

EL FUNDAMENTO DE LA EXPERIENCIA: LA VOLUNTAD PURA, COMENTARIO AL § 14 DE WLNМ-KRAUSE¹

THE GROUND OF EXPERIENCE: THE PURE WILL. COMMENTARY ON § 14 OF WLNМ-KRAUSE

MANUEL RAMOS VALERA
Universidad de Valencia

Resultado de las anteriores deducciones: el ascenso a la voluntad pura

Con la deducción del espacio (§§10-11) y del tiempo (§ 12) se ha llegado al establecimiento del elemento central de la Doctrina de la Ciencia, que hace explicable toda conciencia y, por ende, la experiencia entera: el querer puro (§ 13). Este elemento, a diferencia de todos los demás establecidos, se ha revelado como originario e inmediato. El querer es, pues, lo incondicionado. Con él la Doctrina de la Ciencia culmina el proceso de mediaciones, al establecer un elemento no mediado, originario, como instancia fundamental en la explicación filosófica de toda la conciencia. Hasta entonces la Doctrina de la Ciencia procedió en círculo. Se partió de la distinción originaria en el Yo entre la actividad real y la actividad ideal, la libertad y la inteligencia, para mostrar su síntesis. Esto se hizo insertando nuevos elementos entre una

¹ Fruto de una labor colectiva, el comentario del manuscrito de Krause de la *Doctrina de la Ciencia Nova Methodo* que publicamos fue tomando cuerpo en unas jornadas en la UNED de Madrid, a las que no pude asistir. Jacinto Rivera de Rosales asumió de buen grado la exposición del párrafo 14 de la obra, que me correspondía hacer a mí. Quiero agradecerle muy especialmente sus acertadas observaciones y sugerencias, que he incorporado en la redacción de este trabajo.

y otra hasta encontrar su punto de encuentro. La síntesis de la actividad ideal y de la actividad real significa proyecto del concepto de fin de acuerdo con el cual el Yo se dirige en su actuar, acción concreta, causalidad real. Pero esto no era posible sin establecer una limitación de la libertad, pues sin ella no es posible la libertad misma ni, por tanto, la inteligencia o actividad ideal, que simplemente imita o reproduce a aquélla. La limitación de la actividad real es originariamente impulso, pero éste no es posible sin que se tome conciencia de él en el sentimiento. Todo sentimiento, por su parte, implica una intuición, entendida como proyección imaginativa de aquél por parte de la imaginación productiva. Pero hay intuición para el Yo sólo en virtud del concepto, surgiendo así los conceptos de Yo y de No Yo. De esta manera se deduce el realismo de la conciencia común sobre la base de que el proyecto del concepto de fin, que hace posible el actuar concreto, presupone el conocimiento objetivo.

Pero la deducción continúa: no es posible concebir sin intuir la libertad en el esquema del espacio, de manera que no hay representación posible sin el espacio; no hay determinación espacial sin cuerpo, no hay cuerpo sin fuerza física y, por fin, no hay fuerza física sin el tiempo, a través del cual se sensibiliza la causalidad real del querer. Así pues, si en la primera parte de la deducción acometida por la Doctrina de la Ciencia se establecía que no es posible ningún actuar sin sentimiento, en la última se muestra que no hay sentimiento sin actuar.

Nos encontramos, en consecuencia, ante un círculo: el actuar presupone el conocimiento objetivo, esto es, la limitación del sentimiento, y el conocimiento objetivo presupone el actuar. El conocimiento de objetos sólo es posible por la conciencia de nuestro actuar, que implica la realidad del sentimiento, pero la realidad del sentimiento es posible por la fuerza del querer, que es conciencia del actuar. El concepto de fin presupone el conocimiento objetivo y éste presupone el concepto de fin. No hay actuar sin limitación, esto es, sin objetividad, pero no hay objetividad o limitación sin actuar.

El círculo ante el que nos encontramos en el § 13 se sitúa entre el de actuar y el conocimiento objetivo, y tiene su fundamento en la propia circularidad de la conciencia como síntesis de las actividades ideal y real, de inteligencia y libertad, de concepto de fin y de objeto. Este círculo es el círculo inherente a toda conciencia sensible, que no puede explicarse por sí sola sin algo que se encuentre más arriba de ella. Su solución depende, entonces, de que el concepto de fin y el objeto se piensen como uno, esto es, como teniendo un mismo origen. Si el cír-

culo ha de ser salvado, debe encontrarse, pues, algo que sea al mismo tiempo objeto de conciencia y verdadero principio de la acción. Y éste es el querer puro, como principio de la temporalidad y de la espacialidad de la conciencia. Con él entramos en el núcleo de la Doctrina de la Ciencia: la elevación de la voluntad pura a punto focal de toda conciencia y, por ende, de toda experiencia. En el querer han de estar unidos el concepto de fin, que nos marca la dirección del actuar y su límite, y el concepto objetivo. Y puesto que el conocimiento objetivo no es posible sin el sentimiento y el concepto de fin se refiere a un actuar, entonces sentimiento y actuar, limitación y libertad, deben encontrarse en uno, el querer puro, de tal forma que ambos constituyen partes integrantes de él. Desde estas libertad y limitación originariamente unidas en el querer puro, desde esta libertad que es un comenzar absolutamente una serie, y desde esta limitación que no es la de un objeto externo, sino que es una con la tarea, finalmente moral, del Yo de limitarse en su ser y en su actuar, se deduce toda conciencia real. Mediante el querer, que es originariamente un puro inteligible, una concentración de la fuerza interna, el Yo sale de sí mismo, surgiendo en virtud de ello la conciencia de un mundo y de él mismo como ser en el mundo y como ser racional en comunidad con otros seres racionales, pues uno y otros se ofrecen al Yo como exigencias de su actuar. Sin esta dimensión práctica del ser racional finito como ser de voluntad, como ser llamado a la eficacia, no habría conciencia de limitación ni conciencia de actividad, ni tampoco existiría para nosotros un mundo externo ni una comunidad de seres racionales.

La reflexión y la conversión del querer puro en empírico.

Si la primera parte de la deducción acometida por Fichte llega a su culminación en el § 13 con el establecimiento de la última condición de la conciencia y, por ende, de la experiencia, la segunda parte, que se inicia en este parágrafo 14, inicia el camino inverso para descender de la condición a lo condicionado, mostrando de forma efectiva el carácter fundador y explicativo de la conciencia integral que la Doctrina de la Ciencia confiere al querer puro.

A partir de ahora se trata de «deducir los conceptos del mundo» (448), es decir, la conciencia efectiva del mundo sensible. Dichos conceptos, de acuerdo con la naturaleza y finalidad de la Doctrina de la Ciencia, «deben ser deducidos de la voluntad pura» (448), esto es, del establecido fundamento último de la conciencia

y, por extensión, de la experiencia: la voluntad pura. Pero ésta, dice Fichte, no es útil para ello precisamente porque es pura» (ídem). En la medida en que la voluntad debe proceder a la experiencia, «no basta para una explicación empírica» (ídem). De ahí que la voluntad pura tenga necesidad de hacerse sensible, esto es, de hacerse una voluntad empírica. Mientras tanto la voluntad pura es pensada meramente como «idea» (ídem), todavía un mero supuesto para explicar el mecanismo completo de la conciencia.

En puridad, el querer puro, por sí solo, «no explica nada» (448). Todo querer, si ha de ser tal, debe tener causalidad sobre el mundo sensible. Es por ello que la fuerza interna que él es debe hacerse fuerza externa o sensible, tiene, en definitiva que hacerse empírica.

Llegamos así a la tarea que se impone Fichte en el § 14: responder a la pregunta de «cómo deviene empírico el querer puro» (448).

De acuerdo con la Doctrina de la Ciencia, el querer es originariamente un puro inteligible. Él es concentración interna sobre un punto, fin de todo deliberar. Él es la vuelta sobre sí mismo del espíritu, una autoafección absoluta, un tránsito a la autodeterminación y a la autolimitación. Es, en el fondo, aquel acto de vuelta sobre sí exigido por la Doctrina de la Ciencia a quien quiera elevarse a ella, pero en donde se hace manifiesto un sentimiento de fuerza que empuja ya a la determinación.

Esto es el querer, y esto es originariamente el Yo: actividad, concentración, determinación. De ahí que el querer puro sea «la realidad originaria del Yo» (449), aquello mediante lo cual está determinado todo nuestro ser y nuestra esencia «de una vez para toda la eternidad» (ídem.). Lo más profundo, lo más originario, aquello que pone al Yo inmediatamente en contacto consigo mismo y que le hace abrirse, exteriorizarse, salir de sí mismo, es su voluntad. Por ello ésta es indeducible, inmediata («sólo un querer puro, dice Fichte, es capaz de ser objeto inmediato de la conciencia» [449]) y, por esta razón, sólo es aprehensible mediante intuición intelectual, pues en la medida en que se opone a toda sujeción y a toda limitación externa, no puede ofrecerse en una intuición sensible, aunque ha de presuponerse para cualquier explicación de ésta.

Del querer originario, inmediato, tenemos una intuición intelectual. Pero esta intuición intelectual no se da aislada, sino que siempre se presenta en un acto de pensamiento. Por ello sólo es aprehensible mediante un acto de reflexión y abstracción, del que finalmente depende la síntesis originaria del querer puro y de la limitación, que da origen a todo querer y pensar empíricos (456). De esta manera, la intuición intelectual del querer es descubierta sólo en el pensamiento concreto de la conciencia, en el pensamiento mediante el cual el querer puro se convierte en empírico sensibilizándose: «El pensar como tal, en cuanto es pensar de algo, es el miembro intermedio entre lo inteligible y el mundo sensible. Por lo tanto, mediante el pensar, la voluntad pura tendría que hacerse sensible, y esto no sólo de tal modo que a la vez fuera pensado algo objetivo, sino también de tal manera que únicamente por ese pensar llegara a ser una voluntad empírica» (448-9).

La intuición intelectual del querer es sólo la presentación puramente intelectual del tránsito de lo determinable a lo determinado propio de todo pensar concreto y real. Como tal, ella refiere a lo que es constante en todo tránsito, a lo que es uno en todas sus determinaciones, al puro transitar. Este transitar nos aparece como un querer, una exigencia categórica como deber absoluto determinado (448). Esta es la voluntad pura, que no llega a ser, sino que es separada de todas las condiciones del intuir, el fundamento de todo pensar y de todo actuar.

Este querer puro es un querer que no presupone el conocimiento de su objeto, sino que, por decirlo así, lo lleva consigo. Es un querer al que no le es dado ningún objeto sino que se lo da a sí mismo. Es un querer que no se basa en ninguna deliberación, sino que es puro y originario. Es un exigir, sin nuestra intervención como seres empíricos. De él surge, en fin, todo querer empírico y, consecuentemente, todo objeto mediato, toda conciencia y la autoconciencia misma.

Ciertamente sabemos que toda conciencia real y concreta es sensible. Esto quiere decir que el querer puro ha de tener consecuencias en la conciencia sensible, influir sobre ella, ser patente para ella. Esto sólo puede suceder a través del sentimiento. Ahora bien, todo sentimiento es una manifestación de la limitación en el Yo, y ésta a su vez sólo es posible mediante el impulso (*Trieb*), que de esta manera es lo limitado. Pero esta limitación lo es en virtud de un querer absoluto puro y originario. A través de él el impulso está limitado en mí y así sería una tendencia a querer o un apetito (*Begierde*) (§ 13, 440). Esta es la

forma en que el querer puro llega a ser para nosotros y deviene ley para nosotros. De esta unión del querer puro con el apetito surge el sentimiento de deber (*Sollen*) (448), que no es más que el sentimiento de un empuje interno y categórico a actuar. En este sentimiento de deber están implicados, pues, el apetito infinito y la libertad como capacidad de comenzar absolutamente, como primer miembro a fin de producir una serie en el mundo sensible. Este sentimiento del deber existe allí donde existe un ser racional, pues éste no es sin aquel (441).

Este sentimiento del deber —identificado con el imperativo categórico, que en la Doctrina de la Ciencia no se restringe, como en Kant, a la construcción de la experiencia práctica o moral sino que se extiende a la explicación de la conciencia en general (440)— es la manifestación en nosotros de algo puramente inteligible: el querer puro. Por éste participamos de un mundo inteligible que bajamos a la tierra haciéndonos sujetos de él a través del sentimiento del deber. Con ello formamos parte de un mundo racional, del mundo de los seres racionales, del cual nos separamos individualizándonos, al hacer propia cada uno de nosotros la exigencia determinada a querer. De esta manera, añadiendo al querer puro el pensamiento de nosotros mismos como individuos que queremos, aquél se sensibiliza dando lugar a la conciencia concreta y a la autoconciencia, que, además y en consecuencia, sólo es posible porque nos aparecemos a nosotros mismos queriendo y vemos en los límites de nuestro querer los límites de nuestra propia libertad como seres racionales finitos.

Estos límites del individuo, gracias a los cuales el querer puro se sensibiliza, son de dos clases: «Bajo el aspecto real, yo no soy todo, bajo el aspecto ideal, yo no puedo captar de un golpe lo que yo soy» (451). Por un lado, el yo-individuo es sólo una parte del reino total de los seres racionales finitos; por otro, «la actividad ideal está sometida a la ley de captar únicamente por partes, o sea, la inteligencia finita es sólo discursiva» (450), pues comprende cada cosa *como* tal, en contraposición con las otras, esto es, con lo que ella no es. Mediante este proceso de ir reflexionando sucesivamente sobre partes discretas surge la voluntad sensible o tiene lugar la sensibilización de la voluntad. Lo empírico está en la sucesiva captación de las partes, mientras que lo inteligible reside en la libertad de la reflexión en la elección de esas partes: «El que reflexiona es el Yo y, en verdad, es una facultad ideal [...]. Pero el carácter de la Yoidad es deter-

minarse a sí mismo sin más, ser absolutamente primero, nunca segundo. La reflexión es, por tanto, absolutamente libre. Esta absoluta libertad de la reflexión es ella misma algo suprasensible. Lo sensible adviene sólo en la sujeción de poder reflexionar sólo sobre una parte y una tal parte. Aquí está indicado el punto de unión entre el mundo suprasensible y el sensible. [...] Esta libertad de la reflexión es también, desde otro lado, empírica; y un yo empírico sólo es posible mediante esta libertad» (451).

Aquí se da la síntesis de libertad y lo empírico, «aquí tenemos el verdadero lugar de nacimiento de la conciencia, la libertad de la reflexión. En esta reflexión libre y absolutamente suprema me aparezco a mí mismo como queriendo; esta reflexión no aparece ante mí como tal, sino como voluntad [...], como parte de mi querer puro [...], y esa reflexión misma se me convierte en el querer empírico en el tiempo [...], libertad de albedrío o libertad de elección» (452). Mediante mi reflexión me concentro en un punto y atiendo a un momento, elemento o parte de mi querer total y la llevo a realización en ese tiempo obteniendo una satisfacción (*Befriedigung*) que es siempre limitada.

En el querer nos encontramos como seres activos y también como seres obligados a actuar de una manera determinada, como seres libres pero también como limitados en nuestro actuar según la ley de la libertad o voluntad pura. Esta limitación no viene del exterior —no puede ser de otra manera en una filosofía como la fichteana que, tras la instauración kantiana, no puede ser más que idealismo trascendental—, sino que surge originariamente con la libertad: es una con la tarea de limitarme, de determinarme a mí mismo, en la medida en que sólo soy un ser que quiere para toda la eternidad (449). En el querer se produce, pues, gracias a la reflexión o, como dice también Fichte, «el querer reflexionado» (453), la síntesis originaria de libertad y limitación necesaria para explicar la conciencia. Puede decirse que de la conciencia del querer, como conciencia inmediata de nosotros mismos, deriva toda ulterior conciencia. Y si toda conciencia comienza con el actuar, en el querer reside el fundamento de todo actuar y de toda conciencia. Puede entenderse ahora que Fichte afirme que en lo inteligible reside el fundamento de lo sensible. Esto inteligible supremo e indeducible es la voluntad.

El cuerpo como manifestación externa del querer puro: la síntesis de espíritu y cuerpo.

Nuestra pregunta era cómo es posible un querer empírico. La voluntad pura como tal, esto es, como mero inteligible, no puede explicar por sí sola la conciencia real y concreta si no se sensibiliza, es decir, si no se extiende en el tiempo, si no se hace objeto y deviene causalidad real sobre el mundo sensible, si no refiere a sí misma la limitación y si no se individualiza (449). Puesto que algo inteligible puro no explica en sí nada empírico, él mismo tiene que transformarse en algo empírico (448). Sensibilización significa concreción, realidad e intuibilidad, determinación, individualización; en una palabra, materialización.

La voluntad pura como tal no es nada efectivo, pues no cae en el tiempo. Hemos visto que sólo porque reflexionamos sobre ella, sólo porque la actividad ideal se concentra sobre ella, se hace una con la voluntad o con el querer puro, en cuanto reproduce el esquema de todo querer: la tendencia. La voluntad pura no está en el tiempo. Sólo mediante la reflexión descrita cae en el tiempo, se hace empírica y con ello conciencia real. De esta manera, la conciencia real es un querer concreto, en cuanto es un reflexionar cuyo objeto inmediato es el querer.

Esta consideración del querer puro es meramente formal y en este momento aparece como libertad de arbitrio (452), como puro movimiento, como transitar dirigido a un punto, dando así origen a la conciencia. Pero con ello sólo hemos respondido a una parte de nuestra cuestión, pues a la voluntad, aparte de su determinación formal como tendencia, «como algo que requiere otra cosa» (449), corresponde la determinación material de un ser como propiedad de *mí* mismo en cuanto *soy* un ser que quiere. Considero entonces la voluntad «como objeto de una intuición que ciertamente aún no tenemos, pero al que debemos referirnos para poder pensar algo» (ídem). De esta manera, la conciencia de un ser se vincula originariamente con la conciencia de la voluntad, y esto tanto desde el punto de vista objetivo, pues siempre queremos algo como objeto al que se dirige nuestro querer, como desde el punto de vista del sujeto que quiere, pues la voluntad hay que considerarla como propiedad de mí mismo (453). Es así que al querer debe ligarse toda representación de lo objetivo. De esta vinculación de querer y ser procede toda realidad y el mundo objetivo (ídem).

Si nos fijamos pues en el querer, hay que conectar con él un ser, pues el querer es aprehendido con dos facultades espirituales, con el pensar y con el intuir. Si se aprehende con la primera tenemos un querer, si lo hacemos con la segunda tenemos un ser. Pero es un ser como resultado de un querer y, en esta medida, es el querer mismo materializado. Se trata de nuestro cuerpo (*Leib*), que trascendentalmente considerado no es más que la voluntad hecha carne y sangre, la objetivación de la voluntad en el mundo sensible, si ella ha de tener causalidad sobre el mundo sensible y producir una conciencia efectiva. Nuestro cuerpo es, en definitiva, la inyección de vida a la materia, el espíritu revelado, la voluntad pura vista, la manifestación de la libertad sobre la tierra: «El querer puro está ahí antes que todo querer empírico, y lo que intuimos es el querer puro mismo, pero visto bajo la forma de la intuición sensible [...]. El concepto trascendental del cuerpo es: mi querer originario comprendido en la forma de la intuición externa» (454).

Vemos, pues, que para explicar la conciencia debemos, en primer lugar, poner una reflexión sobre la voluntad pura. Y, en segundo lugar, hemos de vincular esta reflexión con el objeto y la fuerza originaria de la voluntad pura bajo la forma de la intuición, que es nuestro cuerpo como querer intuido en el espacio. Desde este momento puede decirse que la voluntad tiene causalidad sobre el mundo sensible, cuando ha tomado sede en el cuerpo del ser racional finito, haciéndose por tanto empírica: «Un ser que es determinado mediante el querer puro y que es materia en el espacio, que expresa la fuerza originaria de nuestro querer mismo, es nuestro cuerpo en la medida en que es instrumento. [...] El concepto empírico más riguroso del cuerpo es: mi cuerpo (en cuanto que es articulado) es lo que depende de la pura potencia del arbitrio.» (454).

La síntesis de libertad y limitación en el querer: el sentimiento originario.

Decimos que la presentación de la voluntad pura en el mundo sensible es el cuerpo. Éste surgiría a partir de una reflexión sobre la voluntad pura mediante la cual ella se temporaliza. Ahora bien, no hay posibilidad de reflexionar sobre la voluntad pura como totalidad, ya que todo reflexionar, aunque libre, es finito: sólo podemos reflexionar discretamente, esto es, sobre una parte entendida como tal,

de manera parcial. Lo mismo sucede con la reflexión sobre nuestro cuerpo: sólo podemos reflexionar sobre él parcialmente (454).

Si esto es así, cada parte sobre la que se dirige la reflexión debe ser distinguida de todas las demás partes del querer puro; lo mismo sucede con la reflexión sobre nuestro cuerpo: sólo cabe una reflexión parcial. Ahora bien, un querer concreto sólo se distingue de cualquier otro querer por el distinto objeto al que apunta. Es por ello que la reflexión sobre el querer puro, necesaria para explicar la conciencia, precisa de la capacidad de distinguir una multiplicidad de objetos; supone, en consecuencia, un conocimiento objetivo, pues «no puedo querer sin querer un objeto» (453). «Esta es, recuerda Fichte, la vieja pregunta por el concepto de fin» (idem).

El problema es que la referencia al ser originariamente vinculado con la voluntad, a saber, el cuerpo como todo, no basta, pues éste me es dado de un solo golpe, lo que imposibilita la intuición objetiva, que es siempre intuición de partes discretas. La reflexión no puede captar ese todo de la voluntad ni del cuerpo, sino sólo una parte. La reflexión ejerce su actividad libre en la elección de la parte a la que se dirige; pero en la medida en que realiza dicha elección, ella se determina: realiza un acto de limitación. Dicho acto de limitación, de acuerdo con los principios de la Doctrina de la Ciencia, no puede tener lugar por algo que se encuentra más allá del límite (454), esto es, más allá de la conciencia, lo que nos llevaría inevitablemente a un dogmatismo, «pues se podría pensar más allá de este límite y se querría explicar entonces el sentimiento mediante cosas que deben afectar al sentimiento, y con ello el yo mismo se convertiría en una cosa» (458).

La limitación originaria global de mi voluntad pura debe serle dada, no producida por la reflexión: debe ser un sentimiento originario. Ese todo de limitación nos remite nuevamente a lo que en los parágrafos 6 y 11 se denominó «sistema de la sensibilidad en general», que ahora se precisa como «originario» (455), y ahora decimos: «hay originariamente limitación, tan originaria como la voluntad pura misma» (456). Con este trasfondo, la reflexión dirige su actividad sobre una parte y la sentimos y percibimos como *nuestra* modificación: «En ese sistema de mi ser reside el sustrato de lo que ahora es percibido en un momento particular de una manera determinada, y es puesto a la vez con la totalidad. [...] El ejemplo más adecuado de ello es mi cuerpo. No tengo un sentimiento total del mismo [...]. Sólo siento miembros individuales, y sólo obtengo un concepto del

todo mediante las relaciones de cada uno de ellos con el resto. Sólo percibo en la medida en que existe una modificación; siento sólo en la medida en que modifico una parte en relación con el todo» (455).

Mediante la reflexión, «la voluntad es referida a la limitación de múltiples maneras» (456). La reflexión procede a relacionar la limitación originaria con el querer, yendo de parte en parte, produciéndose así una multiplicidad objetiva. La reflexión es, por ello, una facultad sintética y en ella descansa «todo querer, pensar etc. empíricos» (ídem).

En este relacionar, la reflexión considera al querer necesariamente desde dos puntos de vista, como activo (fuerza) y como limitado. Esto quiere decir que el querer es, desde una perspectiva, libre (la limitación no puede anularle la libertad sin destruir todo el proceso y el Yo mismo) y, desde la otra, limitado, obstaculizado: por un lado puede hacer lo que quiere hacer y, por otro, no puede hacerlo (456). Y puesto que el cuerpo es la manifestación del querer, en el cuerpo mismo hay que encontrar la razón por la que la causalidad sea activa desde un punto de vista y limitada desde otro. Hay, pues, que encontrar en el cuerpo la posibilidad de actuar internamente lo que no puede realizar externamente; esto es, hay que descubrir en el cuerpo mismo la libertad y la limitación: la libertad como directa expresión de la voluntad pura en el mundo sensible y la limitación como impedimento y determinación de la libertad en el ser racional finito. Debe haber, pues, en el cuerpo un órgano interno, en el cual la causalidad es libre, y un órgano externo limitado, en el cual la causalidad está obstaculizada (456-7) o, en términos de *El fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, debe haber un hacer y un padecer.

De esta manera se hace concebible la voluntad como algo múltiple: por medio de la relación del querer con la limitación a través de la cual aquél aparece como algo que es posible internamente y que no lo es externamente. En la unión de limitación y querer por medio de la reflexión tiene su origen la conciencia. Pero esta unión no puede producirse, a su vez, sin asumir el conocimiento de esta limitación, de este no poder hacer externamente: el sentimiento como manifestación inmediata de la limitación (458).

Desde esta contraposición entre los dos órganos, Fichte deduce la percepción: «Todo lo que percibo, todos los objetos, no son otra cosa que algo que obstacu-

liza mi efectividad» (457), esto es, algo que limita mi órgano externo, la actividad de mi cuerpo, pues donde está el objeto, el yo (es decir, mi actividad) no puede estar; «pero que mi efectividad sea obstaculizada sólo lo sé en cuanto que ella está presente para mí» (ídem), es decir, tengo que ser activo, pues donde no hay yo, no hay conciencia de nada. «Mediante el órgano externo, ella [mi efectividad] no está presente para mí» (ídem), pues se encuentra anulada por la presencia del objeto. «Pero ella es imitada por el órgano interno. Ahí se funda toda percepción» (ídem): «Yo, el que reflexiona, describo interiormente lo que no puedo externamente, y sólo mediante ello se origina para mí una percepción» (457), y así la limitación puesta en el órgano externo, es puesta *para* mí en el interno, y soy consciente de ella. En ella somos idealmente activos donde no lo podemos ser en la realidad sensible. Mi querer entonces es posible internamente, y no externamente. Cuando lo es también externamente, entonces mi fuerza es asimismo vista en esa doble perspectiva: como querer y como hacer (*Tun*): «Querer y hacer son una misma cosa. Querer es cuando es meramente pensado, hacer cuando es sólo intuido. Aquí obtenemos la solución a la cuestión: ¿cómo es posible nuestra causalidad, nuestra efectividad en el mundo sensible? Querer y actuar no son sino querer. La percepción de nuestra efectividad no es sino la percepción de nuestra voluntad pura pensada» (457).

Fichte comienza y acaba el § 14 citando el sentimiento. Utiliza, pues, el término «*Gefühl*» para expresar la necesaria limitación que da origen a la conciencia, en lugar de la palabra «*Empfindung*», sensación. Esta última designaría algo que afecta, que se recibe y que, en esta medida, es sentido. La razón del rechazo de la última en beneficio de la primera se debe a que Fichte no admite que pueda haber una determinación de la conciencia por algo exterior a ella, como sí hacían los sedicentes «kantianos» con su cosa en sí, a la que convertían en la causa de la afección por la cual tenemos representaciones empíricas. Por ello elige la palabra «sentimiento» que, en tanto que conciencia inmediata, expresa el carácter infranqueable de la interioridad en la deducción de la experiencia entera. No sentimos los objetos, nos sentimos a nosotros mismos. Y puesto que nos sentimos a nosotros mismos de manera inmediata, porque tenemos conciencia inmediata de nosotros como actividad limitada —como actividad perteneciente al Yo y como limitación que obstaculiza al Yo—, proyectamos el fundamento de esa limitación a algo que está fuera de nosotros, pero sólo porque la sentimos en nosotros. De esta manera, el sentimiento, que es conciencia inmediata de nosotros mismos, hace posible la intuición del mundo externo, pero sólo porque nos senti-

mos como limitados. Es así que podemos decir que en nuestros sentimientos se encuentran originariamente presentes Yo y No-Yo bajo la forma de actividad y limitación.

La necesaria apelación a esa conciencia inmediata que es el sentimiento, a ese límite originario de toda actividad del Yo, significa que toda actividad libre del ser racional finito tiene aquí su comienzo para la conciencia. Y puesto que el sentimiento es la materia para la elección de la libertad, el sentimiento no puede ser uno sino una multiplicidad de sentimientos, que sólo pueden ser discriminados como particulares y determinados por su comparación con el sistema total de la sensibilidad (448).

Con el impulso y con la conciencia inmediata que procura el sentimiento, tenemos ahora mejor determinada la síntesis de libertad e inteligencia que da lugar a la conciencia. Esto resulta claro cuando atendemos al impulso como actividad obstaculizada y a la multiplicidad de los sentimientos como materia para la proyección del concepto de fin, de acuerdo con el cual el Yo se determina en su actuar, en el que se encuentran juntas la actividad real, la libertad, y la actividad ideal, la actividad de una inteligencia. Y puesto que en el comienzo de la conciencia están unidas libertad e inteligencia, el impulso como actividad obstaculizada, como primera presentación de la libertad finita porque limitada, y el sentimiento derivado de aquél, que es conciencia de nuestra limitación, hacen posible por primera vez la conciencia: «El sentimiento es una afección de mí mismo. [...] El sentimiento en general, o la facultad de sentir, es la relación inmediata de la limitación de nuestro querer con la reflexión. [...] La reflexión es lo limitado en el tiempo, y la expresión inmediata de esa limitación es el sentimiento. [...] No hay reflexión sin sentimiento, y viceversa, pues mediante el sentimiento el Yo entrega algo a la limitación. Nosotros hemos explicado y deducido ahora el sentimiento mismo y hemos postulado de nuevo el sentimiento como condición de la conciencia» (458).

Sabemos que hablar de conciencia supone la diferenciación de sujeto y objeto, pero dicha diferenciación ya está presente, aunque meramente interiorizada, en el primer momento de la conciencia. A partir de aquí se hace posible el surgimiento ante nuestros ojos de todo el sistema de objetos, de todo el mundo sensible, el cual todavía no es algo externo, pues en el nivel del sentimiento en el que estamos, el Yo sólo sabe de sí, de su interna limitación: en el sentimiento, en

efecto, sólo sé de mi como algo limitado, como actividad obstaculizada, como síntesis de hacer y padecer —si queremos, de Yo y No-Yo—, pero siempre en el Yo mismo. La relación entre el Yo y el No-Yo en el sentimiento es por ello una autoafección (458), algo en verdad subjetivo. Por eso la pregunta por la representación del mundo externo o, lo que es lo mismo, la deducción de los conceptos del mundo (448) o el conocimiento objetivo, es directamente la pregunta sobre cómo el Yo llega a salir de sí mismo, cómo transita desde lo meramente subjetivo, el sentimiento, a lo objetivo, que obstaculiza su actividad, cómo lo que es objeto del sentimiento deviene objeto de la intuición, ya que «de la intuición surge el ser de nosotros mismos y del mundo» (453). La Doctrina de la Ciencia se abre entonces al problema de la individuación como condición de la conciencia y autoconciencia efectivas, que es el tema central de los siguientes párrafos.

Recapitulación del contenido del § 14

El Yo que quiere, el que reflexiona, el que representa, es el mismo Yo. Pero éste no sería nada —con lo que no habría ninguna conciencia—, si no fuera un ser de voluntad, donde voluntad deja de tener sentido concreto de razón práctica kantiana para convertirse en la razón toda. En este sentido la voluntad es originariamente impulso, tendencia, fuerza interna, movimiento. Sin la aceptación de este inteligible puro sería imposible explicar la conciencia. Si ésta es la vida misma, fluencia de logos y ser, aquello que la pone en ejercicio no puede ser otra cosa que la vida misma en su originaria significación. Generación, causalidad pura: esto es la voluntad pura. Como tal ella debe producir algo y para ello debe hacerse carne y sangre, esto es, cuerpo. En él debe tener su sede la voluntad pura si ha de tener efectos sobre el mundo sensible. Sin embargo, no seríamos conscientes de la voluntad —ni, en consecuencia, de nosotros mismos ni de ninguna conciencia ulterior— si no reflexionamos sobre ella. Ahora bien, ¿cuál es el fundamento de la reflexión? Hemos dicho que lo originario es la voluntad pura, lo único inmediato, el fundamento de toda conciencia y, por ende, de toda reflexión. ¿Y ahora estamos estableciendo algo mediante el cual devenimos conscientes de ella? ¿Es esto último entonces lo más originario? ¿No hay aquí una contradicción? No, dice la Doctrina de la Ciencia, pues la reflexión como tal es una con la voluntad (452). La reflexión es ya un tipo de querer, una tendencia a concentrarse sobre un punto X como su objeto. La reflexión está hecha de la misma materia que la voluntad pura: es su primera manifestación finita. La reflexión

tiene como objeto inmediato la voluntad pura, pues la reflexión, en tanto que actividad ideal, no es nada sin voluntad, sin actividad real, a la que simplemente reproduce. Por esta razón, ella es también, como la actividad real, un transitar, un transitar de la mera determinabilidad a la determinación, a la concreción. La reflexión es, así, la propia fuerza que el ser racional finito emplea en su aprehenderse como tal. Y como esto no puede hacerlo más que discretamente —pues no somos más que inteligencias finitas (458)—, tiene que atender a sí mismo como algo múltiple, tiene que aprehenderse discretamente, lo cual se hace posible cuando encuentra en sí, junto a su querer, una limitación originaria, cuando se ve a sí mismo como activo, como causalidad pura, y se ve también y al mismo tiempo como limitado por medio del sentimiento. Cuando refiere esta su limitación a su querer, cuando la «pone» para sí, en esta operación, se ve el Yo reflexionando, esto es, tomando conciencia de su querer y de su limitación: de su querer porque es limitado y de su limitación —a través del sentimiento— porque es limitación de un querer. En este acto de reflexión, el ser racional se descubre de una doble manera: en parte como limitado externamente, en parte como activo internamente al describir la limitación. Mediante ello se adscribe un órgano externo y un órgano interno; aquél como cuerpo, éste como inteligencia; aquél como actividad real, éste como actividad ideal. Pero una y otra dimensión sólo son posibles por la reflexión originaria que, como tal, es una con el querer y con la libertad. Siendo originarias ambas, el querer o la voluntad pura y la reflexión, aquélla es lo objetivo real originario, ésta lo subjetivo ideal originario. Voluntad originaria, limitación originaria —sentimiento— y reflexión. Aquí está el comienzo de toda conciencia del Yo, considerado tanto en sentido subjetivo como objetivo. Y por ello se explica la unificación inmediata de un objeto con la voluntad (459).

