

FICHTE Y LA DIALECTICA COMO A PRIORI

José Alberto Soto Badilla

Fichte, ya en su *Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), afirma haberse convencido de que Kant ha fracasado en su “propósito de transformar de raíz el modo de pensar de su época en materia filosófica y con él en toda ciencia, puesto que ni uno solo entre sus numerosos seguidores advierte de qué se habla propiamente” (1).

A propósito, Fichte no cesará en su empeño de hacer una exposición lo más clara posible del gran descubrimiento de su maestro, “con el cual tiene en común su sistema”, si bien, en el modo de proceder es totalmente independiente de la exposición kantiana. La búsqueda fichteana consiste en invertir por completo el modo de pensar en la meditación filosófica, de suerte que con toda formalidad “el sujeto esté puesto y determinado por la facultad del conocimiento y no la facultad del conocimiento por el objeto” (2). El principio gnoseológico kantiano está, pues, a la base de la estructuración metafísica trascendental de Fichte; no se sigue el método propuesto en la *Kritik der reinen Vernunft*, según el cual, la razón es “depurada” o libre de “especulaciones” en cuanto se ordena a la experiencia posible, en su sentido estricto, asiento ésta de su positividad. En Fichte, el principio gnoseológico del criticismo es postulado como *principio metafísico* (de orden universal) el que vendrá a resolver el problema de la dualidad (nómeno—fenómeno, cosa en sí— cosa conocida) en una unidad metafísica que será siempre el “yo”. “Fíjate en tí mismo —escribe Fichte—. Desvía tu mirada de todo lo que te rodea y dirígelo a tu interior. He aquí la primera petición que la filosofía hace a su aprendiz. No se va a hablar de nada que esté fuera de tí, sino exclusivamente de tí mismo”, es decir, se va concretamente a hablar del objeto que está puesto y determinado por la facultad de conocimiento.

La autoobservación del sujeto permite percibir la notable diferencia entre las determinaciones inmediatas de su conciencia, esto es, sus representaciones. Unas parecen depender de nuestra libertad, no pudiéndose concebir que les corresponda algo fuera de nosotros y sin nuestra intervención. Nuestra fantasía, nuestra voluntad nos parecen libres. Otras representaciones, según Fichte, las referimos, como a su modelo, a una verdad que debe existir independientemente de nosotros, pero a ella siempre nos veremos ligados en cuanto a la determinación de estas representaciones. Por consiguiente, para Fichte “algunas representaciones van acompañadas por el sentimiento de la libertad, otras por el

(1) Fichte, J. G., *Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Felix Meiner Verlag, 1967, p.5.

(2) *Vorerinnerung*, op. cit., p.7.

sentimiento de la necesidad" (3).

De este modo, con la autoobservación el sujeto analiza su conciencia y las representaciones que le pertenecen, descubriéndolas dentro de la dimensión del sentimiento como acompañadas, ya sea, del "sentimiento de libertad", ya sea, del "sentimiento de necesidad". Las primeras tienen como "fundamento" la libertad y ellas son en cuanto "yo las he determinado de tal modo, y si yo las hubiese determinado de otro, serían de otro". Las segundas, constituyen un mayor motivo de meditación en cuanto al fundamento que las constituyen, es decir, en cuanto a ¿cuál es el fundamento del sistema de las representaciones acompañadas por el sentimiento de la necesidad y de este mismo sentimiento de la necesidad? . Para Fichte, responder a esta cuestión es el problema de la filosofía, de aquí que ella sea la ciencia que resuelve tal problema. A diferencia de Kant, la filosofía es la ciencia que busca el fundamento del sistema de las representaciones que son acompañadas por el sentimiento de necesidad, o sea, de la *experiencia* tanto interna como externa, y este es, propiamente, el objetivo de la teoría de la ciencia propuesta por Fichte.

Veamos, pues, en que consiste la búsqueda del fundamento de algo. Según Fichte "solo tratándose de una cosa que se juzga contingente, es decir, de la cual se supone que pudiera ser también de otro modo, pero a la vez, de una cosa que no deba estar determinada por la libertad, puede preguntarse por el fundamento. Y justamente porque él que pregunta, pregunta por su fundamento, viene a ser la cosa para él una cosa contingente" (4). ¿En qué consiste, pues, el problema de buscar el fundamento de una cosa? . Esto sería, a juicio de Fichte, mostrar otra cosa por cuya naturaleza se deja comprender por qué lo fundado tiene, entre las múltiples determinaciones que podrían convenirle, justamente aquellas que tiene. Por consiguiente, "por el mero hecho de pensar un fundamento, éste cae fuera de lo fundado. Ambas cosas, lo fundado y el fundamento, en cuánto, son tales cosas, se oponen una a otra, se refieren una a otra, y así es cómo la primera se explica por la última". Por tanto, el concepto fichteano de filosofía se expresa así: "La filosofía tiene que indicar el fundamento de toda experiencia. Su objeto está necesariamente, según esto, fuera de toda experiencia. Esta proposición vale para toda filosofía y ha valido también universalmente, en realidad, hasta la época de los kantianos y de sus hechos de la conciencia y, por ende, de la experiencia interna" (5).

Así como en Kant, el ente racional no tiene nada fuera de la experiencia; ella —sostiene Fichte— contiene toda la materia de su pensar; en estas condiciones se halla el mismo filósofo, el cual, sin embargo, se eleva por encima de la experiencia por medio de la abstracción, con la cual separa mediante la libertad del pensar lo unido en la *experiencia*: en ella están inseparablemente unidas la *cosa* (6) y la inteligencia. Para Fichte, el filósofo puede abstraer de una de las dos y, entonces ha abstraído de la experiencia y se ha elevado sobre ella. Si abstrae de la *cosa* obtiene una *inteligencia en sí*, es decir, abstraída de su relación con la experiencia; si abstrae de la inteligencia, obtiene una *cosa en sí*, es decir, abstraída de que se presente en la experiencia. Ambas son fundamento explicativo de la experiencia. La primera actitud filosófica es denominada por Fichte *idealismo*; la segunda, *dogmatismo*. Estos son los únicos dos sistemas filosóficos posibles, de los cuales, según el primer sistema, las representaciones acompañadas por el sentimiento de necesidad son productos de la inteligencia, los cuales

(3) *Einleitung I, op. cit., p. 9: "Wir können kurz sagen: einige unserer Vorstellungen sind von dem Gefühl der Freiheit, andere von dem Gefühl der Notwendigkeit begleitet"*

(4) *Erste Einleitung, op. cit., p. 14.*

(5) *Op. cit., p. 11*

(6) "Lo que debe estar determinado independientemente de nuestra libertad y por lo que debe dirigirse nuestro conocimiento es la *cosa*. La *inteligencia*, es aquello que debe conocer". Cfr. *Erste Einleitung, Abschnitt 3, p.12.*

hay que suponerlos en la explicación. Según el segundo sistema, son productos de una cosa en sí y también hay que suponerlos. Así, pues, Fichte desde el inicio de la *Doctrina de la Ciencia*, contrapone la posición idealista al dogmatismo, ya sea en el aspecto teórico o práctico, como dos actitudes inconciliables, porque corresponden a orientaciones espirituales opuestas. La elección entre ellas no depende del cálculo razonado, sino que implica un empeño integral de la personalidad que la compromete totalmente: o se es idealista, o se es dogmático, ya sea en el pensar o sea en el actuar. Por tanto, el idealismo es superior al dogmatismo, pues, justifica el espíritu y las cosas, mientras éste propone una visión del espíritu condicionada por la realidad, de modo que no logra explicar ni ésta ni aquel.

La filosofía kantiana, que procedía de la experiencia como un hecho, no había logrado demostrar "la validez objetiva de las categorías, esto es, su aplicabilidad a los objetos de la percepción empírica"; con Fichte, se abre una perspectiva que conduce a la nueva filosofía, donde si lo *dado* y lo pensado no pueden coincidir jamás perfectamente, sin embargo, "la correspondencia entre ambos debe ser continuamente buscada y producida en base a una exigencia insuprimible, que deriva directamente de la doctrina kantiana de la libertad" (7).

Aquí se inserta el motivo, decididamente nuevo, del pensamiento fichtiano, el concepto del Yo como actividad pura, entendido como libertad: libertad no simplemente dada, sino, que consista en una infinita aspiración de la cual deriven el ser propio del Yo y el ser de la realidad. La revolución copernicana del pensamiento es, efectivamente, la premisa para comprender el idealismo, pero aquí el yo que era ordenador de una materia dada se transforma en creador de la realidad, productor del propio mundo.

Para el idealista, la actitud dinámica del Yo representa la condición esencial de la ciencia, con tal que no sea entendida como representación de la realidad dada: el Yo al producirse a sí mismo, produce al mismo tiempo la propia experiencia, "en cuanto él se pone, es, y en cuanto es, se pone, y por esto, el Yo es absoluta y necesariamente por el Yo. Esto que no existe por sí mismo no es Yo" (8). Este es el primer principio de la *Doctrina de la Ciencia*: el Yo se pone a sí mismo. La identidad del Yo es una identidad dinámica que se construye continuamente, diferente, por tanto, de la identidad indicada por la lógica formal que encuentra en la fórmula $A = A$ su completa expresión. Poner el Yo como actividad permite la construcción de la *Doctrina de la Ciencia*, y, además, la deducción de los elementos formales del saber de un único principio, el cual Kant no había podido alcanzar, pero también permite la continua reafirmación de la esencia dinámica del Yo mismo en cualquier hecho que él ponga. Bajo esta perspectiva el No-yo pierde el significado dogmático del ser dado como condición del saber, para llegar a ser (devenir) autolimitación de la actividad; todo lo que tiene sentido es por estar incluido en ella y está, por tanto, determinado: *el Yo al ponerse a sí mismo contrapone a sí mismo un No-yo* (segundo principio). El tercer principio de la *Doctrina de la Ciencia* es la síntesis de los dos precedentes, afirma la determinación recíproca del Yo y del No-yo: "Apenas al yo se le ha opuesto un No-yo, el Yo, *al cual* está opuesto un No-yo, y el No-yo, *que* está opuesto, son puestos como divisibles" (9) Surgen, pues el Yo empírico y el No-yo empírico.

(7) Cfr. Cassierer, E., *Storia della filosofia moderna*, vol. III, Einaudi, Torino, 1955, p.176.

(8) Cfr. Fichte, J.C., *La Doctrina della Scienza*, Laterza, Bari, 1971; *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, parte primera, No. 1, parág. 7, pp. 77.

(9) Cfr. Fichte, J.G., *Op. cit.*, *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza (Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, 1802) pp. 87. "2. El Yo debe ser idéntico a sí mismo y sin embargo opuesto a sí mismo. Pero él es idéntico a sí mismo en relación a la conciencia; la conciencia es única, pero en esta conciencia está puesto el Yo absoluto como indivisible; el Yo, en cambio, al cual está

Desde los principios de la *Doctrina de la Ciencia* se desarrolla la deducción de las categorías, que no será ya la simple enumeración descrita que encontramos en Kant, debida a un punto de partida del todo diferente, dado por el problema de la posibilidad de la experiencia, sino, más bien, será una efectiva deducción a partir del principio absoluto, el acto con el cual el Yo se pone a sí mismo, o sea, en definitiva, la razón considerada en sí misma.

En la *Primera y Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia*, decíamos, Fichte expone su propósito doctrinal en relación con Kant: "Mis obras no quieren explicar a Kant ni ser explicadas por él. Ellas mismas han de sostenerse por sí y Kant queda totalmente fuera de juego. No se trata para mí —lo diré en esta ocasión francamente— de corregir ni completar los conceptos filosóficos que estén en circulación, llámense antikantianos o kantianos; se trata para mí de extirparlos totalmente y de invertir por completo el modo de pensar sobre estos puntos de la meditación filosófica de suerte que con toda formalidad, y no meramente por decirlo así, *el objeto esté puesto y determinado por la facultad del conocimiento* y no la facultad del conocimiento por el objeto. Mi sistema sólo puede ser juzgado, según esto, por él mismo, no por las proposiciones de ninguna filosofía. Sólo debe concordar consigo mismo. Sólo puede ser explicado por él mismo, sólo por él mismo demostrado o refutado. Es menester admitirlo totalmente o rechazarlo totalmente" (10). Fichte mantuvo, al contrario de Kant, una sola "categoría" del entendimiento: el *yo puro*; si bien, también él mantiene la misma tarea que Kant en sus críticas (que el "objeto esté puesto y determinado por la facultad del conocimiento"), pero al excluir la *cosa en sí* del dominio del saber teórico y extender la facultad creadora del yo a la diversidad de la experiencia, que Kant presentaba como *dada* al yo, el concepto de *yo creador* recibe un nuevo sentido caracterizado por una "conexión analítica" (en el sentido kantiano) que puede ser a la vez "deducida" y, que es completada por Fichte mediante la "intuición intelectual"— (11). Sobre la base de la vivencia de una conexión, cerrada en sí, de las acciones, surge el *yo puro* que, de modo espontáneo, creador, distinto del sujeto individual empírico en el cual puede ser mostrado, produce un orden de los fenómenos según leyes, orden que es el mismo para cada individuo. Las acciones de este yo constituyen para Fichte, nos aclara Dilthey, "una serie evolutiva que pasa desde la producción inconsciente del mundo de los fenómenos hasta el autoconocimiento y la autorrealización del espíritu. Así se preparó el concepto de una conexión en la cual, a través de todos los individuos, el espíritu realiza su ser y, con esto, el concepto del desarrollo del espíritu universal. Fichte, el representante más convencido y vigoroso del idealismo de la libertad, prepara a la nueva generación el camino hacia un panteísmo que, caminando del yo puro al yo absoluto, encuentra en la conexión de las acciones universalmente válidas, necesarias, del espíritu, el principio de la explicación del mundo" (12). Para llevar a cabo tal propósito, es indispensable el mismo método dialéctico propuesto en la *Doctrina de la Ciencia*, mediante el cual el sujeto filosófico toma posesión de las determinaciones fundamentales de la conciencia, que son valederas para todos los seres racionales.

opuesto el No-yo, está puesto como divisible. Así pues, el Yo, en cuanto le es opuesto un No-yo, está el mismo opuesto al Yo absoluto. De este modo, son unificadas todas las oposiciones sin prejuicio para la unidad de la conciencia, y esta es también la prueba que el concepto establecido era aquel justo" (p. 88).

(10) Fichte, J. G., *Erste und zweite..., op. cit.*, pp. 6-7. (El cursivo es nuestro).

(11) Cfr., Alvarez González, Francisco, *Fichte y las raíces de la Filosofía Contemporánea*, Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, 1972, pp. 34-35. Cfr. Lauth, R., *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*, U.N.A. de México, 1968, p. 57.

(12) Dilthey, W., *Hegel y el Idealismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956, p. 49.

Fichte, alejado definitivamente de Kant, transforma la trascendentalidad kantiana en principio metafísico e inaugura el Idealismo trascendental, el cual Hegel profundiza (también a través de Schelling) y llega a identificar el ser con el pensamiento y éste con la razón absoluta, la cual se desenvuelve de modo inmanente a través del dialectismo circular de los contrarios. Para Kant, referíamos, el intelecto y sus formas *a priori* (las categorías) no son actualidad de conocimiento, sino potencialidades de conocimiento ya que las formas no son conocimientos o intuiciones originarias sino condiciones puras del conocer y condenadas a permanecer tales hasta que no sean colmadas por el contenido de la experiencia. Si el contenido falta, el intelecto en sí es privado de conocimiento, es pura posibilidad de conocimiento. Por consiguiente, lo que no es en sí actualidad no puede ser conocido sino en cuanto es objeto de experiencia (las cosas sensibles en su fenomenicidad) y limitadamente en cuanto es tal. De aquí que el conocimiento de tipo científico o racional se convierta en el modelo del saber y en el saber humano. Para Fichte, en cambio, el *a priori* no es lo mismo que potencialidades de conocimiento (las formas *a priori*). El *a priori* podemos definirlo como “el principio fundamental absolutamente—primario” el ser común a toda doctrina de la ciencia. La división es posible sólo mediante oposición, cuyos miembros, sin embargo, tienen que ser por cierto iguales a un tercero” (13). En la *Tercera Sección* de la *Doctrina de la Ciencia* (1794) afirma todavía Fichte que “sólo el concepto del Yo, del No—yo y de la cantidad (de los límites) son absolutamente *a priori*. De ellos deben deducirse, mediante contraposición e igualamiento, todos los restantes conceptos puros”. La dialéctica en Fichte queda fundada y constituye el método mediante el cual “el sujeto filosófico se posesiona de las determinaciones fundamentales de la conciencia, que son valederas para todos los seres racionales y descubre además la conexión de sus condiciones” (14). Aun más, para Fichte “el Yo es fuente de toda realidad. [El es, en efecto, el inmediato, el absolutamente puesto]. Sólo por y con el Yo es dado el concepto de realidad. Pero el Yo es porque se *pone* y se *pone* porque *es*. Por esto *ponerse* y *ser* son una sola y misma cosa. Así pues, toda realidad es *activa* y cada cosa activa es realidad. La actividad es realidad positiva —absoluta— (en oposición a aquella puramente relativa)” (15). De este modo, *La Doctrina de la Ciencia* funda y es una historia pragmática del espíritu humano. Este *hecho* ha querido mostrarlo Fichte en su obra fundamental y, concretamente, a través de lo que aquí denominamos la dialéctica como *a priori*. Este esfuerzo fichteano y el método empleado constituirán el punto de partida de Hegel.

(13) Fichte, J.G., *La Doctrina della Scienza (Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre...*, 1794), *op. cit.*, p. 51. Edición alemana (Leipzig, 1911), p. 58.

(14) Dilthey, W., *Ibid.*,

(15). Cfr. Fichte, J. G., *Op. cit.*, (Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, 1794), p. 108, y notas.