

El rol de la imaginación dialéctica en el idealismo absoluto del Yo en general del primer sistema de la Doctrina de la ciencia de Fichte

Diego Sebastián Vidal Vergara
PUCV

Resumen

El presente texto busca esclarecer, siguiendo un breve desarrollo histórico de las influencias presentes en la filosofía de J. G. Fichte, el papel de la imaginación en relación a los tres principios de la Doctrina de la Ciencia, explicitando la relación fundamental de la libertad y de la acción como fuente radical y originaria de la constitución de la Yoidad en general, presentando a la filosofía fichteana como un idealismo absoluto que tiene otras características que el idealismo absoluto hegeliano, mostrando la forma en que Fichte puede congeniar el idealismo trascendental y con el idealismo absoluto del Yo.

Palabras clave: Yoidad; Imaginación; Primer principio; Intuición intelectual.

Abstract

The present text search to clarify, following a brief historical development, the influences which are present in the philosophy of J. G. Fichte on the subject of the imagination in relation with the three principles of the Science of knowledge, specifying the fundamental role of liberty and action as the radical and originary source of the constitution of the I-hood in general, presenting the fichtean philosophy as an absolute idealism with other characteristics of the Hegelian absolute idealism, showing the way in which Fichte can get along the transcendental idealism with the absolute idealism of the

Keywords: I-hood; Imagination; First principle; Intellectual intuition.

Es bien conocido el hecho de que la filosofía de Fichte se erige sobre el edificio crítico kantiano, manifestando una clara cercanía a la segunda obra crítica de Kant, la *Crítica de la Razón Práctica*. Esta cercanía consiste en la afirmación, al igual que Kant, de que la razón práctica es primordial con respecto a la razón teórica. Sólo en ella es que es posible fundamentar de manera última el sistema que en palabras de Fichte, no es otra cosa que “... de principio a fin, solamente un análisis del concepto de libertad.”¹ De entrada ya estamos en el meollo del asunto puesto que ya desde el comienzo nos encontramos situados en el medio de una rica tradición inaugurada por Kant, pero que en manos de Fichte va a adquirir una dimensión distinta que va a poner en suspenso la racionalidad científica (de corte físico Newtoniano, heredera del nuevo paradigma de la ciencia natural, en pocas palabras, el giro copernicano); así como también el papel del hombre y de la filosofía, que viendo aunadas teoría y práctica bajo la consigna de la libertad, va a intentar resolver el enigma del mundo mostrando el fundamento último donde radica la íntima relación entre la teoría y la práctica, fundamento último que para Fichte está en la acción.

En el presente texto se intentará de manera clara y sucinta en lo posible explicitar algunas nociones elementales que permitan iluminar en parte el escenario que permite Fichte, desde lo que podemos entender como filosofía práctica, que ilumina todo el quehacer filosófico ya que desde su filosofía, el fundamento propiamente filosófico radica en la acción, que entendida como fundamento último, se revela como principio auto genético del cual dimana tanto el mundo como la razón teórica.

Cuando nos referimos a un principio, inclusive antes de explicitar lo que pueda significar auto genético, es decir el carácter específico de este principio; es importante establecer que dicho principio va a ser tomado literalmente como un principio. ¿Qué quiere decir esto? Para poder explicitarlo y antes de entrar de lleno en la formulación propiamente fichteana, creo que es pertinente indagar brevemente en el desarrollo de la filosofía moderna, lo que se ha edificado en relación a la subjetividad, y su tratamiento por parte de la tradición inmediatamente anterior a lo que Félix Duque da en llamar la Era de la Crítica, específicamente a Descartes, Spinoza y Leibniz. Hemos manifestado

¹LÓPEZ, Virginia, Fichte 200 años después, Editorial Complutense, 1996, p. 34.

anteriormente que para Fichte se da lo que podríamos denominar francamente un primado de la acción que podemos ya adelantar que corresponde a la inteligencia entendida como ser activo. Esta idea cobra importancia paulatinamente desde el momento en que Descartes afirma la absoluta indubitabilidad del *cogito*. Al afirmar dicha indubitabilidad del pensar, la noción de ser tradicional queda completamente transida, e. d., pasada, acabada, muerta; y por lo tanto se ha abierto con dicha afirmación el camino hacia el idealismo moderno. Es pensable que el derrotero inaugurado por la aserción cartesiana haya horadado el camino firme y seguro por el cual transitó la filosofía hasta aquel momento. Lo que intentaremos mostrar en el presente texto es que dentro de la tradición que comienza por esta crisis que es el advenimiento del pensamiento moderno, la solución fichteana se erige más que solamente como una salida válida, como una salida realmente necesaria que obedece a una necesidad interna del asunto propio del horizonte en el cual se mueve la modernidad. Descartes, al postular el *cogito*, lo que ha hecho es un acto de una riqueza enorme, ya que si bien se apresura a “...sostener que el recién descubierto *cogito* es una *res*, una cosa, una sustancia, como su paralela, la *res extensa*, cualquiera puede sospechar que a la larga la realidad del *cogitare* debía de influir en su manera de ser *res*, es decir, de ser cosa. El pensar será todo lo atributo de la sustancia que se quiera, pero es un atributo que *reobra* sobre la sustancia cuya esencia es, terminando por modificar y aún *revolucionar*² el modo de ser de ésta última”³. Al exponer este nuevo carácter que permite pensar al pensamiento de algún modo como operando una flexión activa sobre sí mismo que a su vez se efectúa efectuándose; apareciendo así por vez primera un rasgo fundamental de la forma de pensar al ser moderno que podría caracterizarse por la nueva condición que adquiere el ser del *cogito*, que podemos denominar como *procesual*. Esta nueva dimensión que ya no es ser a secas sino una dimensión del *siendo*, es una nota distintiva de la que Fichte va a extraer una amplia serie de consecuencias y a su vez le va a permitir remontarse al fundamentado infundamentado, que como ya habíamos adelantado anteriormente, radica en la acción libre y auto genética de este primer principio. Es interesante señalar que en este punto podemos encontrar algo más que sólo filosofía moderna. Hemos caracterizado con la

²El subrayado es nuestro.

³ÁLVAREZ, Francisco, Fichte y las raíces de la filosofía contemporánea, Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, Costa Rica, 1972; p. 31.

forma de gerundio al ser, estableciendo sin más el movimiento propio del pensar, movimiento que no ha de abandonarnos ya más en la disquisición de este primer principio, que hunde sus raíces en lo más profundo del ser íntimo de la consciencia, en la inteligencia libre fundamentadora. Y en este movimiento propio del pensar que está planteado desde la filosofía cartesiana en la relación íntima de la *res extensa* y de la *res cogitans*, relación en la cual encontramos algo que *es* con respecto a algo que no solo *es*, sino que además *es un estar pensando*, que su *ser algo*, su ser *res* o sustancia es estar pensando. “...Como ya vio Platón en el “Sofista”, ser inteligencia, vida pensante, implica admitir una cierta clase de movimiento”.⁴ Hay que puntualizar de todos modos que la perspectiva cartesiana para atacar el asunto falla, a pesar de su penetrante intelección del asunto, en el punto de que para tratar de interpretar el originalísimo aserto echa mano a nociones equívocas que toma de la tradición filosófica anterior, como puede ser, y sólo a modo de ejemplo pues no es nuestro tema, la noción de extensión que complica el asunto al cubrir el descubrimiento bajo categorías antiguas que sirvieron durante muchos siglos, operando de manera equívoca para una pléyade de pensadores. Si se quiere hacer un juicio breve y rápido, podríamos decir latamente que haciendo esto, Descartes inmoviliza nuevamente, aunque no completamente, aquel descubrimiento novedoso.

Lo que sucede con Leibniz es distinto a lo que acontece con Descartes. Si bien ambos plantean nuevamente la idea de sustancia y que ambos la relacionan con el ser físico, podemos decir que en el caso del francés se da una mayor determinación por parte del ser físico y de la significación psíquica de ésta. En física Descartes era defensor del mecanicismo, e. d., de la doctrina científica que explica que la realidad puede entenderse sólo como causa eficiente, la cual será la racionalidad propia de las ciencias de la naturaleza, que va a ser el fundamento del mundo de la necesidad para Kant y del ser consciente objetivo para Fichte, que está a la base de la reflexión del Yo como No Yo, en virtud del principio de oposición necesario para la reflexión del Yo como Yo, e. d., en cuanto limitado por el establecimiento de lo que el Yo pone opuesto a él como una disminución de su absoluta acción de ser, para que con ésta, lo cuantitativamente disminuido sea dispuesto en él de otra forma, como No Yo que en realidad no es, sino que es por el Yo para el Yo consciente. Baste por ahora el mencionar que la noción

⁴ÁLVAREZ, Francisco, Op. Cit. (3) p. 31.

de la racionalidad de la causa eficiente, causa propia de la racionalidad técnico instrumental moderna, va a ser un tema de tratamiento fino para lo que plantea Fichte como fundamento infundamentado, racionalidad que va a criticar desde sus propios supuestos lógico y ontológico. Podemos mencionarlo de pasada poniendo en cuestión la preeminencia de dicho tipo de reflexión técnico objetiva por sobre cualquier otra dimensión del hombre, especialmente la de la filosofía práctica. En este punto también podemos incluir el pensamiento dogmático de Spinoza, que a su vez, al hacer depender todo del inmanentismo propio de una única substancia y de sus infinitas modalidades, deja al ser humano bajo el rótulo de autómatas espiritual que, según Deleuze, se denomina así porque es “desplegando el orden autónomo de sus propias ideas como despliega el orden de las cosas representadas negándole el carácter de libre”⁵. A modo de nota al margen, es desde éste punto de vista que Fichte le va a imputar a Spinoza que no logra sino expresar el punto de vista de la substancia como objeto y no como sujeto; aunque sin embargo le rescatará la forma del sistema, sistema que para Fichte es el único sistema válido y que calificará como Dogmatismo Perfecto. Ahora bien, de lo que se trata para Fichte es de que lo Absoluto también advenga como Sujeto y no sólo como objeto, punto que Fichte se tomará en serio ya que de lo que trata su filosofía es de que lo que hagamos los hombres sea prácticamente libre, realizando con esto el principio supremo de la identidad del Yo que, como principio libre y auto ponente, se reconoce como tal en la acción que no es meramente el despliegue de un orden de razones subordinadas sino un acto individual y absolutamente libre. De Leibniz podemos brevemente decir que, con respecto al “qué y cómo sea la sustancia (...) lo importante es que, para intuírla mentalmente y describirla, echa mano, ahora no a la experiencia externa y sobre todo visual, sino a lo que ha sido una especie de exclusiva constante de todo el pensamiento alemán: aquello que vivimos y experimentamos cuando dirigimos el dardo de nuestra atención al yo interior”⁶. Se puede decir con esto que en Leibniz, en lo que respecta a las sustancias como mónadas que perciben y se desenvuelven, se da también una preeminencia del movimiento intelectual en las mismas; movimiento *infinitamente* pequeño. Es pertinente establecer un parangón entre la filosofía leibniziana y la filosofía fichteana en lo que respecta a la relación entre el ser y la acción. Sin embargo la

⁵DELEUZE, Gilles, Spinoza, Filosofía Práctica; Tusquets Editores S. A., 2001, p. 105.

⁶ÁLVAREZ, Francisco, Op. Cit. (3) p. 31.

acción queda subordinada al ser en cuanto que las mónadas *son* en su desenvolvimiento desde el momento de la creación, es decir expresando explícita y determinadamente *lo que* son por creación. Podemos decir entonces que si bien hay efectivamente una tradición filosófica moderna que instaure como novedad el cuestionamiento que atañe al pensamiento en cuanto acción; no es sino hasta Fichte que dicha posición alcanza el carácter preponderante.

1) Primer y segundo principio

El pensamiento en cuanto acción. Explicar lo anterior significaría remontarse hasta el primer principio y volver; y de paso resolver una cuestión, puesto que “se parte del factum hacia el fundamento. ¿Cómo llego desde el factum hasta el fundamento? Responder a esta pregunta es filosofar”.⁷ La pregunta por sí misma nos deja en una situación incómoda pues no estamos seguros de lo que se nos está diciendo. ¿Es cierto que puedo remontarme desde el factum al fundamento? De ser posible, ¿cómo? La filosofía kantiana no permite pensar en profundidad la problemática entre teoría y praxis, pues existe una diferencia irreconciliable entre la razón en su función pura y la razón en su función pura práctica. Epistemológicamente hablando, de lo que se tratará es de que, a diferencia de Kant, para quien la imaginación está controlada por las directrices del entendimiento, para Fichte, por otra parte, la imaginación se sitúa de manera preeminente con respecto al entendimiento que sería entonces un poder quiescente e inactivo de la mente, mero receptáculo y preservador de lo que la imaginación trae consigo y de lo que la razón determina o tiene aún por determinar. El porqué de esta diferencia estriba en el hecho de que Fichte no pretende, al modo de Reinhold y Kant, reducir la consciencia al ser representacional, asunto inevitable si el entendimiento es considerado la facultad dominante. De esta forma, Fichte postula un modo pre representacional de consciencia denominado “intuición intelectual”. Es decir, postula la auto transparencia del Yo en tanto “Yo soy”. Esta “intuición intelectual” debe ser distinguida del modo como la entiende Kant, e. d., como identificada con un intelecto arquetípico, del cual Fichte reniega llegando a considerar al hombre no muy distinto a los animales inclusive, pues la intuición intelectual para Kant se encuentra en nosotros los hombres como el poder de conocer X, poder que de

⁷LÓPEZ, Virginia, Op. Cit. (1), p. 27.

manera divina se encuentra en nuestra configuración psíquica al modo de una facultad especial que nos permite conocer. Es menester plantear que la “intuición intelectual” en Fichte tiene un sentido más limitado que para Kant ya que no posee un valor objetivante ni facultativo, sino que se remite a plantear que la tesis “el Yo es lo que es” no es de carácter objetivante, e. d., carece del valor asignado por Kant y por lo tanto no asegura que el conocimiento esté enfocado hacia “cosas en sí” mismas, rechazando el hecho de conferir realidad fuera del ámbito del Yo, para el cual, y solamente para el cual la objetividad de los objetos tiene valor en sentido absoluto. En este sentido tiene que ser tomado en un primer momento la noción de absoluto. El Yo por lo tanto no es un objeto de auto conocimiento, sino sólo una certeza subjetiva, absoluta en tanto es para el Yo. Y en este primer momento sólo en esto constituye absolutez.

Esta es una tendencia que le resulta natural a Fichte durante su conversión al kantismo, que religa la antigua propensión del Fichte dogmático, que reconoce por un lado a la filosofía spinoziana como modelo paradigmático de los sistemas filosóficos; y por otro lado el impulso kantiano heredado de la Crítica de la Razón Práctica. Dicho conocimiento elemental de las partes que deben constituir un sistema para que éste pueda sustentarse, presenta la necesidad de derivarse en última instancia de un primer principio único que le brinde coherencia y más que nada, verdad, siendo el Yo entendido como certeza absoluta subjetiva, y así, como primer principio, principio dador de realidad por transferencia de su propia realidad. La propensión a malinterpretar este primer principio se ve a menudo favorecida por una incompreensión del carácter radical del mismo. Es menester decir que de lo que se trata en Fichte es de un sistema de explicación de la situación auto ponente de la libertad que se realiza absolutamente en esta pura auto posición. Sin embargo, la auto posición y pura libre indeterminación no caracteriza plenamente el accionar práctico del Yo que no queda establecido como tal sino hasta que él mismo se limita en su ser absoluto por oposición y se vuelca como ser consciente hacia lo objetivo que se agota en cuanto tal para el Yo que lo entiende y lo significa como ser consciente objetivo y mundo de la necesidad para la acción práctica y libre del individuo consciente y libre. En este sentido es un idealismo absoluto en el cual todo lo que es, lo es por la acción del Yo que en la anulación de una parte de su acción absoluta y libre, le transfiere realidad a lo que no es él mismo, presentándose el No Yo por el accionar libre del Yo que opone al No-Yo a sí mismo y que debe ser contrapuesto hasta el

grado de que el Yo se encuentre el mismo no siendo totalmente activo, sino también pasivo, o capaz de sufrimiento. Este es el segundo principio que se caracteriza por ser antitético en cuanto anula la realidad del primer principio de la absoluta realidad del Yo. De este modo por transferencia de ser o realidad al No Yo, éste queda determinado desde el Yo por lo que lo fáctico encuentra su fundamento radical en el ser del Yo, en la inteligencia del mismo, quedando ligados los fenómenos ya no a meramente “*entes inteligibles* (númenos)”⁸, sino a la radical unidad del pensamiento y la acción del mismo pensar. Sin embargo la anulación del Yo nos deja en una posición realista en la que el Yo anulado da pie a lo que podemos denominar tiranía de lo objetivo donde el Yo ya no tiene cabida y por tanto los objetos ocupan todo el campo del Yo como No-Yo. De este modo se han postulado en la imaginación los principios téticos de Identidad y de Contradicción que están a la base de la imaginación de manera pre representacional, pero que aún no pueden ser comprendidos sin un tercer principio sintético que proyecte la unidad parcial entre el Yo y el No-Yo. Este tercer principio permite, a través de la cantidad, el paso de la consciencia absoluta indeterminada a la consciencia de la determinación recíproca del Yo y del No-Yo en una relación que permite la pregunta acerca de las posibles partes en común que puedan tener entre ellos, siendo siempre positivamente determinados por la acción absoluta de un Yo absoluto, único garante de la realidad por ser absoluta certeza subjetiva dadora de realidad por transferencia y limitación de sí misma.

Es necesario exponer que la filosofía fichteana se caracteriza por un indagar constante que busca profundizarse, y que más que avanzar en la constitución del saber, se pregunta por la condición real del mismo. Veamos cómo funciona. Intentando remontarse a una posición que declara que la exposición científica : “...libera la verdad del error que le es opuesto bajo todas sus caras y en todas sus determinaciones y destruyéndolas como erróneas e imposibles según un pensamiento correcto a las opiniones que se oponen; muestra la verdad subsistente sólo una vez que éstas son suprimidas y por consiguiente como la única correcta posible, y es en esta eliminación de lo que se opone a la verdad y a esta depuración de la verdad sacada del caos confuso donde verdad y error están

⁸KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Santillana Ediciones Generales, S. A., México, 2006, p. 269.

confundidos, que consiste la característica propia de la exposición científica. Ésta nos hace por tanto asistir al nacimiento de la verdad desplegándose bajo nuestros ojos de un mundo lleno de error”. En el nacimiento de la verdad va apareciendo desde su envoltura de error la verdad que se encontraba al principio.⁹

En su respuesta a la acusación de ateísmo de 1799, Fichte se encarga de aclarar lo característico del pensamiento trascendental y compara la construcción de distintas figuras geométricas con la deducción trascendental, recalcando el aspecto procesual del acto de pensar. El modelo de exposición pretende ser auto genético y por lo tanto auto evidente. Es menester mencionar lo que opinó Kant cuando se enteró de la estrategia que había sido escogida por Fichte para tratar el asunto de la verdad. Explicitando nuevamente por la vía del rodeo, acontece que Fichte aborda el problema del saber, planteando de entrada al saber acerca del saber cómo objetivo primordial que coincide con el desarrollo del saber que va desde el *factum* hasta el fundamento. Este fundamento infundamentado que hemos caracterizado como acción originaria auto genética, cabría agregar que es ponente y suprimente activa y positivamente, se explicita en tanto dadora de verdad a los momentos que conjuntamente se van sucediendo. Este tipo de estrategia a Kant le parece repugnante y no tarda en señalar que la filosofía de Fichte se pierde en una pura lógica que no llega a dar con las cosas reales. En el sentido propiamente kantiano, Fichte cometió la imprudencia, a los ojos de Kant, de excederse en el uso de la lógica trascendental que en cuanto lógica, sólo lo es de la apariencia. Sin embargo resulta que, como ya hemos barruntado anteriormente, la posición de Fichte es mixta entre la filosofía propiamente kantiana, la filosofía trascendental y el dogmatismo de vertientes pre críticas. Y sin embargo dice ser filosofía trascendental. No es contradictorio si lo podemos derivar desde el primer principio. Hemos visto que éste es uno y un momento, el cual se caracteriza por la acción originaria de un poner originario. Este poner

⁹“...dégage la vérité de l’erreur qui lui est opposé sous toutes ses faces et dans toutes ses déterminations et en détruisant comme erronées et impossibles selon une pensée correcte les opinions qui s’y opposent, montre la vérité subsistant seule une fois celles-ci enlevées et par conséquent comme la seule correcte possible et c’est en cette élimination de ce qui s’oppose à la vérité et cette épuration de la vérité tirée du chaos confus où vérité et erreur sont confondues que consiste la caractéristique propre de l’exposé scientifique. Celui-ci nous fait donc assister à la naissance de la vérité se dégageant sous nos yeux d’un monde plein d’erreur”; PHILONENKO, Alexis, *L’Oevre de Fichte*, Librairie Philosophique J. VRIN; Paris, 1984, p. 24 (La traducción es nuestra).

originario asume la aparente contradicción entre teoría y praxis y pretende su solución. A esto es lo que Fichte se refiere cuando habla del *enigma* del mundo. Esta teoría y praxis son los modos con los que Fichte ha tratado desde un punto de vista opuesto, un sistema que se resuelve en la identidad de lo que en un primer momento llamará Yo, pero que puede ser pensado en momentos posteriores de explicitación de la *Doctrina de la Ciencia* como lisa y llanamente el hombre. En el hombre se da, en lo que podríamos denominar el Yo, todo el acontecer del mundo. Fichte es claro en este punto y manifiestamente hace patente que para la filosofía el camino se realiza en el Yo, se explicita durante el transcurso de sus momentos hasta dar con la condición propia del Yo que es aquello que se coloca libremente, en virtud de sí mismo y nada más. Es así que podemos referirnos a este ámbito de cosas con el nombre de Yoidad en general. El sistema de Fichte, al ser un idealismo trascendental del Yo que pretende en la explicitación de sus momentos mostrar en su aparecer el ser del mismo Yo, queda supeditado a la posición del mismo Yo con respecto a sí mismo en un movimiento de orden circular que busca explicitar los momentos del posicionamiento del Yo, supeditando a través de lo que denominaremos flexión, figura que vamos a utilizar para caracterizar esta acción radical que nos va a permitir explicitar la posición que en el Yo va a ocupar la autoconsciencia. Para entender el proceso sintético que ocurre en el Yo mismo, debe pensarse en términos de un tránsito de la mente desde su simple transparencia de la consciencia subjetiva o “intuición intelectual” a la opacidad relacional involucrada en la consciencia representacional. Es en esta transición que la imaginación juega un rol radical en el mantenimiento tanto de la posición Yoica como de la posición No-Yoica. La imaginación es un intermediario activo que sobrepasa al entendimiento (que en Kant es espontaneidad del conocimiento y que para Fichte no será espontáneo sino derivado de la finalización del proceso imaginativo en una síntesis final que no tiene porqué ser exhaustiva en cuanto que no necesariamente llegará a una finalización completa y estable que podamos caracterizar como conocimiento). La imaginación es aquella que en realidad media entre el primer y segundo principio. Fichte define la imaginación como la “actividad absoluta que determina la reciprocidad”¹⁰, no marcando un punto estable, sino que oscilando en un proceso denominado por Fichte “planear” o

¹⁰ BREAZEALE, Daniel; ROCKMORE, Tom, Fichte. Historical Context/Contemporary Controversies, New Jersey: Humanities Press, 1994, p. (Todas las traducciones son nuestras).

“cernirse” (del latín *cernere*, separar, depurar, afinar los pensamientos y las acciones. Dicho de un ave, mover sus alas, manteniéndose en el aire sin apartarse del sitio donde está). El término alemán es *Schweben* y fue utilizado por Kant para caracterizar un “bosquejo o un contorno imaginativo que planea en el medio de varias experiencias”¹¹. Fichte adoptará esta noción caracterizando a la imaginación como aquella que “planea en el medio entre determinación y no-determinación, entre lo finito y lo infinito”¹², planeando entonces entre opuestos racionales. No media entre elementos empíricos, como pretendía Kant, sino que instituye un proceso dialéctico que consiste en conjugar opuestos metafísicos y en ponerlos en contra de ellos mismos. Es así que podemos plantear el carácter dialéctico de la imaginación para Fichte, carácter oscilante y procesual caracterizado por dos momentos. El primero sería el movimiento hacia el exterior o movimiento centrífugo, intuitivo. El segundo sería el movimiento hacia el interior o centrípeto, reflectante. Ambos combinados resultan en un movimiento circular o recíproco, base fundamental para la *Doctrina de la Ciencia*. Siempre resulta en equívocos la terminología utilizada por Fichte, pues plantea que su filosofía es trascendental al modo kantiano, asunto que resulta confuso. Pero en este punto podemos plantear porqué la filosofía fichteana es trascendental. Es trascendental porque el movimiento oscilatorio de la imaginación hace posible la experiencia efectuando la transición desde la simple transparencia de la intuición pura a la opacidad de la intuición objetiva en un movimiento que podría caracterizarse como un despertar desde lo lógico hacia lo temporal, en tanto que el No-Yo es transformado en un mundo de fenómenos temporal en relación a la intuición pura del Yo, cuyo sentido interno es el tiempo de la oscilación de la imaginación que permite un marco para los objetos en general a partir del Yo en general. De este modo Fichte asegura un campo de sentido primordial pre representacional. Para Fichte “es la oscilación de la imaginación entre irreconciliables, este conflicto con ella misma”, la que “extiende el estado del Yo dentro de ella –en un momento de tiempo”. Así podemos plantear que Fichte, fiel a su primera certeza subjetiva hallada en el Yo, es a partir del Yo mismo que configura el plano trascendental, e. d., las condiciones de posibilidad de la experiencia, a partir de la imaginación que

¹¹ BREAZEALE, Daniel; ROCKMORE, Tom, Fichte. Historical Context/Contemporary Controversies, Op. Cit. (10), p. 9.

¹² BREAZEALE, Daniel; ROCKMORE, Tom, Fichte. Historical Context/Contemporary Controversies, Op. Cit. (10), p. 9.

sostiene en esta acción de “cernirse” como un ave sobre los opuestos racionales que son a la vez fundamentados desde el principio auto genético de la actividad absoluta del Yo (nuevamente hay que repetirlo, actividad absoluta para el Yo mismo en su intuición auto transparente, intelectual, no absoluta en sentido pleno), que en la consciencia, como limitación fundamental superada se transforma evolutivamente en autoconsciencia.

Este punto va a resultar de importancia capital para entender la solución fichteana al problema de la acción radical en cuánto posición de la autoconsciencia en la cual se aúnan teoría y praxis. Esta solución estriba en lo que Kant dio en caracterizar como un juicio, a saber el “Yo pienso” que acompaña a todas mis representaciones. Este “Yo pienso”, desde el punto de vista de Fichte, no corresponde a un mero juicio sino a la radical acción de auto posición que hace hincapié en el carácter operativo de este principio, resaltando su carácter activo y fundante. El saber producido en el continuo movimiento del Yo en sí mismo, que deduce desde sí el mundo expresando la identidad suprema de la conciencia en su poner originario junto con el mundo, al que Fichte dio el poco afortunado nombre de No Yo, en cuanto oposición aparente puesta en el Yo, por el Yo; permite, a partir de un uso dialéctico restringido, explicitar el camino que la libertad se permite, recorriendo en su operatividad procesual la serie de momentos que van constituyendo las acciones del Yo, su realidad y anulación relativas que radicalmente en su límite son una y la misma cosa, el cual postula dentro de sí y por su misma acción originaria tanto su ser mismo, como el del mundo (el No Yo), quedando garantizado así cualquier hecho de consciencia, ya no en su mero carácter fáctico, sino en y desde su génesis absoluta. La dialéctica fichteana estará limitada en lo que refiere a su accionar, al ámbito práctico del mundo de la libertad, y constreñido a este, no intentará la deducción del mundo de la necesidad al modo intentado por Hegel. La diferencia fundamental radicarán en lo que entienden por experiencia y a la posibilidad de la experiencia de la consciencia. Para Fichte es un error pretender la experiencia de la consciencia en cuanto saber superador que se realiza en el concepto. Básicamente para Fichte, el “Yo pienso” no es un concepto del cual podamos extraer el saber, sino la explicitación de la acción en su forma de poner originario bajo la cual surge la categoría de realidad y el principio lógico de identidad, que operando conjuntamente, nutriéndose de la raíz común del Yo en su relación con el No Yo, que no es otra cosa finalmente que el Yo mismo, es decir en su

autoconsciencia (y por ende en la separación desgarradora de características trascendentes), no permite ir más lejos y retornamos en la superación reconciliadora al momento de la diferencia entre el Yo y el No Yo. Pero a diferencia de cómo comenzamos, al surgir la categoría de realidad y el principio lógico de identidad, que para Fichte es la abstracción de la acción originaria de auto posición; al haber realizado dichos momentos y haberlos remontado a su principio último e infundamentado, adquieren a través de la trascendencia de la libertad (que radica últimamente en la acción), como consecuencia metafísica, la posibilidad cierta del saber. Es decir que de lo que se va a tratar ahora entonces es de la libertad como fundamento último y primero. Y ya que la libertad ha demostrado ser el elemento radical y fundamentante, el principio activo y trascendente que ha permitido al Yo posicionar su ser como autoconsciencia, se desprende que el análisis de la misma se nos presenta como necesario una vez hemos determinado, como nos plantea Heidegger “la *yoidad, principios esenciales, esencialidad del poner*. La realidad (ser) del yo, *desde él mismo* y, por tanto, desde la incondicionalidad del condicionar (lo trascendental). Desde la yoidad se determina el modo y la esencia de la *absolutesz*, y de manera correspondiente también la *finitud*, el *tender*; (...) el auto ponerse, la síntesis de acción y hecho, la *espontaneidad* como *transcendentalidad*.”¹³

¹³ HEIDEGGER, Martin, Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental, Editorial Herder, España, 2011, p. 175.

Bibliografía

ÁLVAREZ, Francisco, Fichte y las raíces de la filosofía contemporánea, Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, Costa Rica, 1972.

BREAZEALE, Daniel; ROCKMORE, Tom, Fichte. Historical Context/Contemporary Controversies, New Jersey: Humanities Press, 1994.

DELEUZE, Gilles, Spinoza, Filosofía Práctica; Tusquets Editores S. A., 2001.

HEIDEGGER, Martin, Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental, Editorial Herder, España, 2011.

KANT, Immanuel, Crítica de la razón pura, Santillana Ediciones Generales, S. A., México, 2006.

LÓPEZ, Virginia, Fichte 200 años después, Editorial Complutense, 1996.

PHILONENKO, Alexis, L'Oevre de Fichte, Librairie Philosophique J. VRIN; Paris, 1984.