

SOBRE APRIORISMO Y SUBJETIVIDAD EN REFERENCIA A LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DEL IDEALISMO ALEMÁN

Jaime Llorente, Ciudad Real.

Resumen. El presente artículo trata de poner de relieve el trasfondo apotropaico subyacente a la teorización relativa a la Historia llevada a cabo por parte de los pensadores pertenecientes al idealismo alemán. La idea clave se sitúa en el análisis de su común intento orientado a proyectar las estructuras propias de la subjetividad sobre el flujo de lo temporal en orden a cancelar su inicialmente constitutiva alteridad.

Abstract. The present article tries to show the apotropaic background that lies under the theories about History made by German Idealism thinkers. The key-idea refers to the analysis of their common attempt directed to the projection of the subjectivity structures on the stream of temporality in order to cancel its originally constituent otherness.

1. Introducción: La reflexión histórica como órganon apotropaico.

La tesis hermenéutica que vertebrada la totalidad del presente estudio, se cifra en la consideración de las Filosofías de la Historia producidas por los integrantes del movimiento idealista alemán, en tanto tentativas teóricas investidas de un larvado *éthos* apotropaico, esto es, orientadas al logro del apartamiento y evitación (*apotropé*) del mal radical que supone la desnuda exposición a una temporalidad intuida en términos de instancia carente de orden y presentida como inquietante *Abgrund* en el interior de cuyo indeterminado seno se abisman y naufragan las requisitorias demandadas por el *lógos* totalizante y panracionalizador que preside tradicionalmente y de forma característica la tradición metafísica occidental. En su ensayo de 1798 *Ist eine Philosophie der Geschichte möglich?*, Schelling había procedido a obturar el acceso a la efectiva factura de todo constructo teórico-conceptual relativo al decurso histórico, mediante la invocación de las demandas emanadas de una racionalidad incapaz de reconocer en éste la más tenue huella de posibilidad de determinación apriórica. Tal rasgo se deriva de la naturaleza imprevisiblemente progresiva (y por tanto indeterminable *a priori*) inherente a la historicidad en cuanto *freien Tätigkeit*. De este modo, lo intrínsecamente progresivo caería en el exterior del círculo acotado por el radio de acción de la racionalidad y por consiguiente, la propia noción “Filosofía de la Historia” sería autocontradictoria en la misma medida en que su correlato teórico como disciplina filosófica resultaría imposible (en cuánto “ciencia *a priori* de la Historia”).

Establezcamos, pues, a modo de lazo de conexión entre la inicial clausura schellinguiana operada sobre la Filosofía de la Historia y las subsiguientes posturas “restauracionistas” adelantadas por Fichte y Hegel, el *Leitfaden* marcado por la cuestión de la polémica (típicamente idealista) entre las posturas conocidas en la época como “dogmatismo” y “criticismo”. Ya en los párrafos finales

del citado ensayo, Schelling vinculaba la libre espontaneidad de lo humano que posibilita la progresividad (no deducible aprioricamente) del devenir histórico, con la no existencia de instancia absoluta alguna “externa a nosotros”. Desde este prisma Schelling escribe: “Si ponemos algo absoluto exterior a nosotros, no habría ninguna historia de él, nuestra propia historia sería una mera ilusión, y la libertad, que el sueño feliz de nuestra limitación nos simularía, sería una necesidad forzosa en relación con aquel ser que no conocemos. Por eso no hay en el dogmatismo ninguna libertad, sino sólo fatalismo, y a la inversa, la filosofía que parte de la libertad suprime, precisamente por eso, todo absoluto exterior a nosotros”.¹ Cuando Schelling habla de “un absoluto exterior a nosotros”, se está refiriendo realmente a un *positum*, esto es, a una instancia supuesta como anterior (con prioridad tanto en sentido lógico como ontológico) a la subjetividad humana (al pensamiento y la conciencia, en suma) y que, merced a esta anterioridad radical, constriñe y limita la espontaneidad y libertad asociadas a la actividad productiva del espíritu. Este presupuesto ontológico es, precisamente, el residuo dogmático cuya eliminación perseguía inicialmente la primera *Wissenschaftslehre* de Fichte (1794) bajo la forma de pulverización de la delicuescente noción de *Ding an sich* kantiana. De este modo, el marasmo de la cosa en sí coincidía puntualmente con la destrucción efectiva de toda instancia susceptible de ejercer constricción sobre la subjetividad vinculada a la autoposición del yo, la cual, liberada al fin de la *Widerstand* instituida por el último *positum* conservado por Kant, se hallaba preparada para explicitar de modo efectivo su originaria *Streben nach dem Unendlichen* y, de este modo, colmar la totalidad de lo real (“la exigencia de colmar la infinitud es el fundamento del esfuerzo del yo hacia la causalidad en general”). Esta empresa característica del “criticismo de la libertad” parece ser secundada por Schelling sin ambages ni componendas. Curiosamente, sin embargo, la evolución de su pensamiento nos lo muestra –en la época de la llamada canónicamente “*Spätphilosophie*” por la *Forschung* schellinguiana– enarbolando la bandera de un nuevo tipo de dogmatismo envuelto en los ropajes de la no casualmente autodenominada “Filosofía positiva”. En el caso de Fichte ocurre otro tanto, aunque de modo menos explícito y en mayor medida menesteroso de interpretación. Esta vez, el retorno del dogmatismo reprimido tiene lugar precisamente a través de la más insospechada de las vías: la referente a la Filosofía de la Historia.

Resulta conveniente no perder de vista el hecho de que las reflexiones filosóficas de Fichte acerca de la historia, son llevadas a término en el contexto de una serie de *Vorlesungen* públicas dirigidas a un público no especializado y recogidas posteriormente en forma de *Volkschrift*. Este “escrito popular” lleva por título “*Grundzüge des Gegenwärtigen Zeitalters*” (1805), y en él, a través de la

1 Schelling, F.W.J. *Sämtliche Werke* (hrsg. von K.F.A. Schelling), Stuttgart, Cotta, 1856-1861, I 1, p. 473.(En adelante SSW).

2 Fichte, J.G. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Fichtes Werke* (hrsg. von I.H. Fichte), Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1971, I, p. 276.(En adelante FW).

sucesión de las lecciones que lo conforman, la cuestión del apriorismo apotropaico a la que nos hemos venido refiriendo anteriormente, adquiere un singular nivel de explicitud en cuanto a su formulación, así como un llamativo entronque negativo con las tesis referentes a la imposibilidad de toda Filosofía de la Historia que acabamos de examinar en relación con Schelling. En efecto, las cuestiones-guía que deberán ocuparnos en lo sucesivo, habrán de partir del punto inicial marcado por el eco conclusivo arrojado por el ensayo de Schelling, a saber: el concepto mismo de “Filosofía de la Historia” (en la medida en que alude a una disciplina que debe revestir el carácter de una reflexión *a priori*) resulta imposible, y además oculta en su seno una implícita carga de dogmatismo (dado que las estructuras aprioricas hipotéticamente subyacentes al decurso histórico supondrían la existencia de un *positum* o “un absoluto exterior a nosotros”) radicalmente incompatible con la progresividad imprevisible y no susceptible de ser deducida de norma previa alguna, característica de la libre espontaneidad del arbitrio humano. Pues bien, si en Schelling la Filosofía de la Historia resultaba empresa inexequible y vana a fuer de tener que mostrar un carácter apriorico negado por la esencia de *die Sache selbst*, en el caso de Fichte (y en mayor medida aún en el de Hegel) tiene efectivamente lugar la imposible –o, al menos inicialmente, inviable– conjugación entre la afirmación del apriorismo estructural aplicado a lo histórico y la apología de la libertad constitutiva de la especie humana, esto es, la asunción de la tentativa dirigida a la salvaguarda del “criticismo de la libertad”, a la vez que de las profundidades de la temporalidad histórica emerge un escollo dogmático previo a la consciencia y la subjetividad que es, no obstante, saludado como garantía potencial de la *Entwicklung* de la conciencia de la libertad a través de las épocas configuradoras de la historia de la humanidad.

En orden a la correcta elucidación de esta paradoja, hay que indicar que mientras que para Schelling la Filosofía de la Historia debería ser ciencia apriorica pero, merced a su naturaleza progresiva, no puede existir *tout court*, para Fichte la misma disciplina no se contempla exenta en mayor medida de la exigencia relativa al apriorismo, y sin embargo existe *de facto*. No solamente se da, sino que su darse efectivo no parece mostrar contradicción alguna con su evidente raíz ligada al apriorismo. Así pues, retomando las conclusiones aportadas por el prisma schellinguiano, resultaría pertinente en grado sumo plantear desde el comienzo ciertos interrogantes fundamentales: ¿responden las Filosofías de la Historia construidas por Fichte y Hegel al patrón teórico apuntado por el joven Schelling bajo el rótulo condenatorio de “dogmatismo”? El concepto de *Notwendigkeit* destilado por toda elaboración surgida de una perspectiva centrada en el apriorismo (en este caso aplicado al decurso histórico), ¿no resulta absolutamente incompatible con una postura que se presenta desde el comienzo como un proyecto criticista tendente a la salvaguarda de la incondicionada libertad de la subjetividad? ¿Ocurre acaso que, tras la eliminación del obstáculo dogmático que suponía la existencia de ese *positum* “absoluto” externo a la subjetividad incondicionada que era la “cosa en sí”, ésta ha sido sustituida por otra instancia “positiva” no menos externa pero que condiciona y reifica (*bedingt*) lo subjetivo desde una atalaya no procedente ya de la ontoepistemología, sino curiosamente surgida a partir de la reflexión relativa a la

constitutiva historicidad de la especie humana? ¿Se da, en suma, una instancia absoluta (*soluta ab alio*, es decir, exenta de vínculos necesarios con algún tipo de alteridad extraña a sí) que se despliega en la esfera de lo histórico a través de nosotros mientras (paradójicamente) progresamos en nuestro grado de conciencia de la libertad (punto común a Fichte y Hegel)? ¿Deben, pues, ser señaladas como “dogmáticas” las Filosofías de la Historia de estos últimos (y con ello, *a fortiori*, el conjunto de sus respectivos pensamientos)? ¿Lo es incluso, como se señaló anteriormente, la propia “Filosofía positiva” de Schelling? ¿Resultaba más impolutamente consecuente con sus propios postulados el dogmático y fatalista Spinoza de lo que lo son con respecto a los suyos los “intensamente criticistas” pensadores del idealismo alemán (Fichte incluido)? En este último caso ¿no surge una sorprendente y aporética contradicción entre la apología de la subjetividad incondicionada (*Unbedingte*) destilada por la filosofía del primer Fichte (en la cual la reconstrucción gnoseológica de la pura egoidad es calificada explícitamente de “historia pragmática del espíritu humano”) y sus subsiguientes formulaciones históricas, cuyo núcleo teórico pasa a ser ocupado por un elemento condicionante y concebido bajo la perspectiva del *positum* externo y previo a la subjetividad pura como es el *Weltplan* que vertebra la totalidad de la consideración fichteana acerca de la Historia?. Este concepto de “plan universal” (*Weltplan*) constituye la clave de bóveda de la Filosofía de la Historia de Fichte y, por tanto, habremos de ocuparnos inmediatamente de él. Baste decir, a modo de ilustración propedéutica, que la asunción de tal noción, propicia la eclosión de una instancia condicionante y apriorica en el seno de un ámbito para el cual Schelling había reclamado inicialmente el *status* de terreno ligado a la progresividad no aprioricamente determinable ni deducible. El *Weltplan* es un elemento condicionante que, sin ser él mismo “cosa” (*Ding*), sí aparece como “objetivamente” previo (o dotado de preeminencia y prioridad lógica) al carácter supuestamente *Unbedingte* (no condicionado por no “cósico” o reificado) atribuido a la libre espontaneidad del yo en la primera *Wissenschaftslehre*³. La cuestión conductora admite, pues, ser formulada en los siguientes términos: ¿torna la reflexión histórica “dogmático” al prístinamente apasionado “criticista” Fichte? ¿Los términos en que éste formula su Filosofía de la Historia lo hacen devenir inopinadamente ocupante del extremo opuesto del punto del segmento filosófico en el cual su reflexión epistemológica lo había asentado originariamente? Sin duda, sus posturas en cuanto a Filosofía de la Historia sitúan a Fichte en mucha mayor medida en la órbita de la proximidad con el hegelianismo que en cercanía

3 En el contexto de las constelaciones conceptuales acuñadas por el idealismo alemán, no escasean precisamente los elementos que escapan a la categoría de lo condicionado (el proto-yo fichteano y schellinguiano, el puro *Daseyn* anterior al pensamiento en el marco de la reflexión del último Schelling, etc.). Ello muestra la ingenuidad destilada por el *dictum* del joven Novalis (*Vermischte Bemerkungen*, 1) conforme al cual “*Wir suchen überall das Unbedingte und finden immer nur Dinge*”, en la misma medida en que lo hace la reconvencción dirigida por Friedrich Schlegel en el fragmento 54 del *Lyceum* hacia aquellos que “*beben de das Unbedingte como si fuese agua*” y en cuyas obras “*incluso los perros refieren a das Unendliche*”.

al criticismo radical de sus orígenes. A este respecto, no es de extrañar el que un especialista como Alain Renaut se haya referido, al ocuparse en *Le Système du Droit* de la consideración fichteana de la historia, a un cierto “*hegelianisme caché*” subrepticamente subyacente a las tesis desgranadas por Fichte a lo largo de los *Grundzüge*. Examinemos, pues, cuidadosamente tales tesis desde el punto de vista de la interpretación apotropaica del apriorismo histórico y en conexión con las ideas de Schelling aludidas sumariamente con anterioridad.

2. La noción de *Weltplan* como núcleo del apriorismo apotropaico fichteano.

Con prioridad al examen de la noción y consecuencias derivadas de la posición del concepto clave de *Weltplan*, es necesaria una breve cala preliminar tendente a la puesta de relieve de la concepción del quehacer filosófico en general que alienta larvadamente en las posiciones asumidas por Fichte en materia de reflexión histórica y que determina a éstas de manera sustancial. Fichte explicita tal concepción de forma paladinamente inequívoca ya al comienzo de la primera lección de los *Grundzüge*: “No puede ser llamada “filosófica” más que la forma de considerar las cosas que reduce lo diverso de la experiencia presente ante nosotros, a la unidad de un principio único y común y que, a la inversa, explica y deduce a partir de esta unidad toda diversidad⁴⁷”. Dificilmente podría Fichte haber formulado de modo más contundentemente meridiano el principio fundamental que rige la actividad reuniente, entretejiente, representativa y tendente a la totalización inherente al *lógos* apotropaico. La reducción de lo múltiple a lo unitario y la subsiguiente posición de tal unidad ante la mirada racionalizadora y asimiladora del sujeto representante, constituyen los dos momentos a través de los cuales la subjetividad inoculadora de identidad en lo inicialmente extraño y diverso, se apropia, colonizándolo, del ámbito de la alteridad y la indeterminación, suspendiendo de tal modo su carácter inquietante. Tal es el mecanismo apotropaico que Fichte comienza secundando sin paliativo alguno; rasgo que suministra ya palmarios indicios acerca del vector-guía que habrá de indicar la dirección y el cariz propio del constructo teórico a elaborar conforme a tales principios inicialmente asumidos.

En caso de que aún subyazga algún atisbo de duda al respecto de lo anterior, Fichte se encarga de disiparla de inmediato: “Si el simple empirista emprendiese una descripción de la época, captaría ciertos fenómenos evidentes tal como se presentan a él merced al azar de la observación, y confeccionaría una lista de ellos sin lograr jamás la certeza de haberlos captado en su totalidad y sin ser nunca capaz de indicar la conexión existente entre ellos, sino a lo sumo, su coincidencia en un único y mismo período de tiempo. El filósofo que se fijase por tarea (*Aufgabe*) una descripción de este tipo, buscaría, independientemente de toda experiencia, un concepto de la época –el cual, en tanto concepto, no puede aparecer en ninguna experiencia–, y presentaría los modos en los cuales este

4 FW VII, p. 4.

concepto se inscribe en la experiencia como fenómenos necesarios de la época. Procediendo de este modo, habría recorrido todos los fenómenos y los habría deducido, gracias a este concepto fundamental común (*gemeinsamen Grundbegriffs*), en la necesidad de su conexión entre ellos. El primero sería un simple cronista de la época (*Chronikenmacher des Zeitalters*) solamente el segundo haría posible la aparición de un historiador de ella⁵. ¿No recuerdan acaso las reflexiones anteriores a las análogamente desgranadas por Schelling en el marco del ensayo de 1798? Una somera recapitulación bastaría para evocar el modo en que Schelling cifraba las exigencias demandadas por los intereses de la razón en términos de “requerir la mayor unidad en la más vasta diversidad”. A ello se veía la racionalidad impelida en virtud de “la consideración de las diversas propiedades coincidentes bajo las distintas clases de figuras enumeradas⁶”. Esta *Gemeinschaft* configurada a partir de la observación de denominadores comunes, no es otra cosa que un producto que presenta la inequívocamente característica factura del *lógos* tático, construido a partir de la observación de un *metaxý* que apunta desde el comienzo a la configuración de una totalidad *in nuce* definida por la tautofilia. Todo aquello que se apuntó en su momento a propósito de la concepción schellinguiana de la racionalidad, es susceptible de ser repetido punto por punto y con mayor volumen de explicitud y rotundidad en aplicación a la descripción fichteana del *Work in progress* de la razón filosófica⁷. Esta coincidencia radical en cuanto al planteamiento originario (la común concepción de la racionalidad) muestra hasta qué punto tal concepción (raíz de la intuición apotropaica) se da simplemente por supuesta en ambas perspectivas teóricas. A partir de aquí, no obstante, sus respectivos desarrollos y aplicaciones de tal racionalidad común comienzan a escindirse, aunque conservando en todo momento una (no tan desconocida) raíz común. En efecto, desde el punto de vista fichteano, Schelling habría de adoptar el escasamente honroso papel del empirista incapaz de construir totalidades históricas vertebradas en su totalidad por un principio apriórico (esto es, extra-empírico) totalmente transido de necesidad. Esta era, precisamente, la conclusión de la imposible Filosofía de la Historia de Schelling: que visto el cariz del neonato, éste debía necesariamente perecer antes de ser dado a luz. Si la Filosofía de la Historia de Schelling había de nacer inevitablemente muerta, esto se debía a su carácter no adecuado a las exigencias postuladas por la racionalidad apriórica (que, sin embargo, y

5 *Ibid.*, p. 5.

6 SSW I, 1, P. 468.

7 Recuérdese el *dictum* schellinguiano según el cual “Sólo hay Historia en general allí donde existe un ideal y una infinita diversidad de desviaciones del mismo” (*Ibid.* p.469). Conforme a este principio, el ideal juega el rol de elemento firme y garante de la necesaria unidad subyacente a lo disperso (elemento apotropaico), mientras que cada desviación del mismo conforma una especie de *ptósis* teratológica, una “caída o de-clinación que debe ser precisamente subsumida y anulada por el *lógos* apotropaico. La tarea de lo apotropaico se insinúa, de este modo, como una tendencia a la disolución de lo teratológico surgido de su propia *kenósis*, de su propio “abajamiento” hacia la multiplicidad. De ahí la alusión de Schelling a la “completa y total congruencia de elementos en el todo”.

precisamente por ello) eran asumidas radicalmente. El problema consistía, en suma, en que el fenómeno de lo histórico no se hallaba a la altura de los requerimientos mínimos demandados por el mecanismo de la razón y consiguientemente, a partir de tal postulado, la Historia sólo podría mostrar el cariz de “listado empírico” de eventos contingentemente imprevisibles por no aprióricamente deducibles. Schelling deja como legado para el historiador la alicorta tarea de mero cronista de lo contingente. Fichte, por el contrario, asume deliberadamente el papel de filósofo arrojando todas las implicaciones implícitas que tal investidura lleva aparejadas, esto es, se dispone a oficiar como filósofo de la Historia *stricto sensu*, aplicando los requerimientos demandados por la racionalidad “científica” al delicuescente y huidizo territorio de la historicidad, a pesar de que tal proyecto entre manifiestamente en flagrante contradicción con sus propios postulados epistemológico-antropológicos. Es en esta encrucijada donde los caminos recorridos por Schelling y Fichte se bifurcan definitivamente (al menos en lo referente a la concepción de la Historia), aun manteniendo ambos –conviene retener permanentemente este rasgo capital– presupuestos idénticos en cuanto a la necesidad de asunción de una perspectiva apriórica y transida de necesidad en referencia a una posible “Filosofía genitiva” acerca de lo histórico. Schelling no es (en el plano de la teoría) menos apriorista y apologista del *lógos* identitario-totalizante de lo que lo es (en la teoría y en la práctica) Fichte. El punto de divergencia entre ambos estriba en el mayor nivel de coherencia exhibido por Schelling tras considerar los aspectos del objeto de reflexión abordado que muestran un carácter no componible con las estructuras demandadas por la razón filosófica. Fichte, en cambio, sí se decide a transgredir los límites marcados por la progresividad no deducible *a priori* emanada del espontáneo flujo de la temporalidad histórica, reintroduciendo en esta esfera de lo libremente contingente las *Anánkes desmoi* (las cadenas parmenídeas de la necesidad) del más rotundo apriorismo dogmático. Observemos seguidamente los hitos fundamentales que jalonan tal viaje de vuelta al dogmatismo a través del sendero de la Historia.

Como se permitió vislumbrar en el curso de las precedentes reflexiones, el concepto clave sobre el cual gravita la totalidad de la Filosofía de la Historia de Fichte es designado por él mismo bajo la denominación de *Weltplan*. El referente denotado por tal concepto se muestra en términos de un esquema histórico predeterminado y, por tanto, deducible de forma totalmente apriórica. Resulta evidente que la asunción de un *Weltplan* concebido en tales términos implica simultáneamente el reconocimiento de la existencia de un designio, es decir un “diseño” (*design, dessein*) o patrón pautado (y aun protocolar) que la razón halla o descubre como instancia ya ínsita en el transcurso de la historia y que aquélla debe reconocer como lógicamente anterior a su propia reflexión sobre ésta. La presencia de este *positum* previo a la consideración racional se erige, precisamente, como raigambre última del apriorismo histórico en cuanto tal, merced a una simple cuestión de coherencia formal de orden metodológico. Si el *Weltplan* se presenta con anterioridad lógica (al trabajo de la racionalidad) y ontológica (al decurso de los *facta* efectivamente acontecidos, a las *res gestae*), entonces se sigue de ello con necesidad que la Filosofía de la Historia consecuente con tales presupuestos deberá proceder deduciendo aprióricamente los fenómenos

empíricos emanados necesariamente de esta fuente originariamente predeterminada y predeterminante, so pena de incurrir (en caso de conducirse de otro modo) en un descomunal dislate metodológico, es decir, en una evidente inadecuación entre la esencia asignada al objeto de estudio y el procedimiento teórico de acercamiento (*méthodos*) al mismo. Oigamos al propio Fichte pronunciarse al respecto: “Si el filósofo debe deducir los fenómenos posibles en la experiencia a partir de la unidad del concepto que ha presupuesto, entonces es claro que no precisa para ello de experiencia alguna, y que lleva a cabo su labor en tanto que filósofo manteniéndose rigurosamente en el interior de sus límites, sin tener en cuenta ninguna experiencia y, conforme al término técnico, estrictamente *a priori*. En relación al objeto que nos ocupa, resulta igualmente evidente que él [el filósofo] debe poder describir igualmente el tiempo en su totalidad, así como todos los posibles períodos comprendidos en él⁸”. En este pasaje reconocemos con meridiana nitidez, tanto la aplicación de la racionalidad tático-totalizante a la esfera histórica (por vía del apriorismo, como resulta usual), como la subyacente pulsión apotropaica que alienta en su seno y que anima su voluntad de constitución. En efecto, ¿qué significado esencial puede revestir la renuncia a la libre voluntad creadora y configuradora de historia no predeterminada en favor de un esquema histórico que la necesidad racional es capaz de abarcar y reconocer como previamente constrictiva gracias a que reviste los mismos tintes de necesidad que ella misma le aplica al abordarla mediante la teoría? ¿Qué otro significado si no el hecho de que tal renuncia garantiza, a modo de contrapartida recíproca, que tal “sacrificio” resultará compensado por la capacidad ahora asignada a la razón (y por tanto a la subjetividad en general) para acotar el magma desazonador de la temporalidad y encorsetarlo mediante categorías adaptadas a sí misma, domeñando así su inquietante alteridad originaria y forzando a devenir mapa perfectamente perfilado y asimilable, aquello que en principio se presentaba como territorio ignoto, agreste e indeterminado? ¿Qué beneficio supone la posibilidad de libre creación imprevisible de eventos históricos frente a la posibilidad de dominio racionalmente absoluto ejercido sobre la totalidad de la historia (concebida de forma unitaria y homogénea) prometida por el apriorismo de la necesidad histórica? A cambio de la capacidad de innovación espontánea en la historia (precisamente la fuente de la inquietud nacida de lo imprevisible e indomeñable) el apriorismo ofrece la posibilidad al género humano de enseñorearse definitivamente de ese océano embravecido y venero inexhaustible de contingencias, imprevistos y zozobras que es la historia. La racionalidad apriorica aplicada sobre lo temporal brinda la posibilidad de seguridad así como la conjura efectiva y permanente del “terror histórico”, solicitando a cambio solamente la aniquilación de aquella instancia que constituye la raíz más profunda de donde se nutre tal terror, a saber: la apertura de un espacio histórico librado a la azarosa

8 FW VII, p. 5.

libertad de la actuación humana, contingente e imprevisiblemente humana⁹. Parece un trato justo, o al menos, poderosamente tentador desde el prisma de cierta mentalidad tendente al logro de seguridades ontológico-existenciales por vía del uso de una racionalidad tóxica no precisamente exenta de ilustres cultivadores (comenzando por el propio Platón) a lo largo del decurso histórico del pensamiento occidental.

Una vez apuntadas las claves hermenéuticas tácitamente subyacentes al apriorismo fichteano, observemos más de cerca sus formulaciones básicas. Hasta el momento se ha logrado configurar el siguiente entramado de tesis fundamentales: 1: el criterio clave a la hora de establecer cualquier tipo de elaboración de orden filosófico acerca de la historia, pasa necesariamente por la adopción de una perspectiva situada en un ámbito independiente de toda experiencia, esto es, centrado en la reflexión apriórica. A lo sumo, el margen otorgado a la observación empírica por parte de la mirada escrutadora del filósofo, se circunscribe a la incardinación de su propio tiempo en el marco predeterminado de las divisiones epocales ya establecidas por la compartimentación interna del *Weltplan*, lo cual sí requiere, ciertamente, la contemplación particular de los rasgos configuradores del *Zeitgeist*. 2: Los fenómenos necesarios que constituyen el *corpus* de la historicidad (las múltiples épocas históricas) deben ser deducidos (en consonancia con el apriorismo anterior) de forma igualmente necesaria a partir de un concepto general originario y fundamental común a todos ellos: el *Weltplan* (entendido simultáneamente como arquetipo histórico prístino y como *metaxý* garante de la requerida unidad de la totalidad del tiempo histórico). 3: La conexión e inmanente trabazón existente entre las diversas épocas históricas (configuradora de unidad y totalidad temporal) se establece en virtud de nexos presididos por la necesidad. Esto implica que la ordenada sucesión entre épocas no transcurre de forma casual o da lugar a una serie de enumeraciones rapsódicas por parte del observador de lo histórico, sino que tales épocas acontecen merced a un predeterminado patrón de orden prioritario-sucesivo marcado por un decurso necesario¹⁰.

9 A este esquema apotropaico centrado en la conjura del terror histórico, cabría aplicarle con singular adecuación la definición aristotélica relativa al concepto de *phóbos*: “*lýpe tis he tarakhè ek phantasías méllontos kakoû phithartikoû he lyperoû*” (*Reth.* B, 5, 22-23). En este caso, también la fuente última del miedo se cifra en la presencia de la inseguridad y esta, a su vez, se vincula a la imprevisibilidad de lo venidero, potencialmente revestido de caracteres hipotéticamente negativos o nocivos (destructivos o perjudiciales para el ánimo). Es precisamente la representación noética o *phantasia* de tales elementos perturbadores la que provoca *tarakhè* (inquietud) en la medida en que su advenimiento no resulta predecible. En caso de serlo, su carácter productor de *lýpe* y *tarakhè* disminuiría, a buen seguro, apreciablemente.

10 “Todo periodo particular del tiempo entero al que acabamos de referirnos, es concepto fundamental de una época particular. Pero estos periodos y conceptos fundamentales de las diferentes épocas no pueden ser comprendidos de forma profunda más que unos en relación a otros, gracias a su conexión con el tiempo en su totalidad. Es claro, por tanto, que el filósofo, para poder caracterizar simplemente de forma correcta una única época, y si tal es

Observadas las anteriores tesis capitales, caractericemos más precisamente aquello a lo que Fichte se refiere bajo la denominación de “*Weltplan*”. El propio pensador lo define de la siguiente forma: “La comprensión de la totalidad del tiempo, como toda comprensión filosófica, presupone a su vez un concepto unitario de este tiempo, el concepto de un cumplimiento predeterminado, aunque progresivo, de este tiempo, en el cual cada término es condicionado por el precedente o, por expresarlo más brevemente y en el lenguaje ordinario, presupone un plan universal (*Weltplan*) que se deje concebir claramente en su unidad y a partir del cual se puedan deducir todos los periodos fundamentales de la vida humana sobre la tierra, comprendiéndolos distintamente en su origen y en su conexión mutua. Este *Weltplan* es el concepto unitario del conjunto de la vida humana sobre la tierra, los periodos fundamentales de esta vida son los conceptos unitarios de cada época particular que han sido expuestos; conceptos a partir de los cuales los fenómenos propios de cada época particular deben ser, a su vez, deducidos¹¹”. Una de las claves hermenéuticas que se desprenden con mayor grado de acuidad de este pasaje, radica en la fórmula “predeterminado aunque progresivo” referida a la naturaleza del *Weltplan*. El carácter progresivo inherente a la historicidad se erigía para Schelling, como se recordará, en obstáculo insalvable que impedía la predeterminación apriórica del desarrollo histórico. Tal expresión habría supuesto, a su modo de ver, una palmaria *contradictio in terminis*. O bien la historia humana es progresiva de hecho (en consonancia con la productividad libre y no aprióricamente deducible particularmente consustancial al espíritu humano), o bien se halla predeterminada *a priori* y, por tanto, únicamente resulta progresiva de manera aparente y ficticia (*aut-aut*). Pues bien, al modo de ver de Fichte, el *Weltplan* concita y aglutina en un mismo objeto ambos predicados lógicamente contradictorios y los integra en un concepto que los permite darse con simultaneidad (*háma*, diría Aristóteles). La incompatibilidad postulada por Schelling entre lo apriórico y lo progresivo se torna ahora delicuescente y, en última instancia, resulta cancelada. Tal supresión elimina el escollo fundamental que otrora obliteraba el ahora expedito sendero hacia el apriorismo histórico absoluto.

El siguiente hito, una vez despejado el camino inicial a través de la apertura total de puertas a la actividad del *lógos* apriórico, táxico y totalizante, se localiza en la determinación más precisa de las épocas históricas particulares que la humanidad histórica debe necesariamente atravesar en su periplo hacia la consecución del *télos* universal al que apunta desde el comienzo la totalidad del proceso histórico temporal (¿no suena todo ello impregnado de un timbre inequívocamente hegeliano?). Éstas llamadas por Fichte “*Fünf Grund-Epochen des Erdenlebens*”, constituyen los inexorablemente sucesivos mojones o hitos que

su intención, la suya propia, debe haber comprendido estrictamente *a priori* el tiempo entero y todos los periodos posibles incluidos en él y haber penetrado su sentido profundo”. (FW VII, P.5).

11 *Ibid*, p.6

jalonan el camino del espíritu humano (en cuanto género o *Gattung*, al igual que en Schelling¹²) en su progresivo –y predeterminado– viaje hacia la tierra prometida de la regulación total de todas las relaciones y fenómenos humanos conforme al arte de la racionalidad. La consecución o logro efectivo (¿también, por cierto, inexorable e inevitablemente necesario?) de este *éskhaton* cuasi-destinal (bien conocida es la relación establecida por Heidegger entre los términos *Schicksal*, *Geschick* y *Geschichte*) presupone la andadura a través de cinco estadios o fases temporales que se siguen unas a otras con férrea necesidad y un orden preestablecido. Fichte caracteriza las “cinco épocas fundamentales de la vida terrestre” (las cuales presenta como “las únicas posibles y que agotan, ellas cinco, el conjunto de la vida sobre la tierra de la especie humana¹³”), del siguiente modo: “1: Aquella en que las relaciones humanas son reguladas sin esfuerzo ni coacción por el mero instinto de razón. 2: Aquella en la cual este instinto, ya debilitado y que no se expresa más que en algunos elegidos, es transformado por éstos en una autoridad exterior constriñente a la cual todos los demás son sometidos. 3: Aquella en la cual esta autoridad, y con ella la razón bajo la única forma que ha revestido hasta entonces, son rechazadas. 4: Aquella en la cual la razón, bajo la forma de ciencia, penetra de forma generalizada en la especie. 5: Aquella en la cual el arte se asocia a esta ciencia para designar la vida, con mano segura y firme, conforme al modelo de esta ciencia; aquella en la cual, gracias a este arte, la adecuación a la razón de todas las relaciones humanas es libremente consumada; aquella en la cual el fin de toda la vida sobre la tierra es lograda y en la que nuestra especie penetra en las esferas superiores de otro mundo distinto¹⁴”.

12 “Nosotros no hablamos aquí más que de la progresión de la vida de la especie (*Gattungsleben*), y de ningún modo de la vida de los individuos, la cual es dejada de lado en toda esta exposición, y os ruego no perder de vista jamás este ángulo de aproximación” (FW VII, p.7). Esta, por lo demás muy hegeliana, insistencia de Fichte en la prioridad de la especie sobre el individuo reaparece constantemente a lo largo de toda la obra. Baste a modo ilustrativo el siguiente ejemplo: “Que la vida sea puesta únicamente al servicio del individuo y se absorba en él o que sea sacrificada a la “idea”: ahí reside, de forma general, la diferencia entre la vida contraria a la razón y aquella que le es conforme” (FW VII, p.67). Con anterioridad, por si cupiese alguna duda, Fichte aclara lo que es necesario entender en este contexto por “idea”: “la forma en la cual la vida de la especie penetra en la consciencia y deviene motor de la vida individual es llamada idea” (*Ibid*, p.66). Es curioso constatar, una vez tras otra, la pervivencia del baldón antiindividualista que permanece aún asociado al hegelianismo, cuando las declaraciones a favor del *Gattung* como “sujeto histórico” privilegiado, en conjunción con el sistemático marasmo del individuo particular, inundan de modo abrumador las reflexiones históricas llevadas a cabo tanto por Schelling, como sobre todo por el *soi-disant* subjetivista radical y supuesto paladín del rango preeminente del yo, es decir, por Fichte.

13 FW VII, p.65. Apréciase el matiz teñido de necesidad que impregna la expresión y la atraviesa de parte a parte.

14 *Ibid*.

Al margen de la sospecha apuntada por Fichte en relación a la pertenencia de su propio tiempo a la tercera de las épocas descritas (observada precisamente como época del egoísmo y el triunfo del interés personal del individuo frente al *Gattung*, es decir, como época de triunfo de la tendencia diametralmente opuesta a la razón), es necesario poner de relieve varios rasgos fundamentales que se derivan implícitamente de la anterior caracterización. En primer lugar, tanto la división operada sobre la totalidad del tiempo histórico (tendente a su efectiva colonización y aprehensión racionalizadora, no lo perdamos de vista) como el prisma teleológico centrado en el progresivo despliegue o desperezamiento de una originariamente *ignava ratio* adormecida que, desde su estado inicial de *argós lógos* recorre el entero arco de la temporalidad histórica hasta devenir (en su estado de iridiscente vigilia total) modelo y regla libremente asumida de todas las relaciones humanas, evocan poderosamente (*mutatis mutandis*) las tesis fundamentales de la Filosofía de la Historia hegeliana de forma sorprendente. Sustituyendo la veneración cuasi-mística hegeliana hacia la tríada por la no menos recurrente fijación fichteana con respecto al número cinco (apreciablemente pujante a partir de la *Wissenschaftslehre* de 1804), y obviando la ocasional discontinuidad introducida por la cesura implícita en el período central, ambos esquemas u organigramas históricos coinciden en los aspectos esenciales. Ambos postulan un desenvolvimiento progresivo y necesario de la conciencia con respecto a un remanente originario de libertad y racionalidad constitutivamente insertas *in nuce* en la historia de la humanidad desde su mismo inicio. Ambas, igualmente, cifran el objetivo último al cual se orienta el vector de lo histórico, en el logro de la plena *Vollendung* o consumación (despliegue o *entelécheia* perfecta, es decir plenamente concluida y llevada a término) de la inicialmente oscura e inmediata (esto es, no autoconsciente) racionalidad humana, en estrecha conjunción con la conciencia de libertad a ella aparejada. Además, la introducción del sesgo de inevitabilidad en virtud del cual se sucede la progresión de las épocas históricas a pesar de los aparentes retrocesos y los sinuosos meandros que pudiera describir el devenir histórico (implícito en el propio concepto de *Weltplan*), recuerda en tanta medida a la hegeliana *List der Vernunft* como hace lo propio la alusión de Fichte según la cual, la aplicación del principio *a priori* al presente “puede no concernir directamente a todos los individuos actualmente vivientes, sino únicamente a aquellos que son efectivamente productos de esta época y en los cuales la época se expresa de la forma más clara¹⁵”, en referencia al concepto netamente hegeliano de “*weltgeschichtliche Individuen*”. Más aún: si la secuencia epocal de los períodos históricos avanza de tal modo que éstos se suceden encadenándose entre sí con necesidad¹⁶, entonces resulta evidente la existencia de un condicionamiento

15 FW VII, p. 13

16 Fichte no deja subsistir duda alguna al respecto al referirse a la “enumeración de las divisiones y periodos necesarios de la vida sobre la tierra de nuestra especie” (FW VII,

objetivo (expresión, por lo demás, pleonástica: lo condicionado es aquello que es *ob-iectum*) y reificado, lo cual nos sitúa de inmediato en el interior de un ámbito en cuyo seno no rige ni puede regir la libertad ¡Y todo ello incardinado en las coordenadas de una Filosofía de la historia que cifra su *télos* u objetivo último en la consecución del pleno grado de desenvolvimiento de la razón y la libertad en tanto principios rectores de la regulación de la humanidad en su conjunto! Dicho de forma explícita, resulta paladinamente apreciable que a Fichte se le cuela de matute el dogmatismo a través de la ventana de la historia, tras haberlo concienzudamente expulsado con cajas destempladas por la puerta de la filosofía teórica.

La asunción dogmática de la necesidad introducida en la historia en virtud del apriorismo ligado a la noción de *Weltplan*, alcanza su paroxismo en el mismo momento en que Fichte postula lo siguiente: “La más dulce recompensa de la reflexión filosófica es precisamente encontrar todo necesario y por lo tanto bueno, habida cuenta de que ella considera toda cosa en su contexto y nada aisladamente, y acomodarse a todo lo que existe tal y como es, puesto que se lo supone existente en nombre del fin superior¹⁷”. He aquí, pues, el *punctum finalis* en el cual viene a desembocar la progresivamente emergente racionalidad libre a través del periplo odiseico del tiempo histórico: en una roma absolutización de la facticidad, en una justificación de lo efectivamente existente situada a medio camino entre el *amor fati* spinoziano (y nietzscheano) y la *oikeiosis* estoica¹⁸. Esta hipertrofización de lo fáctico aporta, sin embargo, una radicalmente decisiva

p.10). Y más adelante remacha: “nosotros nos hallamos todos situados bajo esta sagrada legislación, querámoslo o no, hayámoslo pedido o no” (*Ibid.*, p.63). Un gran ejemplo, sin duda, de la mutación experimentada por el criticismo de la libertad protofichteano al ser confrontado al singular “no-yo” de la historicidad, hacia el que muestra un volumen de anuencia u obsecuencia infinitamente más elevado que aquel que dedicaba originalmente a la dogmática persistencia del nómeno kantiano. Parece, de hecho, resonar aquí el antiguo apotegma estoico según el cual “*ducunt volentem fata, nolentem trahunt*”.

17 FW VII, p.14

18 No deja de resultar irónicamente sorprendente el hecho de que, si bien merced al recorrido de extraños caminos, Fichte acabe cargando de razón al anónimo autor de un conocido panfleto condenatorio publicado, a modo de pequeño libelo, en la época del estallido de la llamada *Atheismusstreit* (en torno a 1799) y en el cual se trata de desacreditar a Fichte tildándolo de ateo furibundo en referencia a las tesis religiosomoraes sostenidas por nuestro autor en su escrito *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*. Tal escrito apareció anónimamente bajo el título “Carta de un padre a su hijo estudiante sobre el ateísmo de Fichte y Forberg”. Fichte lo rebate en su *Gerichtliche Verantwortungsschrift* de 1799 y reproduce ciertos pasajes del mismo en orden a propiciar el escarnio público del desconocido autor de la soflama. Curiosamente (a la vista de la declaración fichteana tendente a la absolutización de la facticidad y bondad de todo lo existente desde la perspectiva del *Weltplan*), uno de tales pasajes es el siguiente: “[Según Fichte] el mundo es porque es y es así simplemente porque es así. ¡Bonito asunto! Yo debo entonces decir que las partes individuales del mundo son porque son. El sol es porque es y es así porque es así. No debo, por tanto, preguntar ¿por qué existe?, ¿qué influencia tiene sobre nuestra tierra y sobre los otros planetas? Yo debo atenerme al ser del sol como a un absoluto. ¡He aquí a lo que se llama filosofar!”. (Reproducido en FW V, p.307).

contrapartida, a saber: propicia la reconciliación definitiva con lo real en su conjunto, brinda la posibilidad de adecuación carente de escisión y fisura a la realidad, diluye, en suma, la cesura primigenia abierta entre el proteico e inabarcable flujo de la historicidad y las solicitudes de significación y orden demandadas permanentemente por el espíritu humano. En aras del fin superior tutelado con mano firme por el *Weltplan* apriórico, se consuma la perfecta *katálisis* entre la especie humana y la totalidad de lo existente, ya sea en su vertiente ontológico-física como en su aspecto temporal e histórico, y con ello se cierra definitivamente el círculo demandado por la originaria pulsión apotropaica que subyace a la totalidad del proceso. Parece resonar aquí la referencia de Schelling al estado de total aburrimiento asociado al advenimiento de una situación caracterizada por la plena racionalización de la existencia en su totalidad (muy al estilo de Horkheimer o Max Weber, por cierto). Tal “*vernünftiges Langweile*” asociado por Schelling a las representaciones teatrales protagonizadas por actores angélicos (“los más aburridos de todos los seres”), se identifica ahora -de modo muy pertinente- con el culmen de la evolución espiritual humana, a la que Fichte llama, sin ambages y muy oportunamente, “santificación”. Esta especie de panjustificación del todo *sub specie aeternitatis* en aras a la consecución de su adecuación subjetiva a él, constituye otro de los rasgos concomitantes entre las Filosofías de la Historia de Fichte y Hegel, como se puede apreciar con claridad. Las alusiones de Fichte al arte racional que “debería ser aplicado a todas las relaciones en el seno de la humanidad hasta que la especie devenga imagen perfecta de su modelo eterno en la razón¹⁹” y a la enumeración de las distintas épocas de la historia de la humanidad como “ninguna otra cosa más que un retorno al punto en el cual ella se encontraba desde el principio, y que no apunta a nada distinto del retorno a su origen²⁰”, no hacen sino confirmar tal parecer. En ciertos pasajes de los *Grundzüge* -singularmente en el contexto de la cuarta lección- parece tomar cuerpo incluso una difusa prefiguración de la idea lógica que culmina (y de la cual surge, siguiendo un proceso circular) la arquitectónica de la *Wissenschaft der Logik* hegeliana. Ello sucede no sólo en virtud de la semejanza descriptiva en relación a su esencia, sino también merced a la similitud y cercanía entre alguna de las expresiones empleadas y el concepto clave hegeliano de *Aufhebung*: “Así, he afirmado, se desarrolla a través del curso del tiempo la idea una, que se comprende eternamente a sí misma, que vive en sí misma y que extrae su vida de ella misma. Y añadido que en cada momento, en el curso del tiempo, ella se comprende enteramente y se penetra enteramente tal como es en el conjunto de este curso infinito de tiempo, enteramente omnipresente a sí misma. Aquello que

19 FW VII, p. 11

20 *Ibid*, p.12. en clara prefiguración del círculo hegeliano descrito por la propia arquitectónica odiseica del sistema, singularmente en la, nunca más afortunadamente, denominada “Enciclopedia (*enkýklios-paideía*) de las ciencias filosóficas”. También el *nostós* fichteano y hegeliano, como el de Ulises-Odiseo, se dirige fundamentalmente al punto de partida originario. La lógica de la razón no es sino nostalgia encubierta del origen, retorno a la identidad original tras un tan doloroso como necesario periplo a través de la exterioridad.

se presenta en ella en todo momento, no es más que en la medida en que ha sido aquello que es pasado y porque supone la existencia de aquello que sucederá en toda la eternidad. Nada en este sistema es perdido. Los mundos engendran mundos, los tiempos engendran tiempos nuevos, y estos nuevos tiempos se yerguen contemplando los tiempos que les han precedido y aclaran en ellos la secreta conexión entre las causas y los efectos²¹. Las anteriores palabras podrían perfectamente haber surgido de la pluma de Hegel en 1812 y, sin embargo, lo hacen de labios de Fichte con siete años de anterioridad. Tanto la alusión a la perfecta identidad (a pesar de la progresión yuxtapuesta a ella) en el interior de cuyo éter se mueve la idea (*moníe perigezèi gaíno*, podríamos decir con Empédocles), como la mención relativa al hecho de que nada se pierde en este proceso sistemático, resultan poderosamente evocadoras de ideas hegelianas tales como la superación-conservación (*Aufhebung*) que tiene lugar en el seno de la progresión histórica, o la intuición -asociada a la anterior- conforme a la cual el receptáculo circular universal, esa suerte de *khóra* esférica en cuyo seno se recoge y conserva la totalidad de lo acontecido, es perfectamente parangonable con la idea lógica que culmina tanto la lógica como la Filosofía de la Historia hegelianas²². A tal respecto, no resulta sorprendente (ni desde luego casual) que Fichte invoque explícitamente el, tan cargado de connotaciones y resonancias hegelianas, término *Weltgeist*, al cual presenta riéndose (una actividad de raigambre eminentemente subjetiva, sin duda) de los risueños representantes de la tercera época²³.

Es ya momento, tras constatar los nada baladíes paralelismos entre ambos pensadores, de dar inicio a la interpretación conclusiva del trasfondo apotropaico subyacente a las tesis adoptadas en materia de Filosofía de la Historia por Fichte y Hegel. En primer lugar es necesario examinar el concepto clave de *Weltplan*, (y la subsiguiente pentapartición operada en referencia a él sobre el conjunto del tiempo histórico), situándolo en estrecha vinculación con la triple división hegeliana de la Historia universal y el no menos universal plan guiado por la “astucia de la razón” que rige en el periplo del espíritu a través de la temporalidad en camino hacia el pleno reconocimiento de sí mismo a través de la progresiva conciencia de la libertad.

El concepto mismo de “plan” en general (sea éste universal o referido al psicológicamente individual y determinado “hacer planes” del habla coloquial) es algo que únicamente admite ser concebido en inevitable referencia a algún tipo de subjetividad. Máxime cuando este plan se presenta asociado a nociones tan eminentemente subjetivas como la de “libertad en progresivo despliegue”, situadas canónicamente en irreconciliable oposición a la necesidad que rige universalmente en el mundo de la objetividad natural (Kant). A tal concepto

21 FW VII, p.62

22 “La Filosofía sólo debe fijarse en el esplendor de la idea, que se refleja en la historia universal”, escribe Hegel en la última página de sus *Vorlesungen* sobre Filosofía de la Historia. De hecho, la expresión “nada se ha perdido” aparece literalmente en el contexto de tales lecciones y formulada en idénticos términos a los empleados aquí por Fichte.

23 El curioso pasaje aparece en FW VII, p.77.

únicamente cabe serle asignado un origen radicado en alguna clase de subjetividad. Un plan, en cuanto designio protocolar tendente al logro de un fin u objetivo determinado previamente, resulta irrefragablemente indisociable, una vez más, de la referencia radical a la esfera de lo subjetivo, dado que únicamente en el interior de ésta resultan posibles y pensables tanto la conciencia de necesidad de planificación como las estructuras y direcciones concretas que el plan debe adoptar, en detrimento de otras posibles que resultan rechazadas y excluidas. Tal labor de *determinatio* (y por tanto *negatio* simultánea) sólo es posible en conexión con un cierto ámbito subjetivo que de-cide (es decir, “corta” o “es-cinde”) entre la panoplia total de las posibilidades que permiten la configuración del hipotéticamente futuro plan concreto. Por lo demás, ¿no resulta igualmente el concepto mismo de “decisión entre posibilidades varias” él mismo radicalmente subjetivo? Además, la asunción de una meta a cuya consecución se orienta la naturaleza misma de todo plan (un plan de fuga, por ejemplo) ¿no presupone igualmente la previa determinación de ese objetivo como instancia deseable (o al menos pretendida) merced a alguna clase de inclinación de orden eminentemente subjetivo (de nuevo con exclusión de otros fines igualmente representables)? La instancia pautaada que es por esencia todo plan, resulta únicamente concebible, pues, en referencia a otra instancia a la que se debe presuponer facultada para engendrar y llevar a efecto un designio determinado. Ello implica la observación o ponderación “previa” de una pléyade de potencialidades que resultan ulteriormente dis-criminadas o sobre las cuales se ejerce un acto de *Ent-scheidung* en virtud del cual se toman algunas de ellas como “elementos viables” a la vez que otras resultan desestimadas. Este acto de elección “pone” (a modo de *Setzung*), en sentido literalmente tético, ciertas determinaciones constituyentes del plan y con ello niega, de modo simultáneo, merced a ese acto de determinación con respecto a la alteridad que es esencialmente toda *positio*, la totalidad de los rasgos no seleccionados como futuros elementos articulados en la constitución del plan.

El marcado sesgo teleológico contenido en el concepto y desarrollo concreto del *Weltplan*, incluye, asimismo, una subrepticia y nada desdeñable carga de asunciones axiológicas arbitrarias (axiomas axiológicos voluntaristas, cabría decir, uniendo, como sucede en el término alemán *Will-kür*, la voluntariedad y la arbitrariedad). Esto ocurre manifiestamente en relación al *télos* fundamental al cual tienden los organigramas históricos planificados y predeterminados propuestos por Fichte y Hegel: el progresivo despliegue de la racionalidad y la libertad a lo largo del sucesivo devenir de las épocas. En ambos casos, la finalmente triunfante epopeya de la libertad y su desenvolvimiento a través del tiempo histórico, es un elemento investido de bondad y considerado deseable *kath'auto*. Tal es el presupuesto axiológico de primigenia asunción (sobrentendido y por ello no menesteroso de justificación, como buen axioma) que anima y late de modo larvado en el fundamento mismo de las Filosofías de la Historia fichteana y hegeliana. En suma, este acto de *Entscheidung-Wahl* o *determinatio-negatio* operado sobre determinaciones potenciales que da lugar a la

factura del “plan universal” histórico, solamente resulta posible en conexión directa con algún tipo de instancia ligada a la subjetividad (sea ésta del tipo que fuere) y no resulta pensable ni concebible fuera de ella²⁴. Y, sin embargo, cuando hablamos de historia en general y de estructuras predeterminadas (y por ello previas a la reflexión) que rigen su decurso (el *Weltplan*), ¿no consideramos estar refiriéndonos a algún tipo de elemento objetivo, esto es, externo a nuestro pensamiento y consciencia y preexistente a ellos? ¿No se hallan las estructuras “objetivas” de la historicidad en cierto modo “ahí fuera”, conforme al modelo de los objetos “naturales” trascendentes al inmanente ámbito de la subjetividad? Indudablemente. ¿Cuál es, constatado lo anterior, el origen del extraño “descubrimiento” que supone el hallazgo de la presencia de factores y categorías inequívocamente emanados y constitutivos de la esfera de lo subjetivo en el corazón mismo de la trama objetivamente predeterminada y plan-ificada que configura la vasta urdimbre del acontecer histórico? No es necesario aplicar una dosis excesiva de “Filosofía de la sospecha” para barruntar que esta aparente *felix casualitas* debe ser observada más bien en términos de procedimiento apotropaico operado a la inversa. No es que la racionalidad desvele, de forma sorprendentemente azarosa, como precontenidas en la estructura objetiva de lo histórico aquellas categorías que resultan coincidentes con las propiamente definitorias de sí misma, sino que sucede más bien al revés. Es la propia racionalidad la que, de forma semiinconsciente, proyecta sus rasgos más conspicuamente propios sobre el originariamente extraño e inquietantemente imprevisible desierto de la temporalidad histórica, para reencontrarlos con posterioridad, una vez oscurecida la conciencia de tal origen, bajo la apariencia de elementos objetivos inherentes a la legislación interna e inmanente propia del desenvolvimiento histórico en sí mismo.

La razón última de tal subterfugio radica en la subyacente pulsión apotropaica que late en el intento de inocular en el núcleo medular mismo de la temporalidad aquello que resulta más propiamente constitutivo de la subjetividad y que, por tanto, se muestra como asidero o punto de anclaje firme desde cuyo centro resulta posible la irradiación de identidad, así como la identificación entre lo externo y lo propio, entre *tauton* y *heteron*, entre mismidad y alteridad. El acto de pre-proyección de lo subjetivo en lo histórico (y no otra cosa

24 Ello es válido ya –según el propio Fichte– en relación con el inicial acto de concepción (*Empfängnis*) de un “objeto” o contenido noético (un plan, por ejemplo) en general. Fichte liga con necesidad el acto de concebir con el de acotar y determinar un elemento primitivamente carente de determinación. Oigámoslo: “Todo nuestro pensar es un acto de limitar, y es por ello precisamente por lo que se le llama *concebir* : un acto de comprender en su totalidad algo fuera de la masa de lo determinable, de modo que más allá de la frontera trazada permanezca aún algo que no es comprendido en ella (...). Desafío a todos aquellos que me leen a tratar de concebir de otro modo. Toda realidad comprendida por nosotros no es más que finita, y lo es porque nosotros la comprendemos. Todo aquello que es algo para nosotros no lo es más que en tanto no es otra cosa. Toda posición no es posible más que por negación, del mismo modo que la palabra *determinar* misma no significa ninguna otra cosa más que *limitar*”. (FW V, p. 265).

suponen las teorías fichteano-hegelianas relativas al *Weltplan*, la deducción apriórica de las épocas necesarias, el progresivo desenvolvimiento de la conciencia de libertad, el apogeo paroxístico de la razón universal...etc.), no es sino un colosal acto de exorcismo teórico que persigue fundamentalmente la neutralización de la alteridad desasosegante destilada por el curso de una temporalidad histórica no sometida a regulación y cuyo sentido y finalidad se hurtan ante la mirada inquisitiva del sujeto nudamente expuesto a sus embates y en permanente exposición a resultar fagocitado y anulado por el indomeñable magma de su oleaje. Como señala Mircea Eliade en *El mito del eterno retorno*, la temporalidad únicamente resulta tolerable y soportable cuando se le encuentra (habría que decir más bien “se le confiere”) un sentido. El sufrimiento histórico resulta tolerable, el sinsentido teórico de tal padecimiento no. Ese es el rol fundamental atribuido tanto a los repetitivos arquetipos arcaicos como a los propios *paradéigmata* platónicos. Pues bien, conceptos como el *Weltplan* fichteano reproducen fielmente la intención y el significado esencial de los antiguos arquetipos (¿acaso no presenta Fichte el concepto de *Weltplan* bajo el lenguaje y la caracterización típicamente atribuidos a un elemento arquetípico?), esto es, se orientan al trazado de surcos, parcelaciones, edificaciones y finalidades sobre el originario terreno de una apertura caótica, de un *khásma méga* hesiódico inicialmente agreste e indeterminado. El único *órganon* o herramienta efectiva en orden a llevar a cabo la reunión del tiempo histórico en una totalidad comprensible y asimilable por la subjetividad, una vez que esta logra representársela como unidad susceptible de racionalización, es precisamente el *lógos* tákico-identitario que asegura que el sujeto no halle, cuando se asoma a la corriente del devenir histórico, nada que le resulte radicalmente ajeno, sino más bien una representación (en el marco de lo objetivo-temporal) de su propia esencia.

A cambio de la libertad negada por la preexistencia arquetípica (es decir, dogmática ¡curiosa paradoja para una Filosofía cuyo centro de gravedad pivota en torno a la noción de libertad incondicionada y absoluta!) del *Weltplan* y por factores como la sucesión epocal necesaria, el legado de Fichte y Hegel nos deja como herencia la seguridad ontológico-existencial que supone la posibilidad de arraigo en una temporalidad dominada e impregnada por la subjetividad (previa asimilación de la historia a ésta). No encontramos ahora en la historia más que aquello que nosotros mismos hemos colocado previamente en ella. Esta es la forma en que la razón idealista lleva a efecto el proyecto apotropaico de eliminación y apartamiento de la negatividad radical asociada a una sucesión temporal aún no racionalizada, es decir, la conjura del pavor ante la eventualidad imprevisible de lo contingentemente acaecido. Ahora bien, en analogía con el nietzscheano “continuar soñando aun a sabiendas de que se sueña” (la recomendación capital que resume toda “*Philosophie der als ob*”), la conciencia del artificio que genera la autoficción pragmática se va desvaneciendo como tal durante el transcurso temporal hasta que finalmente creemos efectivamente hallar en el seno profundo de la historia una *Urstoff* idéntica a aquella de la que se compone nuestra propia subjetividad. La capacidad para efectuar este “olvido interesado” resulta tan tremendamente crucial, porque del éxito logrado en esta tentativa autoficcional depende, nada menos, la posibilidad de reconciliación de

nuestra subjetividad con el curso total de nuestra historia acontecida, es decir, el *éskhaton* supremo de la *katálysis* o reconciliación que supone la coincidencia aquietadora entre *Fremdheit* y *Selbstheit*.

El subterfugio racionalizador apotropaico se consuma definitivamente en el momento en que el concepto de “plan” (ligado, como se apuntó, a la subjetividad que determina y pone negando ciertas *Möglichkeiten* y tornando efectivas otras) resulta inoculado o introyectado en el *corpus* de la historia, vale decir, en la esfera de lo objetivo. Tal cosa sucede mediante la adición del adjetivo “*weltlich*” al concepto general de “plan”. El resultado de esta hibridación entre un elemento eminentemente subjetivo y otro vinculado a la mundanidad objetiva (el *Weltplan*), se sustancia a través del acto de hacer circular el producto de un designio determinante subjetivo a través de las arterias de lo objetivamente real y su decurso proyectado a la temporalidad, es decir, a través de los elementos configuradores de la urdimbre de la historia y de los pilares que sostienen la bóveda de la historicidad humana. La consecuencia de ello es que, de este modo, el discurrir temporal e histórico deviene “improntizado” en orden a que sobre la superficie, e incluso bajo la epidermis de la historia, resulte introyectada la huella, el sello o la impronta de la subjetividad identitaria. Todas las Filosofías de la Historia que se articulan en torno al eje vertebrador de nociones afines a la de *Weltplan*, constituyen otras tantas formas de “improntización” de la subjetividad (en el sentido subjetivo del genitivo) sobre el decurso histórico-temporal en clave de tentativa apotropaica.

3. Del designio universal al reconocimiento de la impronta de la subjetividad.

La clave hermenéutica que viene siendo indicada a lo largo del presente estudio, es acaso susceptible de ser aplicada, por extensión, a la totalidad del programa subrepticamente desarrollado por el idealismo alemán en su conjunto. Tal intuición admite ser apuntalada y dotada de *fundamentum in re* merced a la presencia en los textos de Fichte y Hegel de pasajes fugaces pero investidos de tan inusitada potencia declarativa como el siguiente: “La Filosofía nos enseña a buscar todo en el yo. Es solamente en virtud del yo como el orden y la armonía llegan a la masa muerta e informe (*totde formlose Masse*). No es sino a partir del hombre, como todo en torno a él y hasta los límites de su observación, se extiende conforme a reglas (...). Y en cada momento de su existencia arrastra algo nuevo exterior a él a su círculo y continuará arrastrándolo hasta que haya englobado todo en él, hasta que toda la materia lleve el sello de su influencia (*bis alle Materie das Gepräg seiner Einwirkung trage*)”²⁵. ¿Resulta siquiera levemente verosímil que esta contundente declaración programática en forma de panegírico prosubjetivista y absolutamente transido de antropocentrismo no haya sido aplicada por Fichte a su teorización relativa a la historia humana? La respuesta negativa a esta cuestión implica que ese *Gepräg* impreso por la subjetividad a

25 Fichte, J.G. *Über die Würde des Menschen*, FW I, pp.412-415.

modo de signatura ontoepistemológica sobre la totalidad de la realidad exterior a sí, en la confianza de no hallar al volver a ésta en el momento de la reflexión más que materia configurada por su propia elaboración, constituye el origen último en el cual es preceptivo buscar la significación esencial de nociones como la de *Weltplan*, así como la razón de la presencia central que en la teorización histórica idealista asumen instancias subjetivas tales como la libertad y la racionalidad en progreso a través del arco temporal. En efecto, ¿de qué otra fuente si no de la subjetividad (formal o trascendentalmente considerada) puede surgir la garantía de una deducción apriórica llevada a cabo sobre un elemento no subjetivo? ¿No es acaso la subjetividad la sede privilegiada –y aun única– en donde le es dado hallar al apriorismo su morada propia? ¿No sabemos, al menos desde Kant, que la única fuente de necesidad *a priori* que cabe concebir y aplicar, radica en las estructuras subjetivo-trascendentales no empíricas proyectadas sobre una realidad externa concebida como inicialmente caótica y carente de regulación y ordenación? Si en la historia somos capaces de rastrear el más exiguo ápice de apriorismo (o libertad racional), tal elemento apriórico ha debido, sin duda, ser introyectado por nosotros mismos a modo de nietzscheana “ficción o proyección útil”. Tales huellas o vestigios de la subjetividad constituyen la impronta o sello identitario impreso a modo de armazón apotropaico sobre el devenir temporal coagulado en historia. No solamente, como escribe Fichte en el ensayo citado “el hombre ordena (*gebietet*) a la materia bruta organizarse conforme a su ideal²⁶”, sino que la materia bruta de la temporalidad (igualmente informe) debe ser análogamente reconfigurada y dominada por la subjetividad, adaptando así su inquietante alteridad a las familiares (y segregadoras de identidad) estructuras del ideal antropomórfico-subjetivo, es decir, asimilándola al sujeto. Dado que la materia temporal resulta tan susceptible de “improntización” como la materia física, el resultado de esta elaboración apotropaica es, precisamente, la Filosofía de la Historia idealista²⁷.

Ahora el orden (*Ordnung*), entendido como *ordo* (tejido, serie) toma cuerpo efectivo en forma de seriación entretejida de estadios o épocas históricas que se suceden entre sí con necesidad aprióricamente deducible. La raíz originaria del *Weltplan* histórico ha de ser localizada a través del sendero conducente al plan introducido por el hombre en la desorganización universal bajo la férula de la racionalidad idealista. Lo emanado de la subjetividad, aquello susceptible de ser

26 *Ibid*, p.413. Resulta sumamente significativo que en este contexto programático, Fichte deslice precisamente el término “plan”: “El hombre introducirá el orden en la turbamulta (*Gewühl*), y un plan en la desorganización universal”. La mención a la introducción de un plan (una estructura pautada y protocolar de naturaleza subjetiva) en el seno de una instancia prístinamente indeterminada y carente de orden, secunda con puntual fidelidad la esencia y modo de proceder característicamente típicos de la proyección apotropaica de lo subjetivo sobre el manto de la historicidad.

27 Así, escribe Fichte en la cuarta lección de los *Grundzüge*: “Esta idea única, bajo la forma de las bellas artes, imprime a los elementos de la vida que nos rodean, la marca exterior de la humanidad perdida en la idea, lo sepa o no, con el único fin de que las generaciones futuras se encuentren ya rodeadas de dignidad desde su despertar a la vida” (FW VII, p.61).

reconocido como “hijo del sujeto”, queda despojado, en virtud de tal acto asimilador, de toda carga de alteridad y extrañeza que pudiese inicialmente presentar; carga que se desvanece y disuelve ante la pujanza del acto de desvelamiento de un carácter análogo a lo subjetivo que cupiese atribuirle.

La interpretación apotropaica acerca de la Filosofía de la Historia del idealismo alemán que ha venido siendo explicitada hasta el momento, halla en Hegel su paroxístico culmen hermenéutico. En este caso, la inoculación de las categorías subjetivas en el *corpus* de lo histórico, experimenta un grado tal de hipertrofia que acaba deviniendo auténtica “teodicea de la historia” (conforme a la fórmula *Weltgeschichte ist Weltgericht*) investida de un carácter cuyo volumen de apriorismo resulta irrebasable. Este apriorismo radical emana de la prioridad lógica derivada del principio según el cual las categorías lógicas analizadas en *Wissenschaft der Logik* constituyen los eternos pensamientos de Dios “tal y como él es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y del espíritu finito”. Es en esta anterioridad (*vor*) donde radica el originario apriorismo ideal que será transmitido posteriormente a la reflexión sobre lo natural (en tanto que “idea en su *anderes-sein*”) y a la consideración de la historia como secuencia apriórico-progresiva, parcelada en fases de necesaria sucesión, fuertemente teleológica e impregnada de categorías subjetivas y, finalmente, como “la obra de Dios mismo”. El resultado resulta análogo al perseguido por Fichte. El terror histórico generado por la contemplación de los horrores carentes de significado que jalonan -a modo de tétricos hitos- el desarrollo de la historia, resulta conjurado e integrado en la racionalidad absoluta de tal modo que al final del proceso, el individuo y la especie se hallen de nuevo en disposición de restañar la escisión abierta por la negatividad temporal y por ello, dispuestos a establecer la paz con lo efectivamente acontecido; a aceptar la reconciliación entre subjetividad e historicidad. En este sentido escribe Hegel: “[El hombre] deviene para sí mediante actividad práctica, pues tiene el impulso de producirse a sí mismo en aquello que le es dado inmediatamente, que se da para él exteriormente, y a reconocerse igualmente a sí mismo en ello. Este fin lo cumple mediante la modificación de las cosas externas a las que imprime el sello de su interior (*das Siegel seines Innern aufdrückt*) y en las que ahora reencuentra sus propias determinaciones (*seine eigenen Bestimmungen wiederfindet*). El hombre hace esto para, en tanto que sujeto libre, retirarle al mundo exterior su esquivo extrañeza (*Spröde Fremdheit*) y en la figura de las cosas disfrutar sólo de una realidad externa de sí mismo. Ya el primer impulso del niño lleva en sí esta modificación práctica de las cosas externas. El muchacho lanza piedras al río y se admira de los círculos que en el agua se dibujan, en tanto que obra en la que él obtiene la intuición de algo suyo²⁸”. La actividad tendente a hurtarle a la exterioridad su originaria *Spröde Fremdheit* podría figurar en sentido eminente en el contexto de cualquier definición canónica relativa al significado profundo del término “apotropaico”. Es aquí y ahora donde el genuino “círculo de círculos” hegeliano

28 Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Ästhetik. Werke in 20 Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, Band 13, pp. 49-50.

halla su efectiva clausura en sentido propio. Las fases sucesivas en las que se divide el avance de la historia, la progresivamente emergente conciencia de la libertad a ellas vinculada, y la racionalidad que astutamente guía el flujo inexorablemente teleológico del decurso histórico, no son tal vez sino círculos observados sobre la superficie del océano de la temporalidad; *Siegeln* o *Geprägen* en los cuales la mirada infantil del hegelianismo se autorreconoce, y con ella lo hace toda una época de la reflexión filosófica occidental.

Jaime Llorente,
Ronda Ciruela, nº 18, 5ºA, (13004),
Ciudad Real.
jakobweinendes@gmail.com