Criticismo e idealismo: ¿Continuidad o ruptura?

POR

JOSE LUIS VILLACAÑAS BERLANGA

1. INTRODUCCION

La tradición ha subrayado fundamentalmente los vínculos que bien podrían unir la filosofía crítica con lo que se ha dado en llamar Idealismo alemán. Estoy de acuerdo con Lauth (1) en que la expresión "idealismo alemán" es demasiado amplia y en sí misma confusa. Para nuestro propósito vamos a reducirla bastante. Nosotros vamos a referirnos sólo a Fichte y al primer Schelling y, en general, sólo haremos referencia a obras publicadas antes de 1800. Por ello, "pensamiento idealista" en este trabajo queda equiparado a pensamiento fichteano o a ese peculiar tipo de idealismo que se expone en la *Doctrina de la Ciencia* (2), y aceptaremos problemáticamente que Schelling no es sino un colaborador de las tareas de Fichte para la elaboración de este tipo de pensamiento (3). Quede para otro lugar la pregunta de hasta qué punto la filosofía

(1) Cfr. R. LAUTH, *en Beiträge einer Tagung in Düsseldorf, über F. H. Jacobi,* Klosterman. Frankfurt, p. 84.

(2) No sólo en *Grundlage der. gesammten Wissenschaftslehre,* sino también en la *Wissenchafsslehre Nova Methodo,* de 1794 y 1798 respectivamente, así como en el *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre,* de 1795. *La Neue Darstellung der Wissenchafstlehre* de 1801 marca un cambio de rumbo radical en la filosofía de Fichte. que aún está por explicar convenientemente.

(3) Las obras a que me voy a referir de Schelling son las anteriores al *System des transzendentalen Idealismus,* de 1800, que también hay que colocar dentro de la órbita de la in-

ANALES DE FILOSOFIA. Vol. IV - 1986. Págs. 113 - 134.

de Hegel es deudora, o no, de esta concepción. Por tanto, podemos repetir el estado de cosas heredado, ya con las precisiones realizadas: la tradición ha subrayado fundamentalmente los vínculos que bien podrían unir la filosofía de Kant con la que hizo Fichte en la década de los 90 (4). Y, sin embargo, no habrá podido dejar de sorprender a cualquier lector mínimamente atento la extraordinaria desigualdad de proceder expositivo, la diferente metodología de demostración, la distinta concepción del quehacer filosófico, etc., etc. Ciertamente, oímos hablar de manera continua de los mismos conceptos que siembran por doquier la filosofía de Kant. Pero los textos que unen las apariciones de estos mismos conceptos apenas tienen algo que ver con la filosofía de Kant, en el sentido más primario y externo de la palabra. Sin embargo, esa sorpresa es aún más aguda cuando el lector, tras las infinitas e impenetrables deducciones de la *Grundlage*, se encuentra con la afirmación fichteana de que su filosofía no es otra que la Kantiana (5). No sé por qué los comentaristas no se hacen con más frecuencia preguntas como las siguientes: ¿qué es aquí ***la misma*** filosofía?, jcómo es posible que lo expuesto en la *Grundlage* sea la filosofía kantiana?, ¿es que esta concepción, tan extraordinriamente diferente del proceder expositivo y de la metodología demostrativa, no influye en modo alguno en el contenido de la filosofía y no se traduce en diferencia sistemática alguna que permita señalar una ruptura, o al menos matizar aquella continuidad entre ambas filosofías?, jestas diferencias son síntoma de actitudes mucho más profundas que deben ponerse de manifiesto para hacer justicia histórica y, lo que es más importante, para comprender desde hoy estas filosofías?

También la tradición ha reducido el valor de la declaración pública de Kant sobre sus relaciones con la *Doctrina* ***de la Ciencia*** de Fichte del 7 de agosto de 1799. Se ha mantenido que Kant estaba viejo, que no conocía la filosofía de Fichte sino superficialmente o mediante informes de sus discípulos más próximos, a los que no hay que sobreestimar ni en lo referente a profundidad ni

fluencia fichteana. Una parte sustantiva de esta obra se encontrará traducida en Editorial Península en un plazo breve, editada por el autor de este trabajo.

(4) Los estudios tradicionales sobre el Idealismo alemán que han defendido esta posición, además del archiconocido de Kroner, ***Von Kant bis Hegel,*** Mohr, Tübingen, 1961 (E. Auf), son K. Biedermann, ***Die deutsche Philosophie von Kant bis unsere Zeit, ihre wissenschaftliche Entwicklung***, Leipzig, 1842 (1973 Reed.) en Scientia Verlag Aalen; A. Drews, ***Die deutsche Spekulation seit Kant,*** en Paul Macter's, Berlín, 1893; R. Falckenberg. ***Hilfbuch zur Geschichte der Philosophie seit Kant,*** Leipzig, Veit, 1889; Michelet. C. C. ***Geschichte der letzten System der Philosophie in Deutschland, von Kant bis Hegel,*** Berlín, 1838, Duncker und Humblot. H. M. Chalybaus, ***Historische Entwicklung der Spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel,*** Dresden, Anoldische B. 1843. La interpretación que aquí ofrezco se identifica con versiones más modernas y menos expositivas, como M. Buhr y G. Irrlitz, ***Der Anspruch der Vernunft. Die Klassiche bürgerlische deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus***, Akademie Verlag, Berlín, 1968, y Piotrr Hoffmann, ***The Anatomy of Idealism. Passivity and Activity in Kant, Hegel und Marx,*** Nijhoff, 1982.

(5) Cf. la II Introducción a la Doctrina de la Ciencia. parágrafo 6. Esta obra aparecerá en breve en una nueva traducción del autor para Editorial 62, Barcelona.

en lo referente a buena fe (6). Se ha sugerido que no era ésta una buena época para hacerse pasar por fichteano, dado los continuos conflictos que Fichte había soportado y, sobre todo, el que recientemente se había desencadenado a partir de la Carta abierta de Jacobi a Fichte y la cuestión del "Atheismusstreit" (7). Pero además, Kant, que ya había tenido problemas con su *Religión dentro de los limites de la pura Razón,* debía tener especial interés en salir limpio de estos borrascosos tiempos. Ninguna de estas razones son de peso. Kant era naturalmente viejo en 1799, pero de este mismo año es el *Conflicto de las facultades,* en donde no existe el mínimo rasgo de senilidad. Sin duda, tuvo problemas con la censura, pero existen muy pocos ejemplos de valentía tan estimulantes como precisamente las páginas escritas por este mismo anciano en contra de la censura y a favor de la libertad de pensar, y pocas páginas de la historia de la filosofía serán más emotivas que el canto del mismo anciano de 75 años a la Revolución Francesa impreso al final de dicha obra, cuando ya prácticamente todos los intelectuales alemanes habían retrocedido asustados por las consecuencias de la política de los jacobinos (8). Claro que

(6) El conocimiento de la filosofía de Fichte por parte de Kant no era desde luego el de un especialista. En una carta a Tieftrunk (n-806 de la Akademia) confiesa no haber leído la *Grundlage* (cf. también *Akademie,* T. XI, pp. 256 ss.). Pero probablemente leyó la segunda Introducción. Fichte se quejó de este hecho a Schelling (cf. *Briefwechsel,* II, p. 19). Beck, que rambién se sintió atacado por la declaración kantiana, también utilizó el mismo expediente para desautorizar a Kant. acusándolo de haber leído sólo en parte su *Punto de partida.* (Cf. *Akademie,* T. **XIII,** 556). De todas maneras Fichte no contestó con amargura, como le exigía Schelling, en una carta perdida quizás del 2.9.1799. Schelling es, por lo demás, el responsable de la interpretación 'oportunista' de la carta de Kant (cf. carta del 12.9.1799, *Briefe und Dokumente,* I, 188 ss.). Goethe, naturalmente. leyó las cosas de otra manera. Cf. *a Humbold,* 16.9.1799. Para todo este asunto es importante el informe que da Abbeg sobre su entrevista con Kant el 1 de junio de 1798 porque testimonia que el contenido de la declaración pública no es fruto de las circunstancias, sino un resultado maduro de la apreciación de Kant de la nueva filosofía: "Esto es un cumplido de su parte (Abbeg llevaba una misiva de Fichte a Kant); él siempre escribe muy amablemente, pero hay una cierta amargura por debajo que no me lo explico ni por mí ni por él... Yo leo sus escritos, no todo, pero hace poco leí una recensión de sus obras en la Jeaner Literatur Zeitung. En un primer momento no sabía lo que quería; leí una segunda vez pensando que así podría entender algo; nada. Nos pone la manzana delante de la boca. pero nunca nos deja saborearla. Persigue la pregunta mundus ex aequa? Pero se queda siempre en generalidades, no da ningún ejemplo y lo que es peor, no puede darlos *porque aquello que corresponde a sus conceptos generales no existo"* (Subrayado mío, T. **XIII,** p. 482). Aquí está ya perfectamente delimitada la cuestión, tal y como aparecerá en la declaración de 1799.

(7) Las polémicas se suceden en la vida de Fichte sin parar, en el período de Jena. La primera es la polémica con Schiller acerca de la cuestión sobre el espíritu y la letra (1794) (estudiada por Leon, en su monumental obra, pp. 339-362). Posteriormente se suceden las refriegas con Schmid, Sommer, Nicolai, Eberhard, (cf. León, I 399. 415). En el Wintersemesrer de 1794-5 ya no pudo dar clases a causa de un conflicto con la orden de Estudiantes, por lo que no volverá a enseñar hasta 1796-7. Por último en 1799 estalló la polémica del Ateísmo. que le alejaría para siempre de Jena. En todas estas polémicas no contó con un apoyo decisivo de las autoridades académicas. ni desde luego de Goerhe.

(8) Las relaciones de Kant con la Revolución francesa se exponen fundamentalmente en *El conflicto de las facultades* y en la *Metafísica del Derecho.* Estudio estos pasajes con derenimienro en mi *Racionalidad Crítica,* último capítulo. Ed. Tecnos, Madrid, 1987.

Kant no leyó la *Grundlage* desde el principio al final. Pero tampoco lo hizo Schelling (9) y no por ello se le puede acusar de "conocedor superficial" de dicha filosofía, porque el idealismo naciente no se *comprendía* sólo por las deducciones concretas, sino por una serie de principios previos que no era extraordinariamente difícil de percibir. Por lo demás, sabemos que el propio Kant dedicó bastantes páginas del *Opus Postumum* (10) a ensayar un sentido para la filosofía idealista compatible con algunos elementos de la suya propia. En todo caso, se puede afirmar que Kant tenía un conocimiento de las líneas generales y de los postulados iniciales de la nueva filosofía, que es justo el terreno que nosotros hemos elegido para nuestro análisis. Aún sin tener en cuenta todo lo anterior y aceptando que las circunstancias externas fueran determinantes en la publicación de la *Carta a Fichte,* es obvio que en la misma se dan razones que interesa aclarar. Ahora bien, supongamos que estas razones son válidas, que Kant tenía razón, que la filosofía crítica es esencialmente diferente de la filosofía idealista, y que Kant, con su escaso conocimiento, hubiera comprendido el gran abismo que existía entre su filosofía y la de Fichte. ¿Qué quedaría entonces de todas las versiones escolares de la historia de la filosofía del idealismo? Si la destrucción de esta versión heredada sirve para mirar con ojos más limpios la propia filosofía de Kant, si sirve para dejar de verla a través de su ineludible superación por el idealismo, si sirve para exigirnos profundizar en lo esencial de sus propuestas, entonces, creo que esta tarea del historiador de la filosofía es de utilidad para la filosofía misma, pues en el proceso de distinción de ambas filosofías bien pudiera ser que se descubrieran propuestas y orientaciones que aún hoy nos serían de valor convenientemente desarrolladas.

Para ello, volvamos a hacernos la pregunta: jen qué se cifraba para Kant en todo caso esa esencia diferente de su filosofía respecto de la de Fichte, y por qué éste no la consideraba como tal? Veamos la *Carta de Kant a Fichte* y analicemos lo que dice.

2. LA CARTA A FICHTE

La declaración pública de Kant era contundente:

"Declaro por la presente que yo tengo a la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte

(9) Por una carta a Hegel de reyes de 1795 sabemos que no pudo leer la *Grundlage* con anterioridad a su obra *Sobre la forma de una filosofía en general* (cf. *Hegel Briefe,* I, pp. 13-15). La correspondencia de 1796 con Niethammer demuestra que no soportaba los fárragos de la obra de Fichte. Cf. *Briefe und Dokumente,* Vol. I.

(10) Para la relación de Kant con la filosofía idealista en el *Opus Posthum*, cf. la Introducción de Félix Duque, *Tránsito de los Principios de la Ciencia Natural a la Física,* Editora Nacional, Madrid, 1984.

por un sistema completamente inmantenible. Pues la Doctrina de la Ciencia pura no es, ni más ni menos, que mera Lógica, que con sus principios no se eleva hasta lo material del conocimiento, sino que como Lógica pura abstrae del contenido del mismo, desde la cual es un trabajo inútil, y por ello nunca intentado, proporcionarle un objeto real, y allí donde lo haga en su pretensión de valer como filosofía transcendental tiene que pasar a ser Metafísica. Por lo que se refiere a la Metafísica, según los principios de Fichte, yo estoy tan escasamente predispuesto a tomar parte de ellos, que en una contestación a él le aconsejé cultivar sus buenas dotes expositivas (11), tal y como se pueden aplicar con utilidad en la *Crítica* de ***la Razón Pura***, en lugar de la vana especulación, lo que fue rechazado cortesmente por él con la explicación de que "él no tiene la intención de meterse en tareas escolásticas". Por consiguiente, la pregunta acerca de si yo tengo el espíritu de la filosofía fichteana por el auténtico criticismo, ya ha sido contestada por él mismo sin que yo tenga necesidad de pronunciarme sobre su valor o futilidad; puesto que aquí no se habla de un objeto juzgado, sino del sujeto que juzga, es suficiente esto para renegar de toda participación en aquella filosofía.

Además, tengo aún que señalar que la pretensión de atribuirme el propósito de que yo he querido llevar a cabo meramente una propedeútica para la filosofía transcendental y no un sistema de esta filosofía misma, me es incomprensible; tal intención nunca me ha venido al pensamiento, puesto que yo mismo he elaborado en la ***Critica*** de ***la Razón Pura*** el todo completo de la filosofía pura como la mejor nota característica de la verdad de la misma. Finalmente, el recensor (12) afirma que no debe tomarse literalmente lo que la Crítica enseña en relación con la sensibilidad, sino que cualquiera que quiera entender la Crítica tiene que dominar, ante todo, el punto de partida correspondiente (ya sea de Bek (13) o de Fichte), porque la letra kantiana mataría el espíritu tanto como la letra aristotélica. En relación con esto, declaro, una vez más, que la Crítica hay que entenderla naturalmente según la letra y que hay que considerarla meramente desde el punto de partida del entendimiento común, suficientemente cultivado para tales investigaciones abstractas.

Un refrán italiano dice: "Dios nos libre de nuestros amigos, que nosotros

---

(11) Esta carta es una de diciembre de 1797, que Fichte-Schelling publicaron en parte en la respuesta a la Declaración Kantiana aparecida en la *Jenaer* ***Literatur Zeitung,*** 122. 28 de septiembre 1799.

(12) Este recensor se trata de J. B. Buhles, que comentaba la obra *Entwurf* ***der Transzendental Philosophie,*** publicada en la Erlangische Literatur Zeitung, de 11 de enero de 1799, en la que se exigía de Kant que se manifestara públicamente sobre todo este asunto.

(13) Hace referencia a la obra de J. S. Beck, uno de cuyos volúmenes, el tercero, lkvaba por título ***Einzig möglicher Standpunke aus welchen die critische Philosophie beurtheilen werden.*** Para esta obra es importante la discusión de Schelling en su ***Panorama general de la literatura filosófica más reciente,*** Wevke I.

nos cuidaremos de nuestros enemigos". Existen estos amigos bonachones, bienintencionados respecto de nosotros, pero que se conducen torpemente en la elección de los medios para favorecer nuestros proyectos; pero también, de vez en cuando, amigos mentirosos, astutos, que buscan nuestro mal y que, sin embargo, se conducen con el lenguaje de la buena voluntad (alius lingua pronptum, aliud pectore inclusum gerere), de los cuales y de su maldad encubierta no se puede estar suficientemente en guardia. A pesar de esto, la filosofía crítica tiene que sentirse convencida por su tendencia imparable a satisfacer a la razón, en su aspecto teórico tanto como práctico, de que ella no está asegurada por ningún cambio de las opiniones, ninguna mejora o cualquier otro sistema futuro, sino sólo por el sistema de la Crítica que reposa sobre un fundamento completamente asegurado, y de que es imprescindible para cualquier edad futura en orden a los fines supremos de la humanidad" (14). 7-5-1799.

Sería inútil recoger aquí la contestación de Fichte (Cf. Fichte a Schelling, del 10-9-1799, editado en la A.L.Z,, n.° 122) ni la correspondencia entre Schelling y Fichte sobre este asunto (Cr. Schelling a Fichte, 12-9-1799, 16-9-1799 y 20-9-1799. B.D. II, 185-193; *Schellingiana rariora,* págs. 78-81), pues apenas ofrecen algo de relevancia filosófica para nuestra cuestión. Sólo tiene interés un pasaje donde Fichte contesta a la acusación central de Kant de convertir a la filosofía transcendental en mera lógica de la siguiente manera: "Sobre esto último estoy completamente de acuerdo con Kant, sólo que en mi terminología la palabra Doctrina de la Ciencia no designa la lógica, sino la Filosofía transcendental o la Metafísica misma. Nuestra diferencia sería, por tanto, meramente una disputa entre palabras" (15). Obviamente, esto era minimizar la polémica. Pero también significaba aceptar la acusación de Kant de que la Doctrina de la Ciencia rompía con toda referencia a la sensibilidad y con toda la concepción kantiana del método crítico. Pero aquí se nos acaba toda la ayuda que podemos recoger de las indicaciones kantianas. Ahora tenemos que seguir por nosotros mismos; tenemos que desarrollar la función de la sensibilidad en Kant en relación con el conjunto de su filosofía, al mismo tiempo que mostrar explícitamente el juego de ese entendimiento común que tiene que servir de punto de partida para la misma; tenemos que mostrar las relaciones de la Crítica de la Razón Pura con el sistema en general y definir en qué sentido esas relaciones instituyen una filosofía caracterizada como "crítica". Al final de esta exposición tendremos ocasión de preguntarnos de nuevo por las relaciones concretas entre Kant y Fichte.

(14) Esta declaración no se encuentra en la Edición de la *Akademia* en el cuerpo dc las cartas, sino en el de las Declaraciones públicas, cf. T. XII, pp. 370-371.

(15) Cf. L. Preyson, *Schellingiana Rariora,* pp. 78-81.

3. SENSIBILIDAD Y SISTEMA EN KANT

Tenemos que afirmar como punto de partida que la sensibilidad es condicionante en la filosofía de Kant de una manera tal que la separa radicalmente de la de Fichte. Pero no se trata sólo de que los conceptos puros tengan referencia y significado desde el hecho de la sensibilidad (16). Si introducimos el último punto de la declaración de Kant, el que hace referencia al carácter condicionante del sentido común, se trata de que, cuando Kant establece un argumento para referirse al espacio o para referirse al tiempo, dicho argumento tiene que apoyarse en los hechos de la conciencia cotidiana, esto es, en hechos que se den en la conciencia real sensible señalable, tal y conforme aparece al hombre de la calle. Lo mismo tiene que suceder cuando se analiza la imaginación o la aprehensión. Todas estas instancias tienen que mostrarse en la experiencia cotidiana (17). Así, por tanto, no es que Kant establezca una teoría según la cual los conceptos sin intuiciones sean vacíos y sin significado, sino que además lo hace a través de una forma de exposición filosófica en la que todas las instancias e instrumentos conceptuales nunca son exclusivos del filósofo, sino que al menos éste invoca en el curso del razonamiento el significado y la referencia que pueden poseer en el mundo de la vida. Este mundo juega como la sensibilidad. No es, por tanto, sólo que el entendimiento y la razón tengan significado en relación con lo sensible, sino que la propia actividad filosófica se orienta, se forma, se valida. demuestra sus conclusiones, obtiene sentido y función en una relación continua a la vida sensible, cotidiana y no filosófica. La razón y el entendimiento son así siempre fenómenos integrados y actuantes en un mundo de fenómenos (18). Esta relación determina su función: transformar, aclarar y criticar la comprensión del mundo normal vigente y habitual. Así, Kant, teniendo en cuenta la comprensión vulgar de la realidad, nos ofrece una ontología nueva y refinada que no es sino la expresión coherente de aquella comprensión; teniendo de base una visión normal de la ciencia, nos ofrece una

(16) Para este problema cf. todo el capítulo del Esquematismo, así como §22 de Deducción trascendental. B. 146 s ~ .

(17) Cf. por ejemplo los comienzos de la 2 y 3 Analogías de la Experiencia, B. 233 ss., B. 257 ss.. B. 190 ss., que apelan al hecho de la experiencia de la aprehensión y de la reproducción, que en cuanto hechos de la imnginación se pueden mostrar en la vida cotidiana. De ella recoge Kant los ejemplos. En el fondo esta es una constante en el método de Kant desde 1762. En el *Escrito Premiado de 1762* exige que todo la metafísica debe referir a 'schere Erfahrungsatze' y en el artículo del 68 *sobro las regiones del espacio* muestra el carácter a priori del mismo a partir de 'augenscheinlichsten Erfahrung' (T. II, p. 383). Cf. para todo esto mi trabajo, *La formación* de *la Critica de la razón pura,* p. 119.

118) Entendimiento. razón, sensibilidad, etc., como dimensiones de la capacidad de representar o Gemüt, son, desde una perspectiva antropológica fenómenos (cf. *Racionalidad Crítica,* cap. *IV,* el apartado dedicado a los Paralogismos), aunque desde un punto de vista trascendental tengan estructuras necesarias para explicar los rasgos a priori de nuestro conocimiento.

versión normativa de la misma, esto es, sin contradicciones. Pero nunca se produce el momento en que una instancia filosófica transcendental se justifique por otra. La filosofía transcendental en su conjunto no es sino la reunión de todas estas instancias ordenadoras de la experiencia ofrecida por el mundo de la vida. Cada instancia tiene un argumento transcendental por el que se muestra su necesidad en base a un análisis de la estructura profunda de la realidad humana, siempre transparente a la experiencia común. Así entiendo el Criticismo en una primera aproximación, guiado por la declaración pública de Kant: como una serie de instancias que permiten dotar de coherencia los aspectos del mundo de la vida. Pero, ¿quién entretege todas estas instancias? Obviamente, el filósofo desde su sistema, desde la idea de Filosofía. Esta idea es así lo absoluto de su actividad, lo que en última instancia la condiciona. Pero, en el Criticismo, esta idea de sistema está culminada por la noción de "sabiduría" (Weltweiβheit (10), esto es, de sabiduría mundana y, por tanto, no es algo descarnado que apele en último extremo a razones, ni que busque, por tanto, una realización abstracta e intemporal. No: apela a los problemas de la vida, ya sean relativos al conocimiento o a la praxis, e intenta superar las contradicciones teóricas (el escepticismo) como las contradicciones prácticas (la inmoralidad y la infelicidad humana).

Pero descendamos un poco más. ¿Qué supone en Kant la idea de filosofía como sistema? Ante todo un orden de investigación, una idea-guía de la reflexión. Pero la idea de filosofía, ¿acaso no tiene en Kant un contenido metodológico, una indicación sobre lo que debe ser una proposición filosófica válida? Desde luego, y es sabido que ese papel lo desempeña la Analítica de la *KrV,* que es así Propedeútica para toda filosofía. Pero lo que esta propedeútica nos da es la noción formal de filosofía en el sentido de actividad del pensar válida y objetivable, cuya condición es poder mostrar el sentido que tiene una proposición en relación con nuestra sensibilidad. En esta caracterización quedan incluidos tanto los aspectos teóricos de la razón como los prácticos y los estéticos. Desde esta idea formal de la actividad filosófica hay que establecer el sistema o conjunto de proposiciones filosóficas obtenidas por ella. Pero, ¿cuál es el resumen de este sistema que busca continuamente su validación en la sensibilidad? Fundamentalmente el siguiente: que en la actividad humana consciente existen dos cosas: estructuras de hechos y estructuras de leyes; espacio, tiempo, imaginación, belleza, intuición, etc., por una parte, y categorías, impera-

(19) Esta idea ya está presente en los *Träume, Ak.* II, p. 369. Cf. mi trabajo sobre el Kant Precrítico, pp. 66 ss. Pero también se puede ver expresada en la *KrV,* A 328 B 385: "No podemos decir entonces con desdén que la sabiduría sea una mera idea. Al contrario, por ser la idea necesaria de la unidad de todos los fines posibles debe servir como norma para toda acción en cuanto condición originaria o al menos restrictiva de la misma" (Cf. también el capítulo I de Paz Perpetua).

tivos categóricos e ideas, por otra. Respecto de la primera serie no hay dificultad en referirla a la sensibilidad, pues, en tanto que hechos, pueden ser mostrados en la propia intuición externa o interna. Lo importante es considerar cómo las estructuras de reglas, que para Kant surgen de la espontaneidad, se refieren a la sensibilidad. La primera serie puede exhibirse con facilidad, pero ¿cómo exhibir la segunda, el concepto de sustancia, de bueno, o de mundo? Pero si el Criticismo es riguroso, tendrá que considerar toda regla como una elaboración de lo dado por la primera serie. La cuestión es que esto sólo es posible si la regla es siempre una condicin de cierta acción universalizable sobre la propia sensibilidad. Por lo tanto, una regla se exhibe siempre en una acción, que por el hecho de tener como base la sensibilidad, siempre ha de ser mostrable en el mundo de la vida. Así, las reglas del entendimiento se exhiben en la regulación de nuestra imaginación, las de la moral en la regulación de nuestros deseos, las del mundo en la regulación de nuestra práctica científica, etc. Pero, ¿cómo se exhibe la espontaneidad a la que Kant refiere como la base de toda estructura de reglas?

Si queremos acabar con el psicologismo de la filosofía kantiana, hay que considerar que la espontaneidad, como fuente común de toda la regla, se exhibe allí donde toda conducta reglada tiene su condición suprema, a saber, la valoración de una proposición como un deber a seguir. Donde una cierta acción se considera como un deber, allí surge una regla y se exhibe una espontaneidad porque nada en el mundo nos impone esta conducta. Y, sin embargo, el contenido de este deber concreto tiene que corresponder a la primera serie en la que se nos daba la estructura de hechos. Expongamos un ejemplo de la filosofía teórica. La imaginación es un hecho. Los hombres asociamos representaciones de mil maneras diferentes; sin embargo, hay una que asocia las representaciones teniendo en cuenta la forma concreta de su existencia en el tiempo. Es un hecho que la imaginación trabaja asociando representaciones y conformando una noción de lo permanente, de lo sucesivo y de lo simultáneo. Pero también es un hecho la asociación de representaciones no según su forma de existencia en el tiempo, sino según lo que nos evocan, recuerdan, etc. En el mundo de la vida, ambas formas de actuación funcionan. La actividad teórica, sin embargo, acepta una de estas formas como su deber y rechaza las demás como subjetivas, etc. La elevación a deber, esto es, la universalización de la operación de la imaginación en tanto que asociación según la forma de existencia en el tiempo (actuación según esquema) es lo que nos proporciona las categorías, esto es, las reglas teóricas. Tenemos así el concepto de causa. Pero repárese: el mundo de la vida emplea la noción de causa. Ahora bien, no la emplea en la formación de una única experiencia posible, es decir, no la piensa como categoría o prin-

cipio, sino como concepto empírico; lo emplea siempre en el sentido de "X es causa de", pero nunca en el de "causa es...". Esto significa que no posee una noción de causa como regla, o, lo que es lo mismo, que no actúa con ella de una manera única y coherente. Así pues, emplea la noción de causa para referirse a las consecuencias de una maldición, de una plegaria, de una bendición, de un exhorcismo, etc., al mismo tiempo que para referirse a las consecuencias del oxígeno sobre los metales, de la medicina sobre el cuerpo, etc., lo que sería imposible desde una regla definida de causa. Lo mismo sucede en el terreno práctico. El hombre corriente emplea la noción de deber, pero no en el sentido purificado y coherente que establece el kantismo, pues dice cosas como esta: "*debemos* poner todo nuestro aparato productivo al servicio de la cadena de armamentos", o "el principio que *deben seguir* nuestras relaciones internacionales es la defensa de los intereses de nuestros ciudadanos en el mundo entero", usos contradictorio con expresiones del tipo "debemos respetar los derechos humanos", etc. Lo que indica que no hay aquí un uso reglado de la palabra.

Por tanto, el Criticismo aspira a reformar el uso de nuestros conceptos dando reglas coherentes, estableciéndolas como deberes exhibidos en la práctica. Y por ello aspira a transformar nuestras vidas, en el sentido de purificar las razones de nuestras acciones y evitar así las coartadas de la buena y la mala fe. La espontaneidad no es sino la denominación de la carencia de causas para aceptar el hecho de una conducta coherentemente, sistemáticamente reglada. Pero sólo la sensibilidad explica las peculiaridades y la concreción de lo debido, la posibilidad de que esto tenga una materia.

La idea de filosofía como "Weltweißheit" orienta esta actividad reflexiva y ordenadora hacia un fin concreto de la anterior transformación de la vida: a la realización de la autonomía humana (20). También considera, obviamente, esta dirección como un deber y, desde luego, como el que da coherencia a todos los anteriores; pero esta autonomía también es un concepto que se valida con relación a una forma de actuar, a saber: aquélla que precisamente potencia el despliegue de todas las actividades humanas en relación con la naturaleza, con la sociedad y consigo mismo. Pero no es que el filósofo y el hombre de la vida se encuentren al final de un proceso racional, cerrado y autónomo: filósofo y hombre de la vida se cruzan en cada argumento relevante de la filosofía, y sólo por ello el sistema, cuya idea posee el filósofo, se puede ir introduciendo gradualmente en el mundo de la vida, purificándolo y ordenándolo. La filosofía transcendental es este proceso que se puede descubrir así: si queremos una "Weltweißheit", esto es. una norma de conducta consciente y coherente, en-

(20) Para la importancia de esta noción de Autonomía, Selbsttandigkeit cf. mi trabajo *Racionalidad Crítica,* pp. *190* ss. El texto clave es el de *Metafísica del Derecho, VI,* **p.** 314.

tonces nuestra actividad debe regirse mediante las categorías, el imperativo, la noción de bello, el principio cosmopolita, el principio de autonomía, el principio del hombre como fin en sí, etc., porque los elementos posibles, las estructuras de hechos que exhibe nuestra naturaleza, y que pueden ser universalizados, sólo apoyan dichas reglas (sensibilidad, imaginación, placer, interés, deseo, sentimiento...) y, como dice Kant en la Carta a Fichte, el argumento transcendental que muestra la necesidad de estas reglas desde estos elementos puede comprenderse desde los supuestos del sentido común. El filósofo y el hombre del sentido común se diferencia sólo en que el primero pone un argumento que obliga a mirar y a reflexionar sobre la propia vida de una manera lúcida si se desea ordenarla, si se desea reglarla. Pero en modo alguno puede el filósofo imponer la voluntad de reglarla y ordenarla, en modo alguno puede suplir o imponer la espontaneidad; sólo establece argumentos para que el que quiera ordenarla pueda superar las condiciones. Es obvio que en todo caso y en último extremo, si ha sido capaz de configurar como filósofo dichos argumentos, es porque ha sentido las contradicciones y el deseo de coherencia con una fuerza peculiar, y en esta misma medida la comprensión de esta filosofía exige por parte del lector el mismo sentimiento y la misma necesidad de coherencia. De otra manera: querer llevar una conducta reglada es una opción libre, que tiene su referente en la voluntad de liberarse de contradicciones, y supone en el lector la misma opción de libertad. El Criticismo sabe que en último extremo la búsqueda de una vida coherente depende de la salud de la voluntad (21), de la cobardía o valentía ante los problemas, como reconoce Kont en la Doctrina del Derecho. Pero el Criticismo no hace un discurso sobre esto; reconciliado con el sentido común se sabe perfectamente comprendido.

No así el Idealismo, que eleva la categoría de filósofo a punto de partida filosófico de su pensamiento. En Kant el filósofo es anónimo. Kant, como personaje, no aparece nunca en sus escritos como alguien cualitativamente especial, sino como hombre normal interesado en la felicidad humana, como cualquier hombre sensible. El filósofo como condición, el ser filósofo como principio, la realidad de su libertad sentida de una manera elitista, la valoración de sí mismo como hombre dotado de un órgano superior de pensamiento y, por tanto, la ruptura radical con el hombre de la calle, es el momento inaugural del Idealismo. Esta es la noción a la que los idealistas apuntan con su yo (22). El idealista, antes que de una filosofía concreta (Cf. Schelling, Sobre

(21) Esta idea de la salud de la voluntad está apuntada por Kanr en el trabajo espléndido ***Sobre el refrán de que lo que*** *es* ***verdadero*** *en teoría* ***no tiene por qué serlo en la práctica,*** T. ***VIII,*** p. 229.

(22) Cf. la *Primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia, 54 y* 5. También aparecerá en Ediciones 62, Barcelona.

la *pregunta* por los progresos) (23), está convencido de que es alguien especial desde el momento en que se pone a hacer filosofía y, por tanto, éste es su saber más inmediato y elemental. En cierto sentido, Kant es un trabajador de la razón .El idealista es el artista, el genio de la razón (24), porque ha comprendido que sólo desde un especial sentimiento de su propia libertad puede surgir una filosofía. La clave aquí consiste en que, mientras que Kant se niega a hacer un discurso de este carácter y este destino de ciertos individuos, el idealismo niistifica el destino individual del filósofo y elimina así el referente sensible de la noción de libertad. El filósofo ahora no busca liberarse de las contradicciones reales, sino realizar su obra, liberar su destino (25).

4. EL CONCEPTO DE DEDUCCION

Debemos profundizar ahora en lo dicho. A la menor reflexión, se comprende que en el razonamiento que vincula hechos y reglas, el concepto de deducción es el fundamental. En el Criticismo se deducen siempre condiciones coherentes de posibilidad que, al fin y al cabo, vienen a ser reglas de actividad ordenada teórica o práctica. Por ello, el concepto de deducción en el Criticismo equivale al de justificación de conducta. Yo estoy justificado en usar las categorías como conducta ordenadora del conocimiento de la realidad sensible porque es el único procedimiento ordenador universal y objetivo. La deducción consiste en mostrar que es así. Las bases de la deducción son, primero, lo que se quiere conseguir: la regla suprema teórica (la consecución de una experiencia única posible), y segundo, la naturaleza humana: en el sentido de la imaginación, temporalidad y cuerpo. La deducción es un argumento que muestra que sólo teniendo en cuenta lo segundo y universalizando ciertos rasgos de ello, reconociéndolos como reglas, es posible lo primero. Pero lo segundo sólo es asequible mediante un análisis descriptivo del mundo de la vida relativamente cercano al que prescribe la Fenomenología y, por lo tanto, apegado a los hechos de la realidad del hombre de la calle.

---

(23) Cf. el pequeño escrito de Schelling ***Sobre la Cuestión de la Academia de Berlín sobre los progresos de la Metafísica desde los tiempos de Leibniz y Wolff,*** Werke I, pp. 380-381.

(24) Para el filósofo como artista de la razón, cf. el 54 del *System des transzendentalen Idealismus* de 1800, titulado Organo de la Filosofía Transcendentai. Este §, junto con una buena parte de la misma obra aparecerá en una selección de textos de Schelling, realizada para Ediciones 62, Barcelona.

(25) La filosofía como destino del filósofo, y como autoconocimiento del mismo. se expone de una manera clara en *Cartas sobre Criticismo y Dogmatismo*, de Schelling, así como en la ***II Introducción de la Doctrina de la Ciencia.*** La primera obra está traducida por el autor de este artículo en Gules. Valencia, 1984.

Ciertamente que el argumento transcendental es un análisis. Esto significa que los elementos que descubre no están aislados en la experiencia (26), pero en modo alguno significa que no puedan exhibirse como tales en la misma. Existen mezclados y constituyendo un "totus revolutus" que el filósofo debe analizar porque no está organizado, sino que a veces es una mezcla contradictoria. De ahí que la tarea del filósofo no pueda ser de manera inmediata describir este todo. La Antropología o la Historia natural se deberían encargar de esta tarea. El filósofo debe entresacar, mediante un análisis, los elementos composibles y orgánicos, esto es, establecer las reglas coherentes. Sólo después puede llevarse a cabo una investigación secundaria sobre las relaciones recíprocas entre ellos y un análisis dialéctico, en el que el sentido de cada regla se medie y se interprete según el sentido de las demás. Este análisis en modo alguno está prohibido por el Criticismo, sino que es deseable y constituye desde luego una orientación básica del propio Kant, que, por ejemplo, le lleva a la problemática de la unidad de la facultad originaria o a la de la mediación de la *Krv* y la *Kpv* por la *KV*. Pero este segundo discurso dialéctico no es ya una descripción de hechos, ni una investigación transcendental, en el sentido de una deducción de las condiciones de posibilidad de ciertas reglas, sino un discurso sobre la sistematicidad, que tiende a mostrar la forma y manera en que nuestras reglas funcionan orgánicamente, esto es, en una relación recíproca. De ahí que las leyes que rigen ambos discursos, el de la Deducción Transcendental y el que podríamos llamar deducción dialéctica, deben ser distintos. El primero es una forma de llegar a la conciencia de las reglas; el segundo es una forma de que esa conciencia se perfeccione, se haga evidente, mediante una reflexión de segundo grado, que podríamos llamar de la autoconciencia (27). El Criticismo sólo ha trabajado realmente el primero; el Idealismo el segundo.

¿Cuáles son, entonces, las leyes que rigen el discurso transcendental? Hemos visto que este pensamiento descubre que pueden existir reglas universalizables porque se basan en hechos estructurales de la naturaleza humana. Por lo tanto podemos definir el pensar transcendental como aquel que tiene como fin u objetivo mostrar la posibilidad de reglas, o en Kant de juicios sintéticos a priori. Pero no nos interesa su definición desde el punto de vista de sus fines, sino desde el punto de vista de su proceder, de su método, y es de poca importancia

(26) El texto clave para esto es A 22.B.36.

(27) En Kant la autoconsciencia es el descubrimiento de la unidad de las reglas, y por lo tanto condición suprema de toda forma de la experiencia, pero en sí misma es tautológica respecto de esas mismas reglas. En Fichte es el punto de partida de toda filosofía y cualquier momento categorial —y también lo es del de materia, espacio, tiempo—, son momentos progresivos de la autoconsciencia, en cuya realización se agota la filosofía. Cf. *Nova Methodo,* §1 de la Introducción; el § 6 de la *I Introducción* y la parte central del *System de* 1800, Geschichte des Selbstbewusstsein.

que Kant lo haya definido o no, porque, sea como sea, tenemos que encontrarlo en lo que Kant hace. Centrémonos ahora sólo en la *KrV*. Lo que Kant hace aquí es partir de una lógica, llamada formal, para construir la lógica transcendental. Por tanto, es fundamental entender el papel de la primera lógica en la argumentación transcendental de Kant.

En efecto, Kant llega a la Analítica con la diversidad espacial dada temporalmente a la conciencia, y la misión de esta parte de la *KrV* es mostrar la posibilidad de reglas ordenadoras del pensamiento de esa diversidad o, lo que es lo mismo, las reglas de la noción de objeto sensible en general o de una experiencia universal posible. Es un pensamiento profundo del Criticismo el de que no existe un momento incondicionado en la reflexión, ni un último argumento, ni una deducción incondicionada. Por tanto, tenemos que ver aquí qué condición posee el pensar transcendental. Puesto que vamos a establecer una regla ordenadora de diversidad, tenemos que poner como condición o premisa una regla superior. Esta premisa tiene que justificar su actuación y el papel que va a desempeñar en el discurso transcendental, pero no puede deducirse en el mismo. Por tanto, su uso tiene que estar firmemente reconocido y objetivado, tiene que existir un código perfectamente regulado para ella. Pues bien, puesto que se trata de descubrir reglas para unir diversidad real o sensible, Kant propuso como premisas unas reglas más simples y ya objetivadas: las reglas que unen la diversidad lógica, las formas de síntesis conceptual, o las cópulas lógicas, a saber: la de sujeto-predicado, fundamento-fundamentado, relación externa o recíproca, y su expresión legal en los principios de identidad, implicación y yuxtaposición. La cuestión de la lógica transcendental es establecer un argumento para demostrar que estas reglas lógicas formales pueden concretarse en los principios de sustancialidad, causalidad y relación recíproca, y que sin esa concreción no es posible pensar una experiencia, esto es, una conducta teórica unificada y universallzable. Pero la clave del argumento transcendental es que esta concreción se realiza mediante el descubrimiento de la función analógica de la representación de permanecia, sucesión y simultaneidad en la ordenación de los datos sensibles temporales, respecto de los principios de identidad, implicación y coordinación de la lógica en la ordenación de la diversidad conceptual. Así pues, sólo porque existe una regla que dice: "es necesario que pienses el sujeto en todo juicio lógico, si quieres tener una objetividad conceptual", podemos decir: "piensa la sustancia en todo proceso real, si quieres tener una experiencia objetiva", mandato que sólo puede significar: "descubre lo permanente en toda existencia fenoménica". Pero reparemos en algo: si la imaginación no funcionara de hecho dándonos las representaciones de permanencia, sucesión y simultaneidad, sería imposible la concreción de las reglas. Así, el

pensar transcendental muestra la necesidad de un hecho para que exista una regla, pero no deduce el hecho (antes bien, muestra la necesidad del hecho para la regla, deduciendo así ésta), sino que lo describe.

Vamos a enfrentarnos ahora a un problema peculiar. La cuestión es la siguiente: si no *existiera* una regla como "piensa el sujeto", *existiría* la regla "piensa la sustancia"? He subrayado estas palabras porque quiero indicar que, cuando se habla de existencia, hay que tener en cuenta que nos movemos en otro nivel de discurso distinto del transcendental. Este se acaba cuando se demuestra que: 1) las leyes lógicas existen y son necesarias para un pensamiento conceptual objetivo; 2) no nos orientan como tales, en su abstracción, en el pensamiento de una diversidad temporal, por lo que deben concretarse; y 3) deben ser concretadas en el sentido indicado porque es el único que hace posible una conducta teórica ordenada y universalizable. No hay aquí una apelación directa a la secuencia histórica de existencia de las reglas que, en todo caso, sería un asunto de una historia de la razón como disciplina complementaria, y en cierto sentido preliminar, a la propia crítica de la razón (28). Y muy bien pudiera ser que esta historia de la razón mostrara que las leyes lógicas, aunque son condiciones de las leyes reales en el discurso transcendental, son de hecho condicionadas en su existencia efectiva. Veamos brevemente este asunto porque es de importancia, ya que, como es sabido, los idealistas acusaron a Kant de introducir la lógica formal de una manera "ex abrupto" en su discurso transcendental (29).

Hemos dicho que estas leyes lógicas formales no se pueden deducir, a su vez, en el discurso transcendental. Pero deducir significa justificar su uso; por lo tanto, esto quiere decir que el uso de estas reglas tiene que considerarse ya justificado cuando se aportan al discurso transcendental. Lo que quiere decir que se reconocen ya como leyes estables, definidas y coherentes. Sobre ellas podemos hacernos dos preguntas: ¿cómo se han reconocido como leyes?, ¿cómo se han podido formar y existir como leyes? Para el discurso transcendental lo importante es la primera pregunta, para la historia de la razón la segunda. Pues bien, la primera pregunta se contesta así: las reglas lógicas se han reconocido mediante una reflexión sobre el uso natural de nuestro lenguaje y nuestra actividad conceptual, de la misma manera que se han descubierto las leyes gramaticales desde el uso de los lenguajes (30). Operábamos con ellas desde siempre, igual que operábamos con la estructura gramatical del lenguaje

(28) Cf. mi trabajo *Metakritik der Vernunft versus Geschichte Jer Vernunft*, a aparecer en las Actas del VI Congreso Inrernacional sobre Kanr.

(29) Cf. el escrito de Schelling de *La Forma de una filosofía en general*, Werke, I, 64-65.

(30) Para esta noción de lógica y su reconocimiento, cf. mi *Filosofía teórica de Kant*, Gules. Valencia, 1985, capítulo 6.

y, si hemos llegado a reconocerlas, es por la simplicidad estructural de las mismas y por los disturbios en la comunicación que llevaba consigo su no cumplimiento, esto es, por su necesidad pragmática elemental. Es importante subrayar que esta necesidad pragmática no impulsa al descubrimiento de las reglas que posibilitan una única experiencia posible. Con ello le basta al filósofo en su discurso transcendental, con lo que, una vez más, la filosofía transcendental es incomprensible sin la referencia al mundo de la vida. Pero, ¿cómo se han podido formar esas leyes lógicas, cómo se ha podido formar ese lenguaje, o esa actividad conceptual? Aquí tenemos que decir que la historia de la razón muestra que dichas leyes se han formado a partir y como simplificación del pensamiento de lo real, del trato con el mundo, con los objetos, y con las leyes implícitas en ese mundo. Pero, ¿no habíamos dicho que estas leyes del pensamiento real se fundamentan en las lógicas? Efectivamente, pero fundamentarse significa deducirse, esto es, establecerse en un cuerpo coherente y universalizable que purifica la experiencia cotidiana, en tanto en cuanto la normaliza, la regula. El proceso de deducción transcendental se convierte, entonces, en un proceso de reconocimiento, explicitación y coherencia de las reglas que implícitamente ya mostraba nuestra conducta, sólo que ésta las mantenía mezcladas y contaminadas con abdiciones y usos exclusivamente subjetivos que, incluso, podían recibir aparentes justificaciones. En modo alguno el proceso de fundamentación o de legitimación significaba que la *actividad* de *pensar* los datos de la sensibilidad existiera a partir de la *actividad* del *pensar lógico.* Los hombres han pensado la realidad desde cierto momento histórico a definir, pero de una manera contradictoria, que ha sumido a sus reglas en la sospecha. Y, sin embargo, en la reflexión sobre esta conducta y ese pensar real natural, han reconocido las leyes implícitas del uso lógico de los conceptos ,dada su elementalidad y su mayor exigencia. La incapacidad de una reflexión inmediata para descubrir las reglas coherentes del pensar real, es lo que hizo necesaria la reflexión filosófica o transcendental. Pero por eso también, porque al fin y al cabo se trata de reflexión y de reconociiniento, el filósofo usa las reglas de la síntesis lógica como un anzuelo para sacar a la luz y evidenciar las reglas de la actividad de síntesis real. Con ello, la filosofía transcendental, apelando una vez más al mundo de la vida y de la historia, no hace sino exponer honestamente los supuestos sobre los que se basa, pero afirmando que estos supuestos son perfectamente coherentes con la referencia a la sensibilidad y a lo existente que establece prioritariamente su método. Por eso, el punto central de toda la metodología crítica es una acertada definición del realismo empírico, esto es, de la teoría de las relaciones del hombre con la realidad.

5. REALISMO EMPIRICO

Un punto central y básico de toda la metodología crítica es la definición de realismo empírico. En el fondo, esta teoría consiste en una elaboración de la actitud natural ante el mundo y se alcanza desde una voluntad de mantener la actividad filosófica apoyada en ella. El grado de elaboración filosófica de esta actitud natural consiste en la tesis básica del idealismo transcendental. Con ello defendemos que el realismo empírico es absolutamente inmantenible sin el idealismo transcendental y que ambas tesis son inseparables. Por sí solas no contienen ninguna posición filosófica; sólo ambas lo son. La parte del realismo empírico de esta posición dice que las cosas empíricas poseen una existencia espacial independiente del sujeto, pero sus cualidades sensibles y espaciales son aquellas con las que se presentan inmediatamente a la conciencia, de tal manera que los datos de conciencia no son los efectos de las cosas, sino que son sus representantes en la conciencia, sus representaciones. La parte de la tesis que corresponde al idealismo transcendental consiste en mantener que esta transparencia de las cosas respecto de la conciencia se debe a que dichas cosas empíricas son fenómenos transcendentales, esto es, aquel tipo de realidad que se define por ser dable a una conciencia sensible y, por tanto, en cierto grado homogéneas con la propia sensibilidad que las recibe. El resultado de ambas tesis es que no hay posibilidad de introducir una cuña escéptica entre representaciones y cosas, pues para resolverla tendríamos que apelar también a representaciones, con lo que tendríamos que afirmar lo que al principio queríamos negar. Quizás un dato consciente concreto no represente cierta cosa, pero en este caso lo que tenemos que buscar es alguno que lo represente, nunca algo distinto a una representación. Tenemo así, por tanto, independencia de existencia (Dasein) y transparencia de cualidades (nuestras representaciones dicen cómo son las cosas empíricas). Estas son las bases de la combinación del realismo empírico y del idealismo transcendental que nos reconcilian con la actitud natural; como mantendrá Schelling, ambos anunciados son absolutamente típicos del sano entendimiento (31).

Es sabido que esta transparencia no significa que la cosa dé todas sus determinaciones existenciales al representar, ni que todos nuestros datos de conciencia sean representantes de determinaciones existenciales de las cosas empíricas, sino que la progresión en el conocimiento de dichas determinaciones, así como la reforma de las que ya poseemos, sólo es posible mediante la misma operación de intuición, esto es, mediante la captación inmediata de la existencia

(31) Cf. para todo esto *Ideas para una filosofía de Naturaleza*, de Schelling, Werke, 1, 662 ss.

cualitativarnente diferenciada de la cosa. Pero la cuestión que mantiene toda la posición kantiana es obviamente la definición transcendental de la realidad empírica como aquella que puede darse a una sensibilidad, como aquella que es ontológicamente homogénea con el ser sensible consciente. La base del idealismo transcendental nos aparece así como la elevación a categoría filosófica de la relación del hombre como sensibilidad con un mundo de sensibilidad. Sólo desde aquí se puede entender que las condiciones de ordenación y objetivación de dicha realidad puedan encontrarse en el análisis de la estructura de la acción corporal o de la conciencia sensible temporal. Sólo a partir de esa homogeneidad se puede entender que la serie de los contenidos de conciencia sean en cierta medida paralelos a la serie de las determinaciones de la cosa y, por ello, unos puedan representar a los otros. De una manera explícita : se puede decir tanto que mi contenido de conciencia "amarillo" representa la mancha amarilla del cuadro, como que ésta representa mi contenido de conciencia. En este sentido, decimos que la relación entre unas y otras no es causal. Pero lo que tenemos que retener de todo esto es que así la filosofía crítica supone como un punto interno a ella, es más, como su punto básico, la teoría del realismo empírico, en tanto que reconciliación con el punto de vista de la vida, con su independencia existencial de la realidad espacial y con su rechazo de todo escepticismo, únicamente comprensible desde una consideración mística del objeto o del sujeto. Toda la filosofía transcendental parte del hecho de que lo implicado en esa relación es una sensibilidad consciente que hay que analizar en su estructura. El idealismo de Kant no hace así sino calar en la estructura de la actitud natural reconocida en el juego entre el realismo empírico y la definición de fenómeno básica del idealismo transcendental mediante un análisis de la sensibilidad, de la imaginación y de las reglas que surgen de ella.

Esto es lo sumamente importante. La *KrV* empieza a escribirse desde la aceptación de ese realismo empírico como hipótesis (32), y lo que es una actitud natural ante el mundo definida y objetivada por él queda integrada en ella como un punto de partida filosófico. La filosofía no debe fundamentar este punto de partida, sino definirlo bien y edificar sobre él. No hay aquí una skepsis radical en el Criticismo, tal y conforme es evidente en el Idealismo o en la Fenomenología, ni una voluntad de sistema que se quiera fundado sobre principios conceptuales, sino un sistema, un conjunto ordenado de proposiciones abierto sobre y hacia la vida. En el criticismo la cadena de los conceptos filosóficos tiene un fin; la fundamentación estrictamente racional tiene un fin; el discurso reglado tiene un fin: la intuición que nos abre a la sensibilidad y

(32) Para la estructura hipotética de la Crítica de la Razón pura cf. el trabajo de F. Montero, El *problema* de *la Subjetividad en Kant*. en *Estudios sobre Kant* y *Hegel*, Salamanca, *1982*. Cf. también el primer capítulo de mi *Racionalidad Crítica*.

que se reconoce inmediata, inconceptualizable, objetivamente mostrable. También desde aquí se niega la primacía de la conciencia como elemento subjetivo aislado. La conciencia en Kant no es esa realidad cerrada en sí misma y que, por lo tante, capte inmanentemente sólo sus propios contenidos mentales. El reelismo empírico, fundado en el análisis de la intuición externa, reconoce inevitablemente la intencionalidad de la conciencia, pero no en el sentido de la fenomenología, que desdobla el curso de la conciencia en noesís y noema, sujeto y objeto, contenido y modo de darse, siempre ininanentes. La polaridad de la conciencia es una apertura radical a lo externo, porque la conciencia siempre es una dimensión peculiar de las relaciones entre ciertos tipos de cuerpos. Así, el objeto inmediato de la conciencia es el objeto independiente externo con el que podemos estar en relación espacial. Pero es más, el propio Kant reconoce que la autoconciencia, como forma especial de conciencia intuitiva, también es una relación fenoménica, igualmente inmediata, intuitiva, sorprendente (33). La conciencia es para sí misma un fenómeno más, una realidad sensible más desplegada en el tiempo, que se mantiene así en una cierta exterioridad consigo misma, la exterioridad que separa las representaciones de las percepciones, esto es, de los hechos de nuestra vida mental consciente. De ahí que la filosofía no pueda dar un paso sin referirse a esa exterioridad, esto es, a la sensibilidad, sea externa o interna, que así constituye la piedra de toque definitiva del Criticismo.

6. CONCLUSION

Radicalmente diferentes son las relaciones entre sensibilidad y filosofía en el idealismo. Más que su punto de partida, el mundo de la vida o de la acción es su punto de llegada (34). Por lo tanto, el camino sólo puede hacerse desde un despliegue filosófico entendido como estrictamente conceptual (35). La finalidad de este proceso no es reformar o dar coherencia a algunas instancias del mundo del sentido común, esto es, no es mantener una actitud crítica ante él, sino mostrar por qué es necesario que exista y que además exista con esas características, es decir, justificarlo. La noción de deducción cambia así radicalmente: en lugar de piedra clave para justificación de nuestros conceptos filosóficos y punto de partida, por tanto, de toda deducción transcendental, el

(33) Este y no otro es el supuesto de la tesis de la prioridad del sentido externo defendido en mi *Filosofía **Teórica de Kant,*** capítulo IV, Gules, 1985.

(34) Para esto hay una infinidad de textos. Cf. 57 de ***I Introducción,*** 56 de la *II,* §8 de la misma, ***Introducción** a la Nova Methodo*, §3.

(35) Esta defensa de las leyes de la lógica como órgano de la filosofía cf. Las cartas de Fichte a Reinhard del 13,1 1794, *Akademie*, III, 2, pp. 37, 38, 39 y 41.

núcleo de teorías que constituye el realismo empírico se convierte, para el idealismo, en lo que hay que deducir (36). Con ello, puesto que estas teorías daban el contenido de toda realidad, el proceso estrictamente filosófico de deducción ha de hacerse sin referencia alguna al hecho de la intuición y del darse de existencia. Aquí está el fundamento de la acusación kantiana de que la Doctrina de la Ciencia es pura lógica. Naturalmente que en el sistema del Idealismo se habla de sensibilidad, intuición, materia, etc., y estos conceptos entran dentro del proceso de deducción del mundo de la vida. Pero el idealista se refiere siempre al *concepto* de sensibilidad, de intuición o de materia, nunca al hecho de las mismas (37). El idealista también tiene esta referencia por necesaria, pero no porque se haga referencia con ello a la homogeneidad entre hombre y realidad natural, sino porque son necesarias para pensar las condiciones de posibilidad de la autoconciencia. No constituye el medio natural de acción humana, sino obstáculos a superar en el esforzado camino hacia la autoconciencia (38). También la noción de sistema cambia radicalmente desde esta perspectiva. De ser un intento de armonizar todas nuestras formas de actuación con lo real mediante un concepto de razón como conducta universalizable, el sistema pasa a considerarse como el conjunto de acciones de un sujeto místico necesarias para alguna clase concreta de autoconciencia.

Es claro que esta última investigación integraba las características de aquella forma de desarrollar el criticismo a partir de un discurso que expusiera las relaciones recíprocas de todos sus conceptos (39); esto es, como una especie de comentario del código de reglas que el Criticismo había definido. Desde esta perspectiva, en este meta-discurso, no estaría permitido apelar al proceso de formación de las reglas, sino a las reglas ya constituidas, como cualquier otra explicación de un código. En él no habría referencia al hecho de la sensibilidad, al de la intuición, etc., sino al concepto de las mismas ya codificado. Este es, en cierto sentido, el proceder de Fichte. Pero Fichte va más allá de un comentario del código o de una mostración de su coherencia o de las relaciones recíprocas de todas sus leyes: él nos quiere convencer de que las reglas tienen que demostrar también la necesidad de aquello que, como un mero hecho, está en su base.

---

(36) Para este problema cf. *Nova Methodo*, ***Corolario*** al §1 de la ***Introdurción,*** y el 57 de la ***I Introducción.***

(37) Sólo el concepto de representación, dice Fichte en 56 de la ***II Introducción***. Con ello no hay intuición sensible, sino 'concepto' de intuición sensible, ni espacio, sino 'concepto' de espacio, etc.

(38) Schelling es el primero que expone la filosofía transcendental como una historia de la autoconciencia. Pero Fichte ya había hablado de una historia pragmática del espíritu humano en *Sobre el Concepto de* ***la Doctrina de la Ciencia,*** I, *2,* p. 147.

(39) La *Nova Methodo* es el primer ensayo maduro de esta dirección filosófica, al proponer desde el principio el juego integrado y recíproco de todos los conceptos claves de la filosofía kantiana. culminados por el concepto de fin. En este sentido significa un intento de escribir las tres críticas de Kant en un solo libro.

A saber: la existencia de un mundo ajeno al sujeto, la existencia de un cuerpo organizado, de una materia, de una sensibilidad y de un sentimiento (40). Es como si un comentario de la coherencia de un código penal tuviera que demostrar la necesidad de la existencia del delito, del criminal, de un mundo lleno de culpables y de la larga lucha histórica para establecer dichas normas, y todo ello porque lo exige el autoconocimiento que dicho código obtiene por obra del comentarista, que con ello nos convencería de la necesidad absoluta del mismo. Esta nueva concepción de la filosofía no podía considerarse como una prolongación de aquella filosofía preocupada por mostrar la justificación de nuestras normas racionales de conducta. Podría haberlo hecho si se hubiera reducido a un cierto tipo de metadiscurso, totalmente respetuoso con la metodología crítica. Pero no fue así, sino que se consideró como su verdadera expresión, su verdadera superación. En vez de considerarse a sí misma como una parte que podía convivir con el Criticismo, se consideró como un todo en el que el Criticismo era supérfluo. El hecho de que proposición por proposición coincidiera con el Cristicismo, le hizo pensar que era la misma filosofía, olvidando que todo lo que quedaba en medio, la justificación, era radicalmente distinta. El idealismo tenía que haber aplicado al problema de sus relaciones con Kant uno de sus enunciados favoritos: que la filosofía no era un resultado, sino una acción; entonces habría comprendido que no hacía lo fismo que Kant, aunque al final de sus procesos conceptuales siempre hubiera una proposición kantiana esperando.

Por ello, a la pregunta de continuidad o ruptura tenemos que responder: RUPTURA. En efecto, un análisis del criticismo ha mostrado su voluntad de condicionar el propio análisis filosófico por la sensibilidad, en el sentido de apertura a la realidad existente, de integrar en su filosofía la actitud natural del mundo, de entender la actividad filosófica como elaboración y regulación coherente, pero en inodo alguno como demostración de su necesidad absoluta. Hemos visto en él la voluntad de *aceptar* lo injustificable conceptualmente: el darse de una realidad sensible independiente a una sensibilidad homogénea y su negativa o poner entre paréntesis ese hecho, antes bien, su deseo de tenerlo presente en toda la reflexión. El filósofo no es sino el hombre natural llevado por la voluntad de librarse de las contradicciones. No hay principios especulativos en la filosofía de Kant. En tanto que el idealismo niega todo esto, exige una ruptura con la metodología básica del criticismo. Pero recuérdese que la metodología de Kant se expone en la *KrV*. Por tanto, el idealismo supone negar todo vigor a dicha obra, reducirla a propedéutica, en el sentido de un mero

(40) Cf. *Novo Methodo,* §5 de la *Introducción.*

ensayo que debe ser superado y anulado por el auténtico sistema. Es justificable que Kant protestara.

Pero lo importante es que esta ruptura metodológica surge sobre los pivotes de dos elementos kantianos, aunque llevados a sus consecuencias más radicales: la elevación a conciencia del carácter libre de la filosofía y del postulado de la libertad para realizarla, que degenerará en un elitismo cada vez más irreconciliable con lo real (41), y de la comprensión de la necesidad de una investigación dialéctica de las capacidades humanas y de sus reglas, que exigía una nueva lógica, proyecto que requería una metodología propia (que el idealista entendió como una nueva lógica sustitutiva, y no coinplementaria, de la lógica transcendental kantiana). Por tanto, sus relaciones con el criticismo surgieron de un equívoco: tenían razones para considerarse, en términos generales, defensores de la filosofía de Kant, pero fue su voluntad sustituirla y considerarla como un primer paso hacia un auténtico kantismo científico que ellos encarnaban, lo que hizo que Kant tuviera que declararse radicalmente ajeno a una filosofía que destruia su obra *critica* y su método. La historia de las ideas debería empezar a tomar al pie de la letra su declaración.

RESUMEN. — La tradición asocia rígidamente el pensamiento de Kant con la filosofía de Fichte. La obra del último es a menudo interpretada como la inevitable evolución de la filosofía de Kant. La propuesta de este artículo es distanciarse de esta exégesis, subrayando las diferencias entre ambos autores. Se podría afirmar que el método crítico de Kant lo distancia de cualquier otra filosofía que, siguiendo una metodología diferente, tuviera los mismos resultados. Teniendo esto en cuenta, ¿podría alguien afirmar que Fichte y Kant operan con el mismo método?

ABSTRACT.—The tradition rigidly associates Kant's thought with the philosophy of Fichte. The latter's work is often interpreted as the inevitable evolution of Kant's philosophy. The purpose of this article is to move away from this exegesis, stressing the differences between each author. One should keep in mind that the main theme of Kant's critical method distances it from any other philosophy, following a different methodology although the results may be the same. With this in mind, would anyone assert that Fichte and Kant operate with the saine method?

(41) Para la evolución elitista de esta noción del filósofo cf. el escrito de Schelling de 1800 *Sobre la esencia de la filosofía Crítica* —en cooperación con Hegel— y el escrito de 1804 *Filosofía y Religión*, que traza abiertamente el paralelismo entre la filosofía y los misterios de la antigua Grecia.