto le puede otorgar.¹⁹² Este pensador evitó caer en los mismos errores de sus antecesores, quienes, fieles al idealismo dogmático, creían que todo conocimiento llega a la conciencia y al entendimiento por este *constructo* que ha sido proporcionado por el mismo entendimiento. Por su parte, este pensador no considera que las cosas existan por sí mismas, puesto que sería imposible recluirlas con una forma lógica mediante la cual se puedan comunicar. Es decir, que si fuesen en sí mismas, no habría forma de apropiárselas por el pensamiento sin que esto afectase su naturaleza interna. Por lo tanto, aquellas leyes que constituyen el pensamiento de las cosas, que se consideran reales son inducidas por el filósofo. Así mismo, el físico efectúa algo parecido respecto de la naturaleza, pues con ciertas caracterizaciones se permite identificar los objetos que participan de cierta fórmula verificable.

Entonces, para Fichte las leyes de la naturaleza no se pueden aprender mediante observación, sino que las asignamos como fundamento ante toda observación. Por lo tanto, toda ley llega a la conciencia con el objeto al cual es aplicada, por lo que es imposible retener las constantes sin un objeto al que se encuentren referidas. Pero no es que forzosamente requieran de un objeto para volverse patentes ante la conciencia, porque las leyes tan sólo dependen de nosotros para relacionarse con las vivencias, así que producimos la mayor parte de la conexión por medio de la cual absorbemos los objetos. Cada relación con los objetos se da en una vinculación necesaria donde se involucra lo que es el objeto para el intelecto con la forma por medio de la cual éste aparece.

El Yo proporciona la forma necesaria a los objetos para que adquieran una presencia digerible por nuestras capacidades intelectivas. En el pensamiento de Fichte el fin de cada cosa es producir un determinado contenido en mi pensamiento y este contenido no sólo corresponde con la presencia de los

¹⁹² *Ídem.*

objetos, sino también consigo mismo.¹⁹³ Así pues, el planteamiento de este filósofo consiste en fundamentar el conocimiento humano a partir de sus propios principios. Es por ello que, tanto el contenido como la forma en que se presentan las representaciones se derivan del Yo, porque la finalidad de este factor para el pensamiento fichteano es reconocer al contenido que previamente se ha introducido en una representación con el único motivo de ser identificado y rastreado por el Yo. Pero esto no significa que la esencia de los objetos reales se concentre en ellos mismos, ni tampoco el sujeto cubre esta función, de proporcionar fundamento a las percepciones. Por el contrario, Fichte sostiene que el ser se da en una relación de oposición entre ambos elementos.

La propuesta radica en una triada dialéctica entre el Yo, el No-yo y el Yo superior. El Yo es este movimiento del pensamiento que se presenta en todos los hombres, esta agilización se da en todas las representaciones. Más exactamente, en la intuición intelectual que es donde esta actividad retorna sobre sí misma, por lo que reconoce poseer los medios para percibir el mundo externo. Lo que en verdad sucede es que lo real sólo le llega al sujeto bajo los precisos datos con los que cuenta para caracterizarlo. La realidad es un conjunto de información desplegable, pues es potencialmente representable por el Yo individual.

De esta manera, no sólo éste adquiere la forma del conocimiento, sino que este último se adjudica la forma de un Yo. Con entera razón Fichte afirmó que el Yo se provee a sí mismo de su propio conocimiento, el cual ya le pertenece previamente ante toda postura del sujeto. Paralelamente, la proposición “Yo soy yo”, “A=A”, simboliza a algo que ya existe, es por ello que tan sólo ha sido representado. Pero las relaciones que representan los saberes posibles no existen de manera previa en el hombre, aun cuando éste es su motivo para ser emitidas. El soporte para las relaciones entre contenidos y formas tiene que extenderse más allá de la experiencia posible.

Fichte plantea su sistema de la *Doctrina de la ciencia*¹⁹⁴ sobre la tarea del que deja la fundamentación del saber. Para Fichte no sólo el actuar del Yo

¹⁹³ Fichte, *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia...*, op. cit., p. 21.

¹⁹⁴ *Ibíd.*, p. 32.

conforma a los desplazamientos del espíritu, sino que también el espíritu se conforma por medio de éstos. Ahora bien, el Yo superior del que habla Fichte no es un depositario de las condiciones de las relaciones que configuran al conocimiento, sino que es un ámbito de intercambio tras el cual está dispuesta toda relación dada entre el Yo y el No yo. Así pues, toda relación no se encuentra cerrada por influjo del Yo propio, puesto que de esta forma sería una relación de reciprocidad donde el objeto es lo que es, porque el Yo así lo considera. Por el contrario, se trata de una interdicción planteada del siguiente modo: el Yo por sí mismo no puede oponerse a sí mismo, es decir, necesita al No yo para definirse como Yo, pero tanto el uno como el otro están pre-estipulados por el Yo absoluto. En éste se encuentra la manera en que se oponen y la consulta que prepondera el Yo al inclinarse hacia cada uno de ellos.¹⁹⁵

Desde esta perspectiva fichteana, todo saber versa sobre algo, esto es su contenido, pero aquello que sabe acerca de éste corresponde a su forma. El sustrato de toda relación del conocimiento es asignado por el Yo, puesto que sus leyes revisten toda representación. Luego, la forma es lo que alcanzamos a definir sobre el correlato de esto, es decir, que toda representación se desglosa en contenido y forma, donde ambos elementos son asignados por el Yo. En la representación no sólo se muestra el objeto, sino además prevalece la función lógica, la cual siempre es posible idénticamente en toda situación.

Por lo tanto, el contenido de las representaciones no sólo está conformado por algo sensible, el objeto, también participa la relación lógica mental por la cual se manifiesta dicha representación. Esto es posible dado que el objeto de la representación existe previamente a la interacción que ejercemos con éste, de ahí que podamos referirnos con alguna determinación del pensamiento. Pero si el hombre asigna todo al proceso del conocimiento, entonces sería la materia prima, que no depende de él, sino que llega externamente y ha sido colocada, según Fichte, por el Yo superior.

Como decíamos, en este lugar no sólo se respalda lo que son las cosas, sino también las condiciones para su aplicación, es decir, lo que pueden llegar a

¹⁹⁵ *Ibíd.*, p. 51.

ser para nuestro entendimiento. Por lo tanto, el contenido reside en este Yo a disposición del *factum* que es emitido por la intuición intelectual y la *Doctrina de la ciencia* la prevé como unidad de análisis para abordar una meditación sobre el ser del pensamiento humano. Cuando el sujeto es lo pensante y lo pensado es su obrar, que se condensa en la intuición intelectual y que precisamente por ello regresa hacia sí mismo, entonces Yo en tanto sujeto activo del conocimiento soy capaz de captar la naturaleza de la consciencia, lo cual es posible porque no puedo disgregar el sujeto del objeto, pues, decíamos, soy lo pensante y lo pensado. Por ende, en esta certeza inmediata de que actúo también se da la conciencia de la inseparabilidad de lo objetivo y lo subjetivo, ya que lo que al mismo tiempo caracteriza al hombre en general es el proceso del que yo participo.

La intuición intelectual es un acto filosófico que se dirige a la conciencia ordinaria y no a una conciencia mística, ya que el “Yo puro” es trascendental y no es una realidad que se encuentre oculta tras las manifestaciones fenoménicas, sino que está presente en cada una de ellas. Por eso Fichte considera importante deducir el sistema del conocimiento humano a partir de este tipo de intuición, porque en ella se trasmite todo lo que resulta necesario en una representación.¹⁹⁶

La *Doctrina de la ciencia* es una metaciencia del acto originario de la inteligencia, este acto que por sí mismo antecede todo elemento objetivo del conocimiento es la materia de la disciplina de la *Doctrina de la ciencia* pero no es la ciencia misma. Ésta requiere de otro acto, que no está contenido en las operaciones necesarias del espíritu y que son el objeto de escrutinio de la *Doctrina de la ciencia*. Dicho acto ajeno al compendio de acciones del pensamiento humano es el de elevar a conciencia el mismo modo de nuestro actuar. En este

¹⁹⁶ En contraparte, Fichte considera movimientos libres del pensamiento humano a aquellos que no requieren otra acción ni presuponen ningún otro acto para efectuarse, la intuición intelectual no es de éstos, ya que le debe anteceder la acción originaria del espíritu, la cual se representa mediante la intuición intelectual. En cambio, la abstracción y la reflexión son los únicos movimientos que no involucran ningún otro, tan sólo ocurren por sí mismos. La lógica es el recinto donde sucede la abstracción de la forma de los contenidos del pensamiento, ya que: “establece la pura forma separada del contenido [...]” *Ibid.*, p. 39. Por otro lado, el modo de actuar necesario se da en toda representación con los objetos que son considerados como no-yo, es decir, que se distinguen de lo que soy yo, es decir, de una intuición intelectual.

acto la inteligencia se vuelve contenido en una nueva forma de la forma misma del saber o de la conciencia.

La reflexión para Fichte es reflejarse en una forma, que es la forma de la forma misma del primigenio acto de la inteligencia, ella se legitima en un conocimiento inmediato que se dispersa de la intuición intelectual. En Fichte la reflexión fundamenta un conocimiento cierto a través de la proyección entre dos formas de la conciencia. La forma de la inteligencia y la forma de la forma de la inteligencia. Entonces, la reflexión se convierte en una forma donde se da la inmediatez del conocimiento. De acuerdo con esto, con la reflexión se despliega la base de las múltiples facetas en que se puede determinar un contenido respecto de una forma. Benjamin, en un estudio expresa que el centro de la reflexión es el sujeto absoluto, de ahí que se conozca inmediatamente como libre de ejercer algún acto.¹⁹⁷ Por lo tanto, este sujeto absoluto se presenta con el autoconocimiento de un método de una esencia formal y no del conocimiento de un objeto a través de la intuición. Para Fichte Yo en tanto sujeto absoluto no soy objeto, sino proceso interminable de un método, ya que lo único que deviene objeto de conocimiento son las formas de la conciencia en su traslación recíproca.

Este desplazamiento es lo único que logra fundamentar la inmediatez y hacerla comprensible para conceptualizarla.¹⁹⁸ El romanticismo cimentó su teoría del conocimiento sobre el concepto de reflexión porque las oposiciones determinadas que indican su No-yo del Yo transfieren la efectividad del pensamiento, por medio de la cual el sujeto avanza hacia sus infinitas posibilidades y encuentra la posible dirección hacia el Yo absoluto.

Así que, el yo se encuentra a sí mismo mediante oposición en el Yo absoluto. Entonces, la reflexión queda replanteada y se asimila como la representación del representante. Por lo tanto, la condición de posibilidad de la reflexión en Fichte es la limitación del infinito acto de poner en el "Yo absoluto". La condición para la reflexión es obstaculizar el flujo del acto primordial del Yo, que es el de poner su propio contenido y forma. En la obra que revisamos, *Sobre el*

¹⁹⁷ Benjamin, Walter, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, traducción J. F. Yvars, Barcelona, Península, 1988, p. 44.

¹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 45.

concepto de la Doctrina de la ciencia, de 1794, Fichte termina diciendo que es una forma en donde se da la inmediatez del conocimiento, pero que en esta confluencia involucra una visión de un proceso infinito, porque la experiencia tiene posibilidades infinitas de realizarse. Pero sobre la base infinita de la reflexión la conciencia permanece inconcebible, es por ello que busca una actitud espiritual en donde la autoconciencia, al hallarse presente inmediatamente, no requiera producirse por la reflexión infinita, y esta actitud es el pensamiento mismo.

A Fichte le pareció que la conciencia del propio pensamiento no es causal ni ningún sobre añadido, sino que es inmanente e inseparable de esta presentación. En este sentido, para este pensador la conciencia inmediata del pensamiento es igual a la autoconciencia y debido a su inmediatez es intuitiva. En esta autoconciencia la reflexión es capturada y despojada de su infinitud, puesto que esta infinitud se ha superado en el Yo absoluto, por oposición del No-yo. En conclusión, el sistema de Fichte no tolera infinitud en su parte teórica, sino que lo hace en su aspecto práctico.¹⁹⁹

Entonces, el punto de vista fichteano es opuesto al de los románticos, porque excluye la infinitud de la acción del Yo del dominio de la filosofía teórica y lo remite a la práctica, mientras los románticos hacen lo opuesto. El culto de los románticos al infinito los llevó más allá del planteamiento fichteano, así que esta corriente de intelectuales parte del hecho de pensarse a sí mismos en tanto fenómeno en constante actividad. Todo ente que el hombre puede percibir a través de su representación aparece bajo la misma condición, la cual es como un fenómeno de singular aparición, un sí mismo que se repite y esto favorece a un planteamiento práctico de la formación del conocimiento.

La intuición intelectual es una especie de pensamiento en donde se verifica que esta facultad puede crear a su propio contenido, por eso para Fichte sólo al Yo le corresponde un sí mismo. De ahí que, el método de la filosofía de Fichte no es la reflexión sino la dialéctica del poner. No obstante para los románticos, en especial en Novalis, la reflexión se volverá la muestra de que el pensamiento engendra su forma.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, p. 45.

Lo que ocurre para Fichte una sola vez con motivo del cumplimiento de una función necesaria de la reflexión es la acción como conversión del espíritu en forma de la forma como su contenido. Sin embargo, para los románticos esto sucede interminablemente y constituye no el objeto sino la forma, el carácter infinito y el método lógico del pensamiento.

Para los románticos, pensamiento y reflexión son la misma cosa,²⁰⁰ con esto no sólo confinan el pensamiento a la infinitud que se da en la reflexión, sino que en la naturaleza reflexiva del pensamiento los románticos garantizaron un carácter intuitivo del pensamiento mismo. Por eso erigieron su teoría del conocimiento en la reflexión, ya que, aparte de garantizar la inmediatez del conocimiento, también aseguraban la infinitud en su proceso.²⁰¹ Como podemos asimilar, la reflexión desde Fichte es un proceso vacío y sin fin, constituye un desarrollo sustancial y completo en sí mismo.

Por esta razón, lo que se proyecta ahí no es más que el ser originario, en su posición originaria. A decir verdad, el sujeto sólo conoce un caso de utilización fructífera de la reflexión, al cual le denomina intuición intelectual. Todo lo que surge de la función de la reflexión en la intuición intelectual es el Yo absoluto y el pensante de la intuición intelectual es un pensamiento objetivo al que todos pueden acceder sin problemas. Para Fichte la reflexión en cuanto acción está donde reside la posición del fundamento, este es el ser originario por el cual se conoce al mundo de las representaciones.

En cambio, los románticos prescinden de este movimiento voluntario originado en la libertad, que funge como determinación ontológica particular es decir de la posición desde donde se ocasionan las representaciones y los conceptos posibles para el pensamiento.

En síntesis, Fichte asimila que el segundo nivel del pensamiento del pensamiento es forma originaria de la reflexión, pero a partir del tercer nivel dicha forma originaria se somete al proceso de descomposición y se vuelve

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 42.

²⁰¹ *Ídem.*

ambivalente.²⁰² Y es que en la postura de Novalis el pensamiento del pensamiento adquiere un tercer nivel, es decir, el pensamiento del pensamiento del pensamiento se puede asimilar por partida doble, es decir, que puede ser el objeto pensado o bien el sujeto pensante. Es ambivalente, puesto que la segunda forma del nivel se conmociona y resulta afectada por el planteamiento de la tercera. Así que se disolvería la unidad compacta de la reflexión ante el absoluto y así devendría en una expansión sin límites.

El pensamiento formado en la reflexión se encuentra desprovisto de forma y por esta razón tiende hacia el absoluto. Para Fichte la conciencia es Yo, para los románticos la conciencia es sí mismo; en Fichte la reflexión se refiere al Yo y en Novalis remite al mero pensar. Así pues, la relación del pensamiento consigo mismo, que se presenta en la reflexión, es la más inmediata para el pensamiento en general, porque desde ahí se desarrollan las demás. La reflexión es el estilo del pensamiento con el que los primeros románticos por necesidad expresaron sus puntos de vista, así las consideraciones gnoseológicas de Novalis parten del hecho fundamental del pensamiento que se refleja sobre sí mismo en la autoconciencia.

Por eso, dice Benjamin que el fin del pensamiento sería reflexionar sobre sí mismo.²⁰³ Finalmente, tenemos que la salvación del idealismo trascendental incluía una inspección de la región que escondía Kant bajo la noción de realidad. En el aspecto de la apercepción trascendental Fichte edifica, con ayuda de la sutileza de Reinhold, la posibilidad de que podamos comprender el mundo. Con el despliegue de este constructo abarca la relación entre objeto y el sujeto, junto con la conciencia de que esto así ocurre. Gracias a esto logra redimir en un principio la única condición en la que es posible un mundo perceptible para el sujeto y despliega un método de estudio sobre la misma.

Luego de erradicar el reinado de la cosa en sí, Fichte vuelve subjetivo al idealismo, en la medida que limita todo conocimiento a las representaciones del

²⁰² *Ibíd.*, p. 56.

²⁰³ *Ibíd.*, p. 55

sujeto finito y confiere un papel regulador para el Yo.²⁰⁴ La ampliación del análisis de las condiciones en que se da el conocimiento, posibilita plantear un nuevo estudio acerca del fragmento de realidad que se abre en este ámbito. Fichte aplica la intuición intelectual para designar a esta unidad de análisis por la cual se da toda especie de conocimiento, como bien dijo Novalis: *“Kant ha fundamentado la posibilidad, Reinhold, la realidad y Fichte, la necesidad de la filosofía.”*²⁰⁵

²⁰⁴ Beiser, C., Frederick, *German Idealism, the struggle against Subjectivism, 1781-1801*, Massachusetts, Harvard University Press, 2002., p. 217.

²⁰⁵ Novalis, *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, traducción Robert Caner, Madrid, Ediciones Akal, 2007, p. 67.

Capítulo 3 Yo jeroglifístico.

3.1) Hölderlin y el idealismo absoluto

Como en un día de fiesta, al alba,
sale el labrador a ver el campo
después que los relámpagos han caído
sin parar
refrescando la noche cálida
y siguen aún a lo lejos retumbando los
truenos.
El río retorna a su cauce
y el suelo, refrescado, reverdece ya;
los viñedos gotean por la lluvia benéfica
de los cielos y los árboles del bosque
relucen quietos bajo un sol apacible.
Hölderlin

Hölderlin es considerado el padre del idealismo absoluto,²⁰⁶ él fue quien introdujo a Hegel en este tipo de razonamientos. En 1975, un año posterior a la presentación oral de Fichte en Jena, de lo que sería su ante-proyecto de la *Doctrina de la ciencia*, Hölderlin ya había descubierto un matiz postergado en este pensamiento. Para este poeta el concepto de identidad radica en la oposición del sujeto con el objeto,²⁰⁷ por lo que en la proposición “Yo soy Yo” el sujeto y la cosa no se encuentran tan sólidamente fundidos como para no ejercer una división. De hecho, esta noción resulta de la distinción entre ambos elementos.

Así mismo, en esta fórmula se encuentra representado el fundamento del pensamiento empírico y de toda experiencia en general. El objeto o acontecimiento se representa así porque su constitución depende de una oposición con el sujeto. En otras palabras, Hölderlin descubrió que la identidad sólo es permisible cuando el Yo se distingue del objeto y no recae sobre el solo sujeto, pues para ello necesita del objeto. Aunque esta separación también es posible si éste se hace consciente de su estado puro que permanece intacto antes de toda relación objetiva con la experiencia, sin embargo, en una carta que envía

²⁰⁶ Beiser, *op. cit.*, p. 375.

²⁰⁷ Kreuzer, Johann, “Hölderlin y el idealismo”, en J. Marrades y M. E. Vazquez (comp.), *Hölderlin: poesía y pensamiento*, Madrid, Pre-Textos, 2002, p. 105.

a Hegel afirma que no es posible una conciencia sin objeto, ya que cuando nos representamos junto con éste (inclusive cuando somos nosotros mismos ese objeto), estamos limitados en el tiempo, en cuanto tal.²⁰⁸ En suma, no soy absoluto, porque como absoluto no tengo conciencia. En cambio, Fichte afirmó que la conciencia reposa en el pensamiento del Yo actuando, es decir, demostrando su actividad inmediata mediante la intuición intelectual:

En tanto tú eres consciente de un objeto cualquiera —sea el mismo la pared situada enfrente— eres consciente, como poco antes reconociste, propiamente de tu pensar de esta pared, y sólo en cuanto que tú eres consciente de él, es posible una conciencia de la pared. Mas para ser consciente de tu pensar, tienes tú que ser consciente de ti mismo.²⁰⁹

Esta intuición no se refiere a un hecho determinado, tal como lo indicó Reinhold, sino que es una actividad de múltiples realizaciones. Con esta operación Fichte logró exponer que la experiencia aparecía bajo esta condición. Así que la intuición intelectual es la posibilidad para concebir la totalidad del mundo, puesto que la identidad que allí se emite asegura que el Yo únicamente conozca por este parámetro. Ahora bien, Hölderlin por su parte propone que aquello que son los objetos no depende de una inseparable acción entre sujeto y objeto, que reivindique la forma pura para percibir los objetos mediante la influencia del sujeto, sino que esta manera para asimilar las cosas depende de una bipartición del fundamento con el cual se piensa a éstos.

El mundo de los objetos se constituye en esta relación de oposición donde la identidad es tan sólo un momento de una estructura relacional del proceso mediante el que se conforma la experiencia del sujeto. La identidad no destruye la oposición, sino que reposa sobre ella, es decir que para que “A” sea “A” tiene que estar opuesta a algo que no sea “A”, esto es “B”. La idea de oposición tiene como presupuesto la de unidad, a ésta Hölderlin la denomina “*ser puro y simple*”²¹⁰ pues no podríamos estar seguros de que “A es A” sin la existencia de algún “B”. Entonces la identidad no sólo depende del principal implicado, sino que además involucra a su antagonista, mejor dicho, a la oposición de ambos.

²⁰⁸ *Ídem.*

²⁰⁹ Fichte, *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia...*, op. cit., p. 61.

²¹⁰ *Ibíd.*, p. 375.

Para Hölderlin sólo existe la sustancia universal, ya que lo objetivo y lo subjetivo tan sólo son momentos en el desarrollo de ésta: “*La identidad de la conciencia pura y la conciencia empírica no es una abstracción de su ser opuesto, sino que, por el contrario, su oposición es una abstracción de su identidad originaria*”.²¹¹ Con esta disposición de la identidad Hölderlin indica que la autoconsciencia no es un principio autosuficiente, sino que es una estructura relacional de contraposición que trae consigo como presupuesto necesario la idea de unidad originaria. La base de la experiencia nos conduce al fundamento con el que identificamos cada objeto, pero también éste es abstraído por conducto del pensamiento que, a modo de instrumento desentierra el ámbito donde es posible el mundo.

Con la publicación de *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia*, Fichte había configurado que la posibilidad en que se presenta la realidad es el Yo. Este concepto no sólo indica la forma del conocimiento, sino además su contenido, es decir, el alcance y profundidad del mundo de la vida. Además, concibió que la unidad se cristaliza en todas las relaciones con los objetos externos, pues el sujeto, apegándose a los planteamientos kantianos, permanece idéntico e intacto en todas las representaciones. Con el planteamiento de Hölderlin, y en lo sucesivo mediante las aportaciones de Novalis, esto adquiere nuevas dimensiones.

En resumidas cuentas, la noción y la experiencia de la partición no se sigue de la presuposición de la totalidad entre el sujeto y el objeto, es decir que de la unidad no se concluye la diferencia. No deducimos una oposición al contemplar la unidad, sino que la partición de estos elementos, que se representa con la contraposición de los antagonismos en que nos encontramos al existir y que son el contenido de las representaciones, contiene el todo del que pensamos como sus partes al sujeto y al objeto.²¹² El autor del idealismo absoluto no constituye como afirmación ontológica la presuposición necesaria que se da con la intuición intelectual, ya que esta tautología está conformada por el contenido del concepto y

²¹¹ Hegel, *Diferencia entre los sistemas...*, *op. cit.*, p. 49.

²¹² Kreuzer, “Hölderlin y el idealismo”, *op. cit.*, p.106.

de la experiencia de la partición.²¹³ En este sentido, y de acuerdo con Kreuzer, la perspectiva de Hölderlin se inclina más hacia Kant, pues la intuición intelectual es una presuposición necesaria que hacemos al reflexionar y se extiende sobre la estructura de la autoconsciencia para explicar las contraposiciones en o como autoconsciencia. En todo caso no es algo dado positivamente, sino que se alinea con la realidad de la experiencia estética.²¹⁴ Tanto para Kant como para Hölderlin este tipo de intuición carece de objeto, los únicos objetos que adquieren un punto de contacto teórico son los objetos del enjuiciamiento teórico y práctico.

Entonces no hay objeto preciso para la intuición intelectual, en vez de ello hay objetos aunados a la contraposición de la estructura de la autoconsciencia que comprendemos bajo la proposición $A=A$.²¹⁵ Así pues, la presencia negativa de este ser puro y simple, cuya única referencia se encuentra en lo comunicado en los juicios de los objetos teóricos o prácticos, no se comunica ni antes ni después de las contraposiciones, sino junto con ellas. De aquí proviene la idea de que este ser pensado como unidad entre sujeto objeto posee su propia historia, a la cual habría que comprenderla en la historia de su aparición, o bien, la identidad del ser aparece en la historia de su contraposición.²¹⁶

²¹³ Félix Duque sostiene que para Hölderlin la verdad no consiste en la adecuación de la cosa externa con el intelecto, pero tampoco está desplegada en el seno del lenguaje proposicional. Duque es de la opinión de que aquí se da una conciliación entre la postura aristotélica y la kantiana, ya que, mientras que para este último tanto la verdad como el error se dan en la relación de lo que sería el objeto con relación a nuestro entendimiento, Aristóteles, en cambio, hace patente la relación entre verdad y ser, de lo contrario la *entelequeia* no se aplicaría más que a nuestro pensamiento. A pesar de que ambos coinciden en que la verdad se entrega en un juicio, el primero remite la verdad al ser de nuestro entendimiento y el segundo al ser de la cosa. Por su parte, Hölderlin concibe que la “*ἀλήθεια*” en cuanto develamiento, sólo requiere ser palpada para que la verdad aparezca, en este sentido, afirma que este ser de verdad es Naturaleza, irrupción súbita que es contemplada por el poeta, él es quien desea que su palabra sea lo único sagrado. Esto no significa que a través de él todo se nombre, porque así sería una adjudicación ajena a la esencia de la cosa. Juzgar y decir la verdad es remitir un concepto a una intuición y construir el conocimiento correspondiente sobre dicha base intuitiva, por lo tanto, concluye bastante cerca de Fichte en que la *intuición intelectual* posibilita toda verdad. Cf. Duque, Felix, “Hölderlin y el ser verdad”, en J. Marrades y M. E. Vazquez (comp.), *Hölderlin: poesía y pensamiento*, Madrid, Pre-Textos, 2002, p. 64.

²¹⁴ Kreuzer, “Hölderlin y el idealismo”, *op. cit.*, p.106.

²¹⁵ *Ídem.*

²¹⁶ *Ibid.*, p. 107.

3.2) A=A

Yo soy Yo Gramaticalmente contiene tres veces lo mismo.

Novalis

Con las declaraciones anteriores, Hölderlin fue más allá de la centralidad del sujeto del idealismo subjetivista de Fichte, pero no contradujo los estudios de Novalis. De acuerdo con el planteamiento de Hölderlin el concepto de identidad descansa en la oposición del sujeto y el objeto; esta misma oposición es indispensable para abordar la esencia de la identidad para uno de los primeros románticos que se dedica al estudio de Fichte:

El oponer *mediante un estar puesto* es la analítica - el oponer mediante un oponer - la sintética- ambas son miembros de la dicotómica. Aquélla va *hacia abajo* - ésta, *hacia arriba* - la mónada es el punto que las inicia y las termina. Aquélla la empieza *visiblemente* bímembre y la concluye *como* síntesis; ésta la empieza como síntesis - y la termina de forma visible como análisis.²¹⁷

El sujeto es un ser analítico, ya que posee la capacidad para oponer su actividad mediante un estar puesto, lo cual ocurre cuando a través de la intuición intelectual el individuo opone un pensamiento del pensamiento entre el influjo de representaciones particulares, con esto logra proyectar en este poner, que es la intuición intelectual, la visión de que el Yo está puesto en la infinita posibilidad de la existencia. En este sentido, si el Yo es el objeto, éste no puede investigarse de ningún otro modo que no sea como objeto, esto es “*en la acción en la que es objeto.*”²¹⁸ Así pues, la definición de lo que es el hombre le adviene de una oposición con su propia acción sin la cual no podría comprender la constitución íntima de su conocimiento.

El ámbito del conocimiento tan sólo es posible en el Yo y viceversa, el Yo tan sólo es posible en el conocer, es decir, en la oposición con el No-yo (objeto), tal como lo había previsto Hölderlin. Entonces el Yo indica su conocer y el conocer indica su “ser-yo”,²¹⁹ pero en este develamiento el sujeto no es completamente

²¹⁷ Novalis, *op. cit.*, p. 84.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 194.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 34.

consciente más que de la certeza de que el mundo se descubre en nosotros, en el germen interno que todos llevamos dentro:

Cada figura humana anima un germen individual en aquel que le contempla. Esta intuición deviene, de este modo, infinita - Va unida al sentimiento de una fuerza inagotable - y por eso vivifica de un modo tan absoluto. Cuando nos observamos a nosotros mismos - nos animamos a nosotros mismos."²²⁰

En esto consiste la filosofía, en meditar sobre un fundamento que no es la causa directa de la identidad, sino la hechura interior de la cual depende la conexión del Yo con los objetos.²²¹ Aunque se sabe de qué forma el Yo se crea su visión del mundo, sin embargo se desconoce cómo es aquello que subyace bajo esta posibilidad o por así decirlo, el no-mundo que sería el germen típico de un mundo inconmensurable, el cual da la pauta para que el yo defina los fenómenos mediante su representación.

Ahora bien, para Novalis todo filosofar tiene que alcanzar este fundamento absoluto, el cual de cierta forma nos tiene que ser dado, porque si fuese imposible, el impulso del filosofar se vuelve una actividad infinita. Así que el ser-yo del conocimiento se muestra de manera negativa en la esencia analítica del sujeto. Este ser-yo es el fundamento de toda determinación, es decir, de toda forma y contenido posibles dentro de las regiones del saber humano. Por lo tanto, el ser-yo del conocimiento es la manera en que se determina a sí mismo el contenido, el cual es comunicado por el Yo bajo la forma de identidad en que se presentan los objetos de la experiencia.

El acceso a este tipo de saber reclama un dispositivo que sea semejante a la manera en que se determina asiduamente la fuente inagotable de contenido con forma, es decir, tiene que ser una determinación libre, idéntica a la que ejerce el Yo cuando se determina coloquialmente en tanto objeto, a saber, que dicte las condiciones necesarias para que haya identidad. De ahí proviene la preocupación de Fichte por redimir la reflexión sin ninguna otra acción previa para concederle

²²⁰ *Ibíd.*, pp. 217-218.

²²¹ *Ibíd.*, p. 172.

una libertad en el acto, lo que encamina a representar lo más fiel posible de qué manera se da la fundamentación del saber dirigido hacia un Yo.²²²

Entonces, para Novalis el concepto de identidad reposa en la partición del Yo, pero sin fraguar el vínculo hermético entre sujeto y objeto. Pero, ¿qué sucede en la proposición que simula la identidad y que representa el poner el contenido por parte del sujeto? Novalis de inmediato responde diciendo que “*sucede lo que ya es: un poner, distinguir y reunir imaginarios por el ser analítico. Lo idéntico se divide y se presenta ante sí mismo y lo hace bajo su propia forma.*”²²³

Es así que el concepto de identidad, desde la posición de Novalis, también reside en una partición, como con Hölderlin, pero a diferencia de éste dicha noción no descansa en la oposición, sino que retorna hacia sí misma para ser contemplada por medio del mismo acto que la formuló. “Para determinar al yo tenemos que ponerlo en relación a algo. El relacionar se produce mediante una distinción - ambas cosas, mediante la tesis de una esfera absoluta de la existencia. Esto es el sólo-ser - o el caos”.²²⁴ En esto consiste la imagen especulativa del pensamiento de Novalis, el acto es dividido por su propia naturaleza,²²⁵ para después reintegrarse en una visión que posibilite la clarificación de la disposición esencial del mismo pensamiento.

La analítica consiste en un oponer mediante un estar puesto, así que con un movimiento descendente se devela lo que ya es, mejor dicho, se hace patente para sí mismo al distinguirse y reunirse con el mismo acto del pensar.²²⁶ En otras palabras, la acción del ponerse se da por distinción, la cual se presenta ante la misma acción que distingue. Desde la postura de Novalis el sujeto se concibe

²²² Si el sujeto tiene la capacidad para expresar el acto originario por el que son posibles todos los pensamientos, entonces nada interfiere al afirmar que la totalidad de lo que sería el mundo para nosotros se presenta por conducto de esta partícula subjetiva de la intuición. En este sentido, cabría preguntarse “¿y si el Yo no tuviera conciencia, sino la conciencia tuviera Yo y se produjera desde sí misma? El Yo no funda la conciencia, es la conciencia en su proceso crítico implícito, en su reflexión, la que empuja a forjar la hipótesis de la subjetividad como médium de todo contenido.” Ballesteros, *El Principio Romántico, op. cit.*, p. 41.

²²³ Novalis, *op. cit.*, p. 32.

²²⁴ *Ibíd.*, p. 36.

²²⁵ *Ibíd.*, p. 54.

²²⁶ “Abandonamos lo idéntico para exponerlo [...]” *Ibíd.*, p. 33.

como “*Yo-indirecto*”, a partir de esta definición el filósofo diferencia a esta faceta del Yo del pensar abstracto. Novalis identifica al “*Yo-indirecto*” como un pensamiento que puede irrumpir en el sentido de su facultad para desarrollar una visión intelectual y así develar aquel secreto en que consiste la síntesis del pensamiento. Así que el fundamento del conocimiento con el que se piensan las cosas se puede alcanzar a dilucidar individualmente, porque las maneras de pensar las cosas se desprenden del mismo pensamiento del sujeto.²²⁷

Por lo tanto, la disciplina que despliega a través de las ramificaciones del propio conocimiento corresponde racionalmente con las disposiciones requeridas por el sistema del saber humano. Cuando el sujeto dice: Yo soy Yo ($A=A$), entonces está remarcando su ser-analítico, el Yo pone su propia acción de “*poner*” mediante dicha fórmula.²²⁸ En este enunciado se encuentra configurado el punto de despliegue y de conclusión para todo saber posible, así pues es el poner mediante una oposición.²²⁹ Cuando expresamos nuestra propia existencia bajo esta perspectiva nos percatamos de una oposición emitida en el acto originario de ponerse, es decir, que sólo podemos abstraer de su relación a esta oposición por el mismo acto de pensar, pero por medio de una proposición aparente.²³⁰

La proposición “ A es A ” es un poner, distinguir y reunir, puesto que la acción originaria se divide para presentarse ante sí misma bajo su propia forma, esto lo consigue mediante el “*Yo-indirecto*”. En esta oración el verbo “es” alude al contenido y las letras “ A ” fungen como forma, el “es” hace referencia a aquello que se sabe, es decir el objeto del conocimiento. Ahora bien, lo que se predica de dicho sujeto es su identidad con cierta forma que se simboliza a través de la letra “ A ”. En la expresión de este principio se trasmite la existencia de un vínculo triple, entre formas del tipo “ A ” en adición con lo idéntico.²³¹ Es por ello que para Novalis

²²⁷ “*las categorías son formas analíticas del pensamiento del sujeto.*”, *Ibid.*, p. 57. Además, revisar fragmento 13 en p. 41.

²²⁸ *Ibid.*, p. 33.

²²⁹ *Ibid.*, p. 84.

²³⁰ “o lo representamos mediante su no-ser, mediante un no-idéntico -un signo- algo determinado por algo análogamente determinante [...]”, *Ibid.*, p. 34.

²³¹ *Ibid.*, p. 32.

la identidad es efecto secundario del acto originario, es el ser perceptible de éste, es decir, la forma en que se hace visible la presencia del “Yo absoluto”.

Así pues, la esencia de la identidad se proyecta en la proposición “ $A=A$ ”, así que procedemos mediante el efecto hacia el impulso originario. El efecto es aquello que se presenta con la intuición intelectual, para ello requiere expresar este separar y unir con su no-ser, que es su no-idéntico, lo cual corresponde con el signo “A”, que se transforma en algo determinado ante el acto, el cual se considera como determinante. El impulso que ocasiona la idea de la identidad se encuentra opuesto a la intuición intelectual pues, con ella se ha conceptualizado el impulso de pensar, de “Ser-Yo”.

Entonces tal impulso que ocasiona la identidad y la formulación de la intuición intelectual permanece desconocido, no se puede conceptualizar, ya que éste nos posibilita percibir: “El ser percibido no pertenece a su esfera.”²³² Esta fuerza originaria de ser Yo no puede abandonar su esfera, como lo hace el pensamiento analítico cuando expone a otra esfera más general, a saber, la del pensar mismo; a esto le denominamos reflexión.

Pero: ¿cómo abarcar un conocimiento sobre dicho impulso si no se ha de conceptualizar?, ¿con qué medios captar la verdad del impulso originario por el que las cosas son, si este ámbito no puede darse racionalmente? En este aspecto Novalis no difiere mucho de las ideas de Hölderlin. Cuando el sujeto plantea la intuición intelectual con sus propios medios se puede entender que reside en inmediata relación negativa con el “Yo absoluto”.

²³² *Ibíd.*, p. 35.

3.3) Yo absoluto

Sin duda alguna, la voz hablaba de nuestro Maestro, ya que él reúne todos los rasgos esparcidos por doquier.

Novalis

Tal pareciera que con este discurso nos distanciamos de nuestro eje argumentativo. Con exponer la consistencia de la identidad no logramos acercarnos al punto que más problemas le produjo a Fichte, que es el itinerario del contenido de las representaciones. La oposición del Yo ante sí mismo para su posterior presentación no nos acerca a ningún dato que corrobore la validez de nuestro conocimiento. Fichte comprendió que el “Yo-sujeto” no podía contenerlo todo, sino era por influjo de algo que él denominó “Yo-absoluto”, que, por cierto, no es tan ajeno al individuo como podríamos pensar.

El “Yo-absoluto” representa el pensar en infinitivo, es decir, contiene toda acción posible de manera interminable, inclusive las normas para pensar cualquier acto imaginable. Fichte no habría tenido necesidad de plantear este concepto problemático si el idealismo trascendental que intentaba revivir no fuese susceptible a ser derribado mediante críticas. Además, el “Yo-absoluto” es el ideal del filósofo trascendental, ya que solventa la manera en que se ejercen ciertas aplicaciones del pensamiento. Este fundamento es el soporte para el conocimiento que según esto se da en la interacción de las conexiones entre sujeto y objeto. Novalis consideró que el soporte de las conexiones entre el individuo y su exterior, esto es el punto de referencia está en este concepto fichteano. “Ahora todo está justificado. Si el sujeto no postulara aquí el yo absoluto, caería en un error abismal - lo cual, sin embargo, sólo puede suceder para la reflexión - y, por tanto, sólo para una parte del sujeto, la parte meramente reflexionante.”²³³

En este sentido, el “Yo-absoluto” es el depositario mediato de los contenidos de las representaciones, ya que todo lo que puede conocerse y la manera de conocer está ahí. Con estos medios podemos describir la relación

²³³ *Ibíd.*, p. 57.

entre dicho concepto y los contenidos particulares de los objetos, pero falta precisar la forma en que el “Yo-indirecto” se relaciona con el “Yo-absoluto”. Que, de acuerdo con la estructura argumentativa, también correspondería con la disposición en que se encuentra el saber posible para el sujeto. Es decir, la configuración inicial de los conceptos a priori, mediante los cuales puede remitirse nuestro intelecto.

Con todo esto, tenemos claro que la condición de posibilidad para todo tipo de saber se presenta en la intuición intelectual, ya que representa la síntesis de la actividad intelectual de la acción originaria del pensamiento del sujeto. La intuición intelectual es el material dado para la filosofía en la reflexión,²³⁴ es decir, es la base de la que parte la filosofía de Novalis, entendida como una meditación sobre la unidad de análisis de la Doctrina de la ciencia. Este autor analizó de nueva cuenta el panorama de estudio que había desenterrado con anterioridad Fichte. Ahora bien, dado que la síntesis es opuesta a la tesis, entonces mediante aquélla es como el pensamiento avanza para develar la postura originaria del pensar, esto es, su naturaleza interna. He aquí la clave para comprender la sofística del Yo que pronuncia Novalis y que emplea para explicar el proceso intelectual y su reflexión. De este modo tenemos que aquello que es uno en el Yo-absoluto se encuentra dividido en el sujeto, Yo-indirecto.

El Yo-absoluto está separado conforme a las leyes de sí mismo, es decir, que lo que vale para éste también corresponde para el Yo-indirecto pero en orden inverso.²³⁵ El yo puro no está dividido sino en la medida que es uno, y no es uno, sino en tanto que está dividido.²³⁶ Con esto nos percatamos de que ambos elementos son uno y el mismo, sólo que no llegan a coincidir sobre la misma línea, ya que cuando está dividido posee conciencia empírica y, cuando no, es plenamente puro.

El Yo-dividido es el Yo-indirecto, así como el Yo absoluto es el Yo-puro, sin embargo ambos acaecen en el mismo sujeto, entonces el Yo-dividido está dividido de acuerdo con las leyes del dividir del Yo-puro, por lo que este último es siempre

²³⁴ *Ibíd.*, p. 45.

²³⁵ *Ibíd.*, p. 55.

²³⁶ *Ibíd.*, p. 53.

la unidad en la totalidad de la forma, mejor dicho, en la divisibilidad del material. El primero es la continuación del otro, ambos están vinculados por el impulso de ser-Yo. En conjunción, nosotros somos Yo, por lo tanto, somos idénticos y divididos: Yo-indirecto y Yo-puro e inmediato a la vez.²³⁷

3.3.1) Sentimiento y reflexión

Yo me vuelvo hacia la noche secreta, inefable y santa. Allá lejos, el mundo desierto y solitario ocupa su sitio hundido en una fosa profunda. Profunda melancolía, sopla en las cuerdas el pecho.

Novalis

En este momento se preguntará el lector acerca del idioma que estoy utilizando para erigir mi exposición sobre uno de los aspectos más sencillos de la tradición filosófica, que es la del fundamento del conocimiento en cimientos a priori.

¿Qué teoría busco? Pretendo ordenar aquello que piensa, etc, en nosotros – describir mediante leyes las modificaciones de nuestro interior – formar con ello un todo claro y comprensible que me permita entonces ordenar y explicar mis manifestaciones interiores –*un* esquema para mí.²³⁸

Novalis entiende que la reflexión es fundamental para describir la manera en que el intelecto se involucra con el concepto a priori más elemental del proceso cognitivo, que es el de la identidad. Pero este proceso descubre otra cosa, que la efectividad de la aplicación de la identidad a todas las relaciones posibles con las cosas sólo puede sentirse. Es por ello que consiste en un conocimiento negativo, es decir, que es una certeza intuitivamente inmediata de la capacidad absoluta del Yo. Ahora bien, Hölderlin rechazó la posibilidad de una conciencia sin objeto, es decir que el sujeto accediera conscientemente en la conciencia absoluta, entonces ¿por qué nos permitimos el uso de estos conceptos para proponer algo semejante? Al comienzo, afirmamos que al Yo sólo puede ser opuesto al objeto, por qué ahora afirmamos lo contrario.

²³⁷ *Ibid.*, p. 54.

²³⁸ *Ibid.*, p. 155.

La intuición intelectual tan sólo nos permite vislumbrar el contenido y la forma del pensamiento que se presenta en el Yo-indirecto, en cambio lo que subyace bajo el Yo-absoluto es de difícil acceso, es decir, no se puede contemplar directamente, sino que tan sólo puede sentirse.²³⁹ A esto le denomina conocimiento negativo; es el entendimiento ampliado por la imaginación en virtud del impulso que surge de manera libre para conocer voluntariamente el fundamento del conocimiento.²⁴⁰ Es por ello que podemos continuar hablando del absoluto aun careciendo de los medios para reconocerlo.

Como hemos mencionado, el resultado del filosofar surge por interrupción del impulso de conocer para ser re-direccionado hacia su propia raíz.²⁴¹ En ésta la variación súbita de la presencia del pensamiento se detiene en el Yo y con abstracción del fundamento absoluto vincula aquello con lo cual hemos de explicar el todo.²⁴² Por lo tanto, si el Yo es el fundamento de mi pensar y el principio activo de mi propia filosofía de vida, entonces sólo alternando su presencia en sentido negativo, puedo convertir a este mismo Yo en el fundamento de mi pensar en general. Tanto para Novalis como para otros integrantes de la escuela romántica pensamiento y reflexión son la misma cosa. Bien lo sostiene Friedrich Schlegel: “La facultad de la actividad que retorna a sí misma, la capacidad de ser el yo del yo, es el pensamiento. Este pensamiento no tiene otro objeto que nosotros mismos.”²⁴³ Así que, la reflexión es la forma en que se presenta el pensamiento que, a su vez, encuentra adecuada la forma de ésta para emitir su naturaleza.

Todo lo que explícita la reflexión se ostenta siguiendo sus propias reglas, por lo que para descubrir lo opuesto, es decir, lo que subyace bajo de ellas, habrá que hacer abstracción de estas mismas normas. Novalis comprende que el sentimiento es el camino adecuado para comunicar el material de toda reflexión, con esto indica que la acción originaria y el impulso que lleva consigo se dividen

²³⁹ Para Novalis *“este absoluto que no es dado sólo puede ser conocido negativamente en la medida en que actuamos y descubrimos que ninguna acción alcanza lo que buscamos.”* *Ibíd.*, p.173.

²⁴⁰ *Ídem.*

²⁴¹ *Ídem.*

²⁴² *Ídem.*

²⁴³ Benjamin, *El concepto de crítica de arte... op. cit.*, p.13.

en sentimiento y reflexión. La presentación de la acción originaria está en el sentimiento, porque no lo podemos pensar y la manera en que esto se cumple radica en la reflexión.²⁴⁴

Como podemos indagar, más que una división es una desfragmentación interna, ya que ambos aspectos están íntimamente unificados y se proyectan en la acción originaria. Es por ello que la forma pura del sentimiento no se puede exponer, dado que es uno, así forma y materia son conceptos que no se le pueden aplicar.²⁴⁵ En cambio la reflexión podría exponer su forma pura si denominase de esta manera a su función parcial en la comunidad con el sentimiento y transfiriese tal nombre a su efectividad abstracta.²⁴⁶

En este sentido, sólo la reflexión logra exponer su forma y con ello, dice Novalis, ésta descubre la necesidad de una filosofía, de ubicar la conexión sistemática entre pensar y sentir.²⁴⁷ Esta necesidad reside en el sentimiento, pero como su material no puede más que sentirse, entonces el pensar no lo encuentra conveniente para exponer su forma, por eso la reflexión destaca ante el sentimiento y cumple con esta labor.²⁴⁸

La forma pura del sentimiento es, según Novalis, un ser puesto mediante un no poner; o en un poner condicionado por un no-poner, es decir, que éste resulta de una volición involuntaria, sin embargo esta respuesta no nos dice nada de cómo está puesto este ser originario, ya que mediante esta disposición sólo sabemos que está puesto porque está puesto, y esto no nos conduce a ningún otro lado. En cambio, la forma pura de la reflexión es un no-poner mediante un ser-puesto no condicionado por un poner,²⁴⁹ esto significa que la volición involuntaria adviene de un mecanismo asignado concienzudamente.

En este sentido, la reflexión tiene forma pura y un material para dicha forma pura que se desprende del sentimiento, esto es lo firme e inmutable que se requería para exponer la forma en general del pensar. Así es como Novalis

²⁴⁴ Novalis, *op. cit.*, p.45.

²⁴⁵ *Ídem.*

²⁴⁶ *Ídem.*

²⁴⁷ *Ídem.*

²⁴⁸ *Ídem.*

²⁴⁹ *Ibíd.*, p.52.

encuentra en la reflexión la manera de que este ser-puesto emita y se presente bajo una adecuada forma.

El autor de *Himnos a la noche* obtiene una filosofía sistemática, que comienza la estructura del saber humano con una tautología, con una inflexión sobre el mismo Yo.²⁵⁰ Así mismo, la acción originaria que se devela con el abatimiento de la reflexión es la subjetividad del sujeto y la accidentalidad del accidente, no es una configuración subjetiva que se anteponga a la manera en que deben darse las cosas.²⁵¹ Entonces la reflexión erige su forma en el sentimiento, ésta consiste en un nuevo dato sobre la correlación entre opuestos, puesto que en su contracara se ubica la verdad que impera por doquier.²⁵²

La reflexión devela la manera en que se da el proceso del pensamiento y en virtud de ello presenta la forma abstracta que muestra nuestro comportamiento intelectual al engancharse con un determinado objeto. Así que lo que desentraña este movimiento libre se caracteriza con las reglas del entendimiento y para obtener la noción de lo que subyace bajo estas condiciones habría que hacer abstracción de esta posición especulativa. La única manera para acceder a su opuesto es mediante el sentimiento, que sólo reside en el sujeto, ya que el hombre es el único ser capaz de sentir y por esto se vuelve objetivamente idéntico con los de su especie.

En suma, todo aquello que no puede ser pensado, como la situación del Yo-sujeto en tanto absoluto, de cierta forma tiene que presentarse a través del sentimiento. La forma de la intuición intelectual "A=A" puede analizarse para desprender una valoración de lo que acontece bajo ella, sin embargo su contenido, que es el impulso por el que la acción originaria imprime su tendencia hacia la identidad, sólo puede sentirse para el sujeto. Por lo tanto, la filosofía más que una autocontemplación es un autosenntimiento,²⁵³ porque ordena las disposiciones interiores y libres, las cuales sólo pueden ser sentidas: "*Los límites*

²⁵⁰ *Ibíd.*, p.45.

²⁵¹ *Ídem.*

²⁵² *Ídem.*

²⁵³ *Ibíd.*, p.42.

del sentimiento son los límites de la filosofía".²⁵⁴ Para Novalis la intuición intelectual es la materia dispuesta para el análisis, pues tiene que dividirse en reflexión y sentimiento.²⁵⁵ El objetivo de esto es descubrir el material que se antepone a la reflexión y con ello transmitir la forma de la forma del pensamiento. Es decir que, si el sentimiento se asignase como material, que sólo se contempla en la reflexión, entonces sería posible deducir el productor del producto.

Cuando la forma se vierte en un contenido, del cual trata este tipo de saber, este recipiente es la forma de la forma del contenido originario del pensar. En suma, podemos advertir que la reflexión proporciona estas circunstancias para satisfacer la necesidad de descubrir el dintel sobre el que se apoya nuestra visión del mundo real.²⁵⁶ Así, mediante la reflexión esta actividad originaria retorna sobre ella misma para comunicar las condiciones a través de las que se refleja y funciona el pensamiento.

3.4) Sofística del Yo

En la reflexión, el material y el Objeto, la forma y el sujeto son lo mismo.

Novalis

La sofística del Yo es la búsqueda de un extremo en el otro lado, es decir, el intento de ubicar la tesis que sería la acción originaria del ser del pensamiento del sujeto en la intuición intelectual. Aunque no hay similitud entre la forma pura del pensamiento respecto de la acción del sujeto, dado que esta última es la síntesis de todas las posibles realizaciones del pensamiento y la otra el fundamento para todo ello, sin embargo, se puede entender esta relación como una obstrucción del curso del pensamiento, puesto que representa la indagación a favor del fundamento de la regla primordial, pero en el efecto que ella produce. En palabras de Novalis, *"La búsqueda de un extremo en el otro, de la tesis en la antítesis y de ambas en la síntesis, eso es sofística."*²⁵⁷

²⁵⁴ *Ibíd.*, p. 43.

²⁵⁵ *Ídem.*

²⁵⁶ *Ibíd.*, p. 45.

²⁵⁷ *Ibíd.*, p. 63.

En el Yo-indirecto se proyecta tanto la necesidad como la capacidad de la acción del pensamiento a través de la intuición intelectual. El pensar en sentido abstracto se deja ver en el sujeto cuando se opone a sí mismo a partir de una forma de pensamiento particular, pero que tiende a lo universal. A partir de la intuición intelectual no comprendemos directamente cómo es posible un ser para nuestro entendimiento debido a que el sentimiento se presenta como una suposición abstracta. Así que, para esclarecer al punto de partida de la reflexión en Novalis debemos asimilar que la sofística se refiere al ser analítico como propiedad de su efectiva realidad.²⁵⁸ Entonces la acción originaria sería la tesis y la identidad tan sólo es un reflejo de ésta. Un reflejo no es algo contrario, sino que es algo inverso, algo que tiene su propia realidad, pero que por su naturaleza es opuestamente inversa a como aparece la imagen original.

La intuición intelectual se vuelve el material de la reflexión para comunicar por medio de ésta a un nuevo conocimiento, que consiste en la forma de la forma del pensar. Así que la acción pura se debe buscar a partir y desde esta intuición intelectual, que es formulada por el Yo-indirecto. En esta intuición el sujeto deja de ser sujeto y se convierte en objeto, pues es el objeto de su propio pensar. El medio se refiere aquello por lo que el sujeto deja de ser sujeto. Para Novalis el medio es precisamente aquello en que se divide el “Yo-absoluto”, es decir, sujeto y objeto; sentimiento y reflexión; material y forma.²⁵⁹

Ahora bien, si el sujeto deja de ser sujeto por el medio en que se divide al pasar de la acción objetiva a la forma reflexiva que conlleva subjetivamente resulta dividido en sujeto y objeto. En suma, el objeto deviene sujeto y éste corresponde totalmente con su contrario o lo que es mejor, el “Yo-absoluto” es “Yo-sujeto” cuando se ha dividido, así que el sujeto al suprimirse en torno al objeto se supera a sí mismo pero se convierte hasta disolverse en “nada” o mejor dicho para retornar al “Yo-absoluto”, que por su parte no puede ser dividido. “El yo analítico es fundado por el yo y consiste en un oponerse a sí mismo mediante un oponer.

²⁵⁸ *Ibíd.*, p. 46.

²⁵⁹ *Ibíd.*, p. 57.

Se pone para sí mismo al poner una imagen de aquello que lo fundamenta y, de este modo, reproduce la acción de su fundamentación.”²⁶⁰

Es por ello que la acción originaria es la intuición intelectual, sólo que de forma abstracta, ya que se constituye primero a sí misma como opuesta a esta última para después avanzar “hacia la intuición intelectual [...] en virtud del impulso de la acción originaria.”²⁶¹ Cuando el Yo-indirecto detiene el impulso del pensamiento para analizar la consistencia de su configuración la acción originaria permite mostrar la condensación de la síntesis, dispuesta entre el sujeto y el objeto. La intuición es la proyección de la acción originaria que por supuesto es la causa del impulso de ser yo, porque en éste encuentra su reflejo, cuya emisión está en el principio de identidad que se simboliza $A=A$.

En cambio, al avanzar hacia la reflexión develamos el ser oculto bajo el que se despliega nuestro pensamiento. La reflexión es la cualidad más importante del sujeto, con ella éste logra asimilar la finalidad de obstaculizar su flujo de pensamiento y, con ello, satisface la necesidad al descubrir la conexión sistemática que hay entre pensamiento y sentimiento. Con esta actividad libre el Yo-indirecto se aleja de sus parámetros permisibles, pues demuestra que no solamente se puede oponer a los objetos, sino inclusive a su propia acción. Pero al oponerse a sí misma no sólo encuentra su constitución interna que es sentimiento y reflexión, sino además su oposición antitética respecto del Yo-absoluto.²⁶² La sofística del Yo nos remite a la capacidad que tiene el Yo para actualizarse y oponerse a sí mismo a través del impulso que dirige su acción con la que se refiere a los objetos singulares.

Por consiguiente, la acción que se desarrolla en el pensamiento del Yo como sujeto se delibera por intervención de una acción libre, ya que, esta interacción del Yo consigo mismo depende de mí decisión. Así que esto no puede considerarse antagonismo, sino que es lo que se deriva del *ordo inversus* del Yo-indirecto.²⁶³ Este *ordo inversus* del que habla Novalis le debe su noción al

²⁶⁰ *Ibíd.*, p. 65.

²⁶¹ *Ibíd.*, p. 59.

²⁶² *Ibíd.*, p. 57.

²⁶³ *Ibíd.*, p. 54.

planteamiento fichteano acerca de la situación en la que se encontraba el principio “Yo soy Yo”.

Fichte creía que si el fundamento del sistema del conocimiento humano consistía en éste, entonces cualquier otro sistema de saber debería no sólo ser distinto sino contrario.²⁶⁴ Este otro sistema ha de ser el del “Yo-puro”, porque su mismo desarrollo se encuentra en oposición a esta síntesis del pensamiento. Cuando la intuición intelectual se divide por ser una síntesis para así encontrar su tesis y su antítesis en oposición, entonces el sujeto y el objeto se develan ahí cubriendo estas posiciones, sólo faltaría ubicar el tercer elemento por el cual se unen. De este modo, el propio sujeto es el que se divide, pero no en tanto Yo-indirecto, sino como Yo-absoluto. Y es que el sujeto es ambos, por lo cual somos idénticos y divididos, somos Yo-indirecto y Yo-inmediato a la vez.²⁶⁵

El Yo-indirecto quiere ser uno y por eso quiere partirse, no es que aunque no quiera le sea inevitable esta división, es por ello que muchos hombres pueden andar por ahí sin percatarse de su alineación inversa con el pensar en general.²⁶⁶ De modo que, si la intuición intelectual es un ponerse del sujeto como objeto, entonces, al separar dicha síntesis en sus contrarios, se espera que si la síntesis está en relación con el sujeto como el objeto, con su partición no sólo se obtiene la antítesis como lo está en oposición al sujeto, sino además la tesis que sería la imagen de la acción originaria devuelta por el espejo de la reflexión, la imagen del Yo-absoluto.

Con esto Novalis descubre la condición de posibilidad de la identidad y del conocimiento humano, la cual consiste en una subversión de polaridades, en

²⁶⁴ “Se tendría que llegar, mediante una deducción inversa ulterior, a un principio fundamental directamente opuesto al primer principio fundamental; y si el primero, por ejemplo, fuera: Yo soy Yo, el otro tendría que ser: Yo soy No-Yo.” Fichte, *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia...*, op. cit., p. 34.

²⁶⁵ Novalis, *Estudios sobre Fichte...*, op. cit., p. 54.

²⁶⁶ Fichte adjudicaba esta cualidad a lo que él denominó como laboratorio ambulante, piensa lo que digo y llegarás al punto que digo, este es el método que prefería. (Cf. *Ibid.*, p.58). Así mismo, Novalis emite la misma idea en un fragmento donde propone que se puede explicar cualquier saber, a partir de los elementos adecuados para formularlo y vislumbrarlo, como el movimiento traslatorio de la tierra con los elementos epistémicos que ya posee. “Le muestro la aplicación de algo que conoce a algo desconocido...” *Ibid.*, p. 154.

donde el contenido de las representaciones yace en el mismo sujeto, sólo que en tanto absoluto. Pero tenemos que explicar lo que es el objeto en relación al sujeto, es decir, de dónde procede el contenido de su *ser*, o dónde reside el fundamento de la identidad de las cosas, es decir, las condiciones por medio de las cuales se vuelven posibles para nuestro pensamiento. Como hemos venido diciendo, el sentimiento es relación con el objeto y dado que, en la intuición intelectual éste es el “Yo-puro”, por lo tanto sería indiferente, entonces, tan sólo se acoge como sentir, mientras que la reflexión es relación con el sujeto. La sofística del yo se refiere a la cualidad por medio de la cual el yo se opone a sí y por ello mismo se contempla a sí mismo.

3.4.1) El reflejo del mundo

Qué pobre y simple me parece ahora la luz
- qué despedida bendita y feliz del día, así
que solamente porque la noche te desvía a
los servidores, sembraste en las anchuras
del espacio las esferas refulgentes que
anuncian tu omnipotencia - tu retorno - en
los tiempos de tu lejanía.

Novalis

El sujeto es un Yo dividido y su aspecto principal es el ordine inverso,²⁶⁷ cuya única salida es la intuición intelectual como el conducto entre el Yo indirecto y el Yo-absoluto o puro; estos aspectos por sí mismos no pueden solidificarse, ya que no están directamente vinculados. No habría ninguna necesidad para vincular uno con el otro, puesto que son esferas contiguas; de hecho, siguiendo las ideas de Fichte, serían contrarias. La única forma para enlazarse es mediante un movimiento interior, que inversamente penetre en sí mismo para profundizar en el otro aspecto. Por consiguiente, si el contenido de las representaciones está en el Yo-absoluto, pues de lo contrario el sistema caería en un solipsismo, entonces, cómo es que se relacionan ambas fuerzas. Sucedería lo mismo que cuando Kant

²⁶⁷ *Ibíd.*, p. 57.

dejó escindidas las regiones de Naturaleza y libertad. Ambas regiones funcionarían con sus parámetros propios, dentro de los cuales ninguno apuntaría a una conexión con su opuesto. En suma:

La autoalineación es el origen de todo rebajamiento, como también, al contrario, el fundamento de toda verdadera elevación. El primer paso será la mirada hacia dentro - la contemplación separadora de nuestro sí mismo - Quien se detenga ahí sólo habrá llegado a la mitad. El segundo paso debe ser la mirada eficaz hacia fuera - la observación espontánea y sostenida del mundo exterior.²⁶⁸

Para Novalis el Yo-puro no está dividido en alguna referencia con una conciencia empírica, sino que es absolutamente uno y nada se le opone, ni siquiera en sí mismo. Así que con la intuición intelectual no se divide el Yo, no se opone, sino que, es una actividad que retorna a sí misma, pues es lo mismo en el pensar el sujeto y el objeto. El Yo no se divide en ninguna experiencia, puesto que lo que sucede aquí se sobrepone a todo experimentar y, por lo tanto, subleva toda variación empírica. El Yo-puro aquí es absoluto, no se limita dentro de alguna relación temporal, sino antes bien profundiza en sí mismo para alcanzar el otro extremo, para ello sólo interactúa consigo de la manera más natural, de ahí que quiera dividirse con entera libertad. El Yo es absolutamente uno y el sujeto absolutamente fragmentado en sujeto y objeto, además el sujeto es *ordine inverso* del Yo, pues sólo posee el carácter de lo dividido, de lo que continúa de la actividad en relación al objeto, su carácter es una calma que es condicionada por la actividad, en este sentido es uno múltiple.²⁶⁹

El Yo es Yo y no puede ser absoluto de manera simultánea, es decir, el Yo-sujeto y el Yo-absoluto nunca coinciden. En Novalis lo que para el Yo-absoluto es material, para el sujeto es la forma, lo cual corresponde con la intuición intelectual. Y viceversa, lo que para el sujeto es forma, como la reflexión, es material para el Yo-absoluto. Asiduamente el hombre tiene la forma de su pensar en la reflexión y el pensar, por consiguiente, obtiene su materia pura en el mismo movimiento. Entonces, para darnos una idea de la imagen del sujeto en relación al Yo, tenemos que colocar esto al lado con las relaciones en que se dan los objetos.

²⁶⁸ *Ibíd.*, p. 204.

²⁶⁹ *Ibíd.*, p. 59.

Tanto para Fichte como para Novalis el saber proviene de un “*qué*”, es, por lo tanto, una relación con el ser, pero cuya justificación aún nos parece desconocida, es decir, que el tipo de relación que tiene con el ser es aún imprecisa. El saber en general es una relación “con el ser dentro del ser absolutamente determinado, esto es en el yo.”²⁷⁰ Así mismo, la conciencia de que este saber es así sería por lo mismo, “un ser fuera del ser en el ser.”²⁷¹ En suma, en la reflexión sucede que la acción originaria aparece, pero no en tanto lo que es, sino transformada en cuanto que ya es, para ese instante el retorno a la acción misma. El carácter de la acción pura es el intercambio incondicionado en el yo,²⁷² puesto que de éste se desprende el objeto.

El objeto es opuesto al sujeto de manera impropia, esto es, sin ninguna relación con el Yo-puro, de modo que el sujeto sólo es sujeto al oponerse a un objeto, por lo tanto, material y forma sólo son objetos posibles para el sujeto. Así que mientras el Yo-puro tiene la posibilidad de pensar y de sentir, el sujeto es la realidad efectiva de ello.²⁷³ Pero entonces el Yo-puro es ambas cosas, se encuentra en todas partes y en ninguna, por ende actúan ambos partidos en el sujeto. Sin embargo, si la actividad se encuentra aislada de un objeto, es un esfuerzo, porque es mutua relación y no se entretiene en ninguna otra disposición del Yo mismo con el ser.

Ahora bien, dicho esfuerzo con la intuición intelectual intenta ser uno, esto es de nuevo el todo como cuando era yo-absoluto. En cambio, cuando esta acción originaria procede hacia algún objeto concreto entonces se convierte en una tendencia. El hombre tiende a los objetos, más específicamente a intentar ubicar su posición respecto al ser, por lo que un objeto es un elemento que se desprende del proceso de interacción con el Yo. Y por ello es una concentración e

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 35.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 36.

²⁷² *Ídem.*

²⁷³ *Ibid.*, p. 58.

intercambio de fuerzas.²⁷⁴ Para Novalis, “El objeto en sí, sin embargo, no es más que una relación recíproca, absoluta e idéntica del yo puro y el sujeto.”²⁷⁵

En el momento de reflexión el sujeto corresponde con el Yo puro, dado que el pensamiento muestra la forma de pensar del sujeto, mientras que el objeto yace como una entre las distintas capacidades que tiene el Yo puro en el ámbito práctico. Así pues, el objeto por un lado contiene la imagen del puro ser y por el otro lado el sujeto. La cosa en sí es en el sujeto o Yo-indirecto una realidad, pero en el Yo-absoluto corresponde tan sólo con una fuerza. En otros términos: “contiene o es, por un lado, la imagen del puro ser, por otro, la imagen del sujeto.”²⁷⁶

Pero entonces, si todo está en el sujeto por intermediación inmediata del Yo-absoluto, de dónde viene el auto engaño. ¿Por qué el sujeto al ser todo intuido también es la parte intuida, puesto que el todo no intuido también se involucra en la parte y lo es en uno y el mismo momento? Es decir, el contexto de la reflexión se vuelve un análisis de la disposición del pensar para volverse pensamiento, de una u otra forma, esto es, en tanto sujeto como en tanto objeto. Las partes sustanciales de la reflexión son por ende las secciones de la naturaleza del pensamiento, que irrevocablemente estarían en el mismo orden del proceso en que aparecen. Estas son la capacidad, el impulso y la fuerza; la reflexión es la capacidad, la intuición el impulso y el sentimiento es la fuerza. Y donde tanto la capacidad como la fuerza son subjetivas y el impulso es objetivo, entonces la existencia del mundo de la vida se da a través de estas variantes.²⁷⁷ De entre estas circunstancias, la cosa o el objeto que se percibe como intercambio de fuerzas en realidad es un *médium*:

Con el objeto no se puede hacer nada, es un medio y nada más. El verdadero objeto, en cuya investigación ahora avanzaremos, es la imagen del yo analítico. Nuestras consideraciones actuales se centrarán en la imagen en tanto que imagen,

²⁷⁴ *Ídem.*

²⁷⁵ *Ídem.*

²⁷⁶ *Ídem.*

²⁷⁷ *Ibíd.*, p. 60.

es decir, como Objeto. La imagen en sí misma es, [...] la superficie invertida del objeto [...]"²⁷⁸

El Yo con sus respectivos elementos de forma y material es el punto de intercambio con el yo-absoluto, por lo que, en verdad es el objeto que aparece invertido respecto del original en el impulso del sujeto. Para Novalis el hombre se define como un yo analítico, puesto que potencialmente está en sus posibilidades señalar la regla que estipulamos en cuanto formamos parte de la especie racional. Esta facultad de acuerdo con este pensador se aplica en la intuición intelectual y su producto se deriva hacia la derecha. Este lado hace referencia a la inversión del curso que usualmente mantiene el pensar, porque de acuerdo con este pensador la imagen originaria del pensamiento se encuentra a la derecha.²⁷⁹

Así mismo, cuando la conciencia se encuentra en relación con algún objeto la forma en que éste aparece, es decir, la delimitación con el ser se deriva en esta relación lógica. En cambio, la imagen que guarda la conciencia con el ser se puede deducir desde la dimensión opuesta. Como podemos comprender, al obtener el yo analítico en la imagen inversa del yo absoluto no estamos avanzando hacia fuera, sino hacia nuestro interior. Es como dice Novalis:

Volver al interior de uno significa para nosotros hacer abstracción del mundo exterior. De forma análoga, la vida terrenal significa para los espíritus una contemplación interior - un ir hacia dentro de uno mismo - un efecto inmanente. De este modo la vida terrenal surge de una reflexión originaria -un primitivo ir hacia dentro, recogerse en sí mismo - que es tan libre como nuestra reflexión.²⁸⁰

Cuando realizamos los enlaces que conforman a nuestro conocimiento no procedemos hacia los objetos, sino hacia dentro de nosotros, es ahí donde los ubicamos en su conexión con el Yo-puro. Desde este planteamiento convendría denominar yo puro al objeto, ya que al presentarse mediante una conciencia empírica el mismo yo-puro también se actualiza en cada momento consciente de la experiencia, sin embargo, debido a su inmediatez, el sujeto difícilmente se da cuenta de esta ordenación. Afirmamos lo anterior porque la intuición intelectual no solamente se limita a transferir mediante un contenido a la reflexión, sino que

²⁷⁸ *Ibíd.*, p.67.

²⁷⁹ *Ídem.*

²⁸⁰ *Ibíd.*, p. 207.

también beneficia con nuevo tipo de no-conocimiento al transparentar la forma de la forma del pensar, ascendente de cada momento de la conciencia empírica.

Mediante esta exposición se ha ratificado que el yo puro no puede estudiarse y lo que en su lugar se analiza es la sofística del yo-sujeto. Tal como se ha venido sosteniendo la filosofía es la sofística del Yo en tanto imagen trascendental de nuestra conciencia, ya que mediante la síntesis del pensamiento avanzamos hacia lo trascendental que es la pirámide ascendente, a través de ella el sujeto se explica a sí mismo que la reflexión no es un movimiento que se aprenda a hacer.²⁸¹ Lo trascendental está donde hay tesis-antítesis-síntesis y donde esto acontece estamos nosotros: “La vida es algo compuesto de síntesis, tesis y antítesis y, sin embargo, no es ninguna de las tres.”²⁸²

De este modo, la filosofía consiste en la dialéctica del Yo, pues se refiere al punto de la conciencia empírica, pero en realidad siempre nos hemos quedado varados en el mismo punto, en el Yo-indirecto. Sólo con la ayuda de la fuerza de la visión intelectual podemos abarcar con la mirada algo que se considera trascendental, pero tan sólo se ha sentido su necesidad, lo cual no significa más que dibujar en dirección invertida la imagen piramidal que se extiende tras de nosotros, es el engaño necesario del objeto encontrándose a sí mismo.²⁸³ Finalmente, cabe recalcar que el movimiento libre de la reflexión no es algo que se aprenda, sino que es un acto involuntario, cuya forma de expresión sí depende de una decisión, que se plasma voluntariamente al decir: Yo soy Yo.

²⁸¹ *Ibíd.*, p. 61.

²⁸² *Ibíd.*, p. 37.

²⁸³ *Ibíd.*, p. 61.

Conclusión

Kant en un intento de enlazar el racionalismo con el empirismo propone el idealismo trascendental, una teoría que afirma que el hombre mantiene una posición estática en la experiencia, puesto que lo que aparece ante su percepción conlleva ya su definición o conceptualización en el pensamiento de Kant la experiencia depende de que su entorno pueda representarse. No obstante, dejó sin explicación el ámbito de la apercepción trascendental, por lo tanto funge como sentido pero permanece oculto, así que resulta necesario descubrirlo en la praxis.

Kant dejó inconcluso su sistema, así que varios filósofos se entusiasmaron con el punto de partida que repliega el idealismo trascendental que propone al sujeto como punto de partida. Se puede comprender que, por medio de la argumentación de Kant se desató la controversia de la cosa en sí. Jacobi se encargaría de remarcar este fallo y Fichte de responder a esta duda. Jacobi se confundió al negar el aspecto trascendental del idealismo de Kant, porque creía que el noúmeno procedía de nuestro pensar de la vida, de manera libre y esporádica, pero resulta ser un concepto que se desprende del pensamiento de manera necesaria. Metafóricamente hablando, Fichte dice que al conocer los objetos desplegaríamos hacia atrás como su respaldo y en tanto representación perceptible a la noción de la cosa en sí, por lo que dicho concepto no depende del objeto mismo, sino de nuestra percepción.

La intuición intelectual constituye esta réplica, pues designa a la actividad por antonomasia al simbolizar el acto por el que todas las representaciones pueden equipararse con alguna categoría. Por este motivo, el principio de la *Doctrina de la ciencia* será la base faltante para fundamentar la filosofía de trascendental kantiana. Kant y Fichte concuerdan en que nuestro conocimiento no comienza desde una afección que se desprenda de algún objeto, sino que parte de la configuración de nuestro pensamiento, por medio del cual necesariamente nos hacemos de la constitución de los objetos.

Fichte deduce que los noúmenos son parte del proceso del pensamiento al conceptualizar las representaciones y Novalis, ante esta situación, concluirá que la cosa en sí no consiste en algún agente ajeno a nuestro entendimiento, sino que es

tan íntimo que sólo se puede comparar con el proceso por medio del cual nos formamos nuestros conocimientos.

Para el autor de Himnos a la noche el yo analítico es el sujeto pensante que realiza la intuición intelectual de esta forma analiza el funcionamiento interno del pensamiento. Es decir que el hombre puede realizar una inspección íntima, en esta medida puede simular la operación de algún ordenador cuya complejidad de funciones se puede sintetizar a partir de un algoritmo. Así mismo, cuando el individuo realiza esta actividad intelectual mediante la intuición intelectual no se desplaza hacia fuera, sino hacia dentro, lo mismo sucede cuando entra en relación con algún objeto o concepto que considera externo.

El primer enunciado o principio bajo el cual se agrupa la Doctrina de la ciencia es el principio de identidad, que se representa a través de la proposición $A=A$. esta misma fórmula surge como base para cualquier conocimiento. Por medio de esta fórmula el hombre en tanto sujeto tiene un pensamiento del tipo Yo, que para Fichte produce que se vislumbre la imagen especulativa y así no sólo obtener un bosquejo de su proceso, sino además está la posibilidad de proyectar el ser interno del pensamiento.

Entonces, la reflexión es una actividad que precede a la intuición intelectual, pues la actividad de esta última produce la fórmula básica a través de la cual actúa el pensamiento. A estas alturas de la tesis, resulta pertinente cuestionarnos sobre la existencia de cierta correspondencia entre los límites del pensamiento y los del lenguaje, puesto que éste nos ha permitido desarrollar un concepto que sólo se define a través del sentimiento, la reflexión del Yo. Las palabras sólo nos remiten a más palabras, pero en este caso los términos nos tienen que relacionar con sentimientos y viceversa. De tal forma que las palabras deberían transmitir la manera en que nos afecta un sentimiento, con todo y el estremecimiento que algunas emociones desagradables nos pueden inducir.

La función que adquiere el lenguaje para comunicar el acontecimiento que se da en la reflexión desde Novalis no identifica la ubicación del referente conceptual en donde se arraiga la fuente de dicho movimiento libre del pensamiento. Por tal razón, valdría la pena preguntarse si las palabras podrían

presentar lo que acontece en la reflexión o quizá nos muestren la versión a la que nos permite acceder nuestro intelecto. De acuerdo con el procedimiento argumentativo, obtenemos a un principio intelectual, que conecta la facultad de representación de la intuición sensible con la conciencia de tal enlace. Esto significa que, el fundamento del conocimiento se encuentra en un enlace entre la subjetividad y la naturaleza intelectual que el sujeto activo del conocimiento posee.

La reflexión desde el idealismo es la posibilidad de formular la multiplicidad de facultades que posee el Yo activo del sujeto pensante, en la terminología romántica “Cuando nos observamos a nosotros mismos - nos animamos a nosotros mismos”²⁸⁴ y por ello, tal como indica el desarrollo de la presente tesis, comprendemos que todo conocimiento llega bajo la forma A es A. El individuo realiza esta actividad intelectual mediante la intuición intelectual, por lo que el entendimiento no se desplaza hacia fuera, sino hacia dentro, lo mismo sucede cuando entra en relación con algún objeto o concepto que considera externo. Aquí es donde se divide la postura con los románticos, puesto que mientras Fichte encuentra en la reflexión al yo con sus múltiples funciones el idealismo mágico de Novalis propone que se encuentra el yo con el absoluto.

Este pensador aprende de Fichte que el saber es una relación con el ser, por lo que la conciencia de todo saber sería un ser que, al estar fuera del ser, reside por influencia del yo en el ser. Y la reflexión, es un momento en que la acción originaria surge no como es en sí misma, sino transformada para esta precisa manifestación, que se da como retorno de la acción de pensar.

Desde Novalis en la instancia de la reflexión el sujeto no sólo encuentra una noción de identidad que es consistente con su capacidad para racionalizar a los fenómenos del mundo, sino también a las profundidades abismales del espíritu entendido como el conocimiento posible para el hombre. Esta inmenso vacío funge como referente para los poemas de Novalis y de algunas novelas de la literatura fantástica como las de Hoffmann del que hacíamos mención al comienzo.

²⁸⁴ *Ibid.*, p.34.

Por último, ubicamos dos posibles problemas que se desprenden de nuestro planteamiento. En primer lugar, el estudio nos permite entender la literatura romántica y la idea de identidad desde esta corriente filosófica, aunque con el semblante del idealismo que resulta de estos argumentos, el trabajo se puede interpretar como una crítica hacia la modernidad y su tendencia a enaltecer la razón. Por tal motivo, el ser humano ha privilegiado su capacidad para producir por encima de su facultad para la creación. Esto significa que se ha olvidado de su naturaleza verdadera al equipararse por su capacidad para la praxis.

En segundo lugar, con esta postura de la ontología romántica se puede incluir en futuras investigaciones una crítica hacia la modernidad y su tendencia a enaltecer la razón. La definición del hombre como sujeto racional ha conllevado al desastre a los ideales de la Ilustración. Aunque no es indispensable replantear su fundamento intelectual en el sentimiento, es de vital importancia explayar una definición de la naturaleza humana, que considere su semblante oculto, que de acuerdo con lo que hemos argumentado coincide con una conciencia absoluta bajo la cual se constituye lo que se puede pensar y lo que no.

BIBLIOGRAFÍA

Ballester, Manuel, *El Principio Romántico*, Barcelona, Anthropos, 1990.

Béguin, Albert, *El alma romántica y el sueño*, México, FCE, 1996.

Beiser, C., Frederick, *German Idealism, the struggle against Subjetivism, 1781-1801*, Massachusetts, Harvard University Press, 2002.

Cortina, Ortiz, Adela, “Estudio preliminar”, en *La metafísica de las costumbres*, Kant Immanuel, Madrid, Técnos, 1999.

Cruz, Cruz, Juan, “La Doctrina de la ciencia”, en *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia de 1794*, Fichte, Johann, Gottlieb, Pamplona, Universidad Navarra, 2017, Recuperado de:

<http://www.unav.es/filosofia/jcruz/Fichte,%20Doctrina%20de%20la%20Ciencia%201794.pdf>

Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, traducción de Jorge Aurelio Díaz, Madrid, Gredos, 2014.

Ferrater, José, Mora, *Diccionario de Filosofía*, Tomo II, Argentina, Editorial Sudamericana, 1975.

Fichte, Johan, Gottlieb, *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia, seguido de tres escritos sobre la misma disciplina*, traducción de Bernabe Navarro, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009.

-----, *Doctrina de la ciencia 1811*, traducción de Alberto Ciria, Madrid, Akal, 2007.

-----, *Primera y segunda introducción a Doctrina de la ciencia*, Madrid, Técnos, 2003.

-----, *Ética o El sistema de la Doctrina de las Costumbres según los principios de la Doctrina de la ciencia*, España, Akal, 2005.

-----, *Ensayo de toda Crítica de la Revelación*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

Grave, Crescenciano, *Verdad y Belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2002.

Günter, Zöller, *Leer a Fichte*, traducción de Gabriel Rivero, Barcelona, Herder, 2015.

-----, "Sistema y vida: El legado filosófico de Fichte", *Revista de Estudios sobre Fichte*, En línea, Núm.12, diciembre 2016, Recuperado de: <http://ref.revues.org/669>.

Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Gredos, 2014.

Ives, Radrizzani, "Les raisons systématiques de l'inachèvement du système fichtéen", *Revista de Estudios sobre Fichte*, En línea, Núm.12, diciembre 2016, Recuperado de: <http://ref.revues.org/681>.

Jacobi, Friedrich, Heinrich, "David Hume sobre la creencia, o idealismo y realismo. Una conversación 1787", traducción de Hugo Renato Ochoa Disselko, *Revista Observaciones Filosóficas*, Recuperado de: <http://www.observacionesfilosoficas.net/jacobi.html>

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Rivas, Madrid, Gredos, 2014.

-----, *Crítica del Juicio*, Buenos Aires, Losada, 1968.

-----, *Crítica de la Razón Práctica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

-----, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, traducción de Mario Caimi, Madrid-España, Ediciones Istmo, 1999.

-----, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, México, Porrúa, 2003.

-----, *La metafísica de las costumbres*, traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 1999.

-----, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, traducción de Julián Balesteiro, México, Porrúa, 1973.

Kreuzer, Johann, "Hölderlin y el idealismo", en J. Marrades y M. E. Vazquez (comp.), *Hölderlin: poesía y pensamiento*, Madrid, Pre-Textos, 2002.

Navarro, Alejandro, Martín, *La Nostalgia del pensar. Novalis y los orígenes del Romanticismo Alemán*, Madrid, Thémata Plaza y Valdéz, 2010.

-----, "Introducción" en *Ideas*, Schlegel, Friedrich, traducción de Alejandro Martín Navarro, Madrid, Pre-textos, 2011.

Nietzsche, Friedrich, *Más allá del Bien y del Mal, Preludio para una Filosofía del Futuro*. Madrid, Gredos, 2010.

Novalis, *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, traducción Robert Caner, Madrid, Ediciones Akal, 2007.

Philomenko, Alexis, "Sur Descartes et Fichte", *Les Etudies philosophiques*, Vol. 2, Núm.2, 1985.

De Rosales, R. J., "Los tres primeros actos del Yo: La intuición intelectual, el concepto del Yo y la dualidad facultad No-yo", *Éndoxa: Series filosóficas*, Núm.30, pp.49-76, Recuperado de:

<http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Endoxa-2012-30-7030&dsID=Documento.pdf>.

Sánchez Félix, Karla, *Del idealismo al romanticismo. Una mirada al pensamiento filosófico de Herdenberg*, Tesis (Licenciada en lengua y literatura modernas). México, UNAM, Facultad de Filosofía y letras. 2010

Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Gredos, 2014.

Solé, María, Jimena, “El idealismo trascendental kantiano: origen del debate”, *Revista de Estudios sobre Fichte*, En línea, Núm.10, septiembre 2015, <http://ref.revues.org/608>.