NOTAS

UNA RECEPCIÓN IMPLÍCITA DE PLATÓN EN FICHTE: LA TEORÍA DEL *ASPECTO*

*Christoph Asmuth**

AN IMPLICIT RECEPTION OF PLATO IN FICHTE:
THE THEORY OF *ASPECT*

RESUMEN: El artículo quiere demostrar que el pensamiento del Fichte tardío siguió comprometido con la filosofía trascendental —esto, considerando también su teoría del aspecto, con la que Fichte se adhirió implícitamente a Platón o, mejor dicho, adhiriendo a Platón a su propia filosofía—. La argumentación procederá como sigue: en primer lugar, se explicará brevemente la recepción explícita de Platón en Fichte; después, con base en las *Lecciones sobre el destino del sabio* (de 1811) y la *Doctrina de la ciencia de 1811*, se presenta la teoría fichteana del aspecto y se muestra que se trata de un proyecto filosófico trascendental. A ello se añade una breve reflexión respecto de que esta teoría es originariamente una interpretación y transformación del pensamiento de Platón.

PALABRAS CLAVE: doctrina de las ideas, doctrina de la ciencia, filosofía trascendental

ABSTRACT: The article wants to demonstrate that late Fichte's thought remained committed to transcendental philosophy —this, considering also his theory of aspect, with which Fichte implicitly adheres to Plato or, rather, adhering Plato to his own philosophy. The argumentation will proceed so: First, the explicit reception of Plato in Fichte will be briefly explained; then, based on *The Vocation of the Scholar* (of 1811) and the *Doctrine of Knowledge of 1811*, the Fichtean theory of aspect will be presented and it will be shown that it is a transcendental philosophical project. To this is added a brief reflection that this theory is originally an interpretation and transformation of Platonic thought.

KEYWORDS: doctrine of the forms, science of knowing, transcendental philosophy

RECEPCIÓN: 8 de marzo de 2019.

ACEPTACIÓN: 3 de junio de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0132.000298614

* Universidad Técnica de Berlín.

UNA RECEPCIÓN IMPLÍCITA DE PLATÓN EN FICHTE: LA TEORÍA DEL *ASPECTO**

Introducción

120

“Das Gesicht ist Bild Gottes”: “El aspecto es imagen de Dios”, así reza una tesis central de las tardías *Lectones sobre el destino del sabio* de Fichte (de 1812).¹ Si no fuese sabido de siempre, debería ser claro: el Fichte tardío se volvió místico, maestro del habla hermética; el Fichte viejo se volvió un metafísico metaforizante que parece que olvidó y renunció al potencial crítico y argumentativo de su

filosofía temprana. En el ascenso al Yo absoluto, pasó por encima del Yo y de sí mismo hasta que observó, en la luz absoluta, la absoluta oscuridad y, en la maleza de lo discursivo, el inintuible ojo de Dios.

En lo siguiente se demostrará que el pensamiento de Fichte siguió comprometido con la filosofía trascendental —esto, considerando también su teoría del aspecto, con la que Fichte se adhiere implícitamente a Platón o, mejor dicho, adhiere a Platón a su propia filosofía—, pues el centro en torno al cual giró el cosmos de su pensar fue su propia filosofía, la doctrina de la ciencia. La argumentación procederá en cuatro pasos:

En primer lugar, se explicará brevemente la recepción explícita de Platón en Fichte. Después, con base

* Traducción de Aldo Guarneros Monterrubio.

¹ Acerca de este escrito de Fichte y de la metáfora, véase Kai Gregor, “Wie ist Weisheit lehrbar? Erörterung zu J. G. Fichtes ‘Bestimmung des Gelehrten’”, en Eun Kim, Erwin Schadel y Uwe Voigt (eds.), *Aktive Gelassenheit. Festschrift für Heinrich Beck zum 70. Geburtstag*, 1999, Fráncfort del Meno, Peter Lang, pp. 341-357.

en las *Lecciones sobre el destino del sabio* (de 1811) y la *Doctrina de la ciencia de 1811*, se presenta la teoría fichteana del aspecto y se muestra que se trata de un proyecto filosófico trascendental. A ello se añade una breve reflexión respecto de que esta teoría es originariamente una interpretación y transformación de los pensamientos platónicos. Se concluye con una breve reflexión metodológica que ilumina el interés sistemático de esta temática.

La recepción explícita de Platón en Fichte

Fichte no fue ningún historiador de la filosofía. Tampoco quiso serlo en absoluto, ya que se concebía como filósofo, como *Selbstdenker* (pensador-mismo) *par excellence*. En contraste con Schelling y Hegel, que se consagraron a la historia de la filosofía con gozoso detalle, los pensadores de otro tiempo apenas tenían un papel para el filosofar productivo de Fichte. En conjunto, domina la discusión con sus contemporáneos. En primer lugar, Schelling y Kant asumieron esa responsabilidad: Kant siempre como venerable profesor y precursor, Schelling (cada vez más después de 1800) como antípoda y corruptor de la filosofía trascendental.

Platón es citado rara vez y, cuando es citado, apenas se puede deducir de ello una lectura intensa por parte de Fichte. A veces se mencionan algunos diálogos; el caso general es la *República*. Si se halla una mención de ella, solamente es, por una parte, para defender la posibilidad de un proyecto de Estado apriorístico y filosófico² y, por la otra, para indicar la doctrina platónica de las ideas. Precisamente en ello se encontraba la generación de Fichte, que luchaba por trazar una imagen adecuada de Platón y especialmente se abría camino dentro de la doctrina de las ideas. El estatus de las ideas era particularmente discutible. ¿Se trataba de entidades o sustancias independientes en una suerte de supramundo o de conceptos puros que son necesarios para el conocimiento y su explicación? Entre

²Por ejemplo: “Ahora bien, es una exigencia de la razón y, a la vez, una actividad [*Veranstaltung*] de la naturaleza que la conexión social se acerque más, paulatinamente, a la única conexión legítima. El regente, que tiene que gobernar el Estado con estas metas, debe conocer, por tanto, esa última. Quien se alza por encima de la experiencia vulgar a partir de conceptos, se llama, de acuerdo con lo dicho anteriormente, un sabio; el funcionario del Estado debe ser, por tanto, un sabio en su especialidad. No podría gobernar bien ningún rey que no participe de las ideas, dice Platón, y precisamente esto es lo mismo que nosotros decimos ahora”. Johann Gottlieb Fichte, *Das System der Sittenlehre* [1798], *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften I*, 5, 1977, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, p. 310 y siguiente. Al respecto, véase Max Wundt, “Fichte als Platoniker”, en *Fichte-Forschungen*, 1929, Stuttgart, Frommann, pp. 345-368.

tanto, Fichte apenas parece haber realizado —o de forma insuficiente— este desarrollo de una imagen diferenciada de Platón.

Sin embargo, Fichte se coloca en la línea de la tradición platónica:³ su doctrina de las ideas es, para Fichte, una preforma de su propia filosofía. No obstante, apenas puede deducirse un intenso tratamiento argumentativo de Fichte con los textos de Platón. Tampoco hay fundamento textual que justifique la suposición de que Fichte hubiese leído de Platón más que, por ejemplo, la alegoría de la caverna. En general, sus conocimientos parecen estar mediados por compendios y libros de historia de la filosofía: domina el pensador-mismo, que descubre en la doctrina platónica de las ideas una suerte de antecesor de la doctrina de la ciencia. Así, Fichte adhiere la doctrina de las ideas a su propia teoría. Alaba la función constitutiva de las ideas para lo universal, que se halla en el mundo en tanto que estructura de lo empírico. Del mismo modo, Fichte destaca la determinación transversal de la realidad mediante el deber ser [*Sollen*]. Esto lo piensa sobre todo a partir de la idea de justicia. Sin embargo, se queja de que ambas *formas del mundo* en Platón estén muy

poco diferenciadas: la forma del mundo de lo meramente teórico, que remite a lo universal de lo empírico y que muestra sus condiciones de posibilidad, y la forma del mundo de lo práctico, que está dirigido activamente a lo particular en el mundo. Platón no habría examinado el mundo en la medida en que este solo es posible mediante la libertad, esto es, no habría examinado la forma práctica del mundo.⁴ Fichte siempre designa la procedencia de esta doctrina idealista, su punto de partida, mediante la obra de Platón. Con ello Fichte describe la genealogía de su propia filosofía, la doctrina de la ciencia, cuyo comenzar histórico identifica, en última instancia, con Platón. Pero Platón no es más que un comienzo histórico. Por ejemplo, en la doctrina de los grados [*Stufenlehre*] de la *Exhortación a la vida bienaventurada* (de 1806), que gradúa la vida espiritual en las cinco perspectivas aprioricas del mundo: la *sensibilidad*, la *legalidad*, la *eticidad más alta*, la *religión* y la *ciencia qua* doctrina de la ciencia, Fichte clasifica a Platón en la eticidad más alta o la moralidad más alta: “En la historia universal se hayan ejemplos de este parecer [de la eticidad más alta], por supuesto, solo para aquel que tiene ojos para descubrir-

³ Acerca de la explícita imagen de Platón en Fichte, véase Christoph Asmuth, “Metaphysik und Historie bei J. G. Fichte”, en *Fichte-Studien*, 2003, Amsterdam-Nueva York, Rodopi, pp. 145-158.

⁴ Fichte, *Das System der Sittenlehre* [1812], *Sämmtliche Werke XI*, 1971, Berlín, De Gruyter, pp. 42-43.

los [...] Con excepción de los poetas, en la literatura se hallan, dispersamente, solo algunas huellas de este parecer del mundo. Entre los filósofos antiguos, Platón podría ser acusado de constituir una de esas huellas; entre los nuevos, Jacobi podría rozar en ocasiones esta región”.⁵ Platón se encuentra a medio camino entre la sensibilidad y la doctrina de la ciencia, es decir, en una posición por completo mediocre, junto con Friedrich Heinrich Jacobi. Ambos pueden, de acuerdo con este ordenamiento, ser abordados como filósofos en tan poca medida como Kant si, como dice Fichte, “no se sigue su carrera filosófica más que hasta la *Crítica de la razón práctica*”.⁶ Dado que Platón y Kant ya estaban muertos al publicarse la *Exhortación*, Fichte pudo mitigar la rudeza de su juicio representativamente solo frente a Jacobi. De ahí que representativamente le haga saber a Jacobi en una carta del 8 de mayo de 1806: “No considerará injusto el pasaje en el que considero de paso su lugar, sino que se dará cuenta de que quise hacer una mención honrosa de usted. Qué pasajes de sus escritos tuve en mente para ello, no se le escaparán. Que usted, no obstante, no ha puesto este punto en perfecta claridad ni lo ha expuesto como

deduciéndose del sistema completo del pensar, no querrá ponerlo en tela de juicio. Y, así, solo pude hablar de *rozarlo*; pero de ningún modo pude hablar —con clara especulación en concreto, pues aquí no se trata de otra cosa—de *habitar ahí y estar en casa*”.⁷

Otra figura histórica, que Fichte siempre toma en cuenta como parte de la galería de antepasados de su doctrina de la ciencia, es Jesucristo.⁸ Así, Fichte puede, con inquebrantable conciencia de validez, situar históricamente su propia doctrina: “No como si nuestra doctrina fuese nueva y paradójica en sí. Entre los griegos, Platón está sobre este camino. El Cristo de Juan dice completamente lo mismo que nosotros enseñamos y demostramos; y lo dice incluso con los mismos términos de los que nos servimos aquí”.⁹ Para Fichte esta galería de antepasados no es una mera adhesión. Tampoco resuena en ello un simple reconocimiento positivo del provenir histórico ineludible. Más

⁵ Fichte, *Anweisung zum seligen Leben* [1806], *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften I*, 9, 1995, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, p. 110.

⁶ *Ibid.*, p. 108.

⁷ Fichte a Jacobi, 8 de mayo de 1806, en Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften III*, 5, 1982, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, p. 355.

⁸ Cfr. Dirk Schmid, *Religion und Christentum in Fichtes Spätphilosophie 1810-1813*, 1995, Berlin-Nueva York, De Gruyter; D. Schmid, “Das Christentum als Verwirklichung des Religionsbegriffs in Fichtes Spätphilosophie 1813”, en C. Asmuth (ed.), *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, 1997, Amsterdam-Filadelfia, B. R. Grüner, pp. 221-236.

⁹ Fichte, *Anweisung zum seligen Leben*, p. 73.

bien, en ello se reflejan las consecuencias de una metafísica apriorica decadente: la historia debe ser descrita como un proceso de una obcecación creciente, en la que solo algunos individuos, solo algunas manifestaciones excepcionales, eran capaces de pensar verdaderamente mediante un talento especulativo o una genialidad religiosa, es decir, eran capaces de pensar por sí mismos, de pensar sin hundirse en los pantanos de las falsas tradiciones y de los caminos erróneos. Los antiguos tardíos, el cristianismo paulino, los padres de la Iglesia, el medievo escolástico, el Renacimiento, finalmente la Ilustración y, con el último aumento de la confusión, el empirismo y el materialismo, son una serie trágica de decadencia continua, una decadencia que, no obstante, concentra el nuevo auge: la doctrina de la ciencia implícitamente concebida por Kant y explícitamente desarrollada por Fichte, el viraje hacia el último perfeccionamiento vigente de la filosofía y, en última instancia, del ser humano.

Sócrates y Jesús simbolizan dos polos opuestos ahistóricos que serían, de acuerdo con sus principios, complementariamente contrarios. Jesús, según Fichte, habría predicho que la verdad formal del entendimiento, tal como Sócrates la descubrió, coexistiría con el contenido de la verdad, a saber, el cristianismo. La predicción

se refiere a la tarea de unificar el contenido con la forma, el cristianismo con lo socrático, la popularidad con la ciencia, el realismo con el idealismo, una tarea que requiere una tercera nueva forma de filosofía: el desarrollo de una doctrina de la ciencia como un sistema *dinámico* de perspectiva, cuyos conceptos conductores —sean idealismo o realismo, socratismo o cristianismo— señalen los polos entre los cuales se mueve el proceso de la doctrina de la ciencia. Una inspección en lo simultáneo de ambos polos solo es posible en su movimiento a través del otro. De ahí que la *predicción* podría ser señalada, más bien, como una *profecía* de la filosofía crítica de Kant y su perfeccionamiento en la doctrina de la ciencia. Eso significa: Jesús es el profeta de la doctrina de la ciencia, pero Platón es su elemento formal necesario.

La teoría del aspecto de Fichte

Fichte fue un creador de conceptos filosóficos. Estaba convencido de que el lenguaje, mediante su uso, se agota, máxime cuanto más se introduce en la esfera de la filosofía. Así, Fichte atribuye al filósofo la facultad de exceder el uso del lenguaje con el fin de crear nuevas palabras y nuevos conceptos para nuevas teorías. Este procedimiento se encuentra completamente en relación con la intuición de Fichte

de que la filosofía no podría permitirse devenir un apéndice de una posición extranjera o históricamente pasada, sino que debería existir en el pensar-mismo [*Selbstdenken*]. De ahí que el pensar-mismo filosófico corresponda al hablar-mismo [*Selbstsprechen*] filosófico. Pero el pensar-mismo es, a la vez, producción de nuevo pensar y, por tanto, el hablar-mismo es, a la vez, producción de nuevo hablar.

La convicción de Fichte procede de la respuesta a la filosofía de escuela, experimentada por él como dogmática y desaseada, ya fuese clarificada empírica o racionalmente. A lo largo de su vida, Fichte despreció las meras repeticiones de la filosofía crítica de Kant, a saber, aquellas que se empeñaron en reproducir al filósofo de Königsberg a la letra, pero no en espíritu. Después de todo, tenía en mente el doloroso fracaso, que reconoce, de que la propia filosofía del Yo de sus inicios fue entendida, si acaso, solo insuficientemente. La conclusión de Fichte: en todos estos casos surgen las incrustaciones de un lenguaje inflexible y estático, cuya inmovilidad precisamente sería inadecuada para la movilidad de la teoría. El resultado de Fichte: no volver al uso habitual de las palabras, sino, al contrario, dirigirse a creaciones de palabras nuevas e inhabituales que confunden, perturban y aniquilan al pensar estático tradicional.¹⁰

¹⁰ Acerca de la filosofía del lenguaje de Fichte, véase C. Asmuth, *Das Begreifen des Unbegreiflichen*,

La formación de un neologismo también se basa en la teoría del aspecto de Fichte. La denominación procede originalmente de los escritos populares que publicó entre 1806 y 1808. Especialmente en los *Discursos a la nación alemana* se anuncia lo que solo hasta la *Doctrina de la ciencia de 1811* se convierte en una pieza central de la filosofía fichteana. El concepto de *aspecto* [*Gesicht*] reemplaza, en la filosofía tardía de Fichte, el concepto de *idea*. Que aquí no fue meramente sustituida una palabra por otra, se puede reconocer sin dificultad. En la época de Fichte, *Gesicht* no solo

1999, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, pp. 153-169; Wolfgang Janke, "Die Wörter 'Sein' und 'Ding' – Überlegungen zu Fichtes Philosophie der Sprache", en Klaus Hammacher (ed.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, 1981, Hamburgo, Meiner, pp. 49-67; W. Janke, "Logos: Vernunft und Wort. Humboldts Weg zur Sprache und Fichtes Sprachabhandlungen", en W. Janke, *Entgegensetzungen. Studien zu Fichte-Konfrontationen von Rousseau bis Kierkegaard*, 1994, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, pp. 23-45; Klaus Kahnert, "Sprachursprung und Sprache bei J. G. Fichte", en C. Asmuth (ed.), *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, 1997, Amsterdam-Filadelfia, B. R. Grüner, pp. 191-219; Anna Maria Schurr-Lorusso, "Il pensiero linguistico di J. G. Fichte" en *Lingua e stile*, 5 (1970), pp. 253-270; Jere Paul Surber, "The historical and systematic place of Fichte's reflection on language", en Daniel Breazeale y Tom Rockmore (eds.), *Fichte. Historical contexts. Contemporary controversies*, 1994, Atlantic Highlands, Humanity Books, pp. 113-127; Manfred Zahn, "Fichtes Sprachproblem und die Darstellung der Wissenschaftslehre", en Klaus Hammacher (ed.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, 1981, Hamburgo, Meiner, pp. 155-167.

significa tanto *rostro* (es decir, aquello que es visto), como también el mismo sentido de la vista. Más aún, *Gesicht* significa, para Fichte, algo así como sueño, profecía, “segunda mirada”; esto, no obstante, quizá no en sentido literal, pues se trata de filosofía trascendental, sino como concepto con alusiones metafóricas. En el concepto de *Gesicht* se halla, pues, de manera puramente etimológica, un triple significado: en primer lugar, el momento subjetivo del vidente en el ver; en segundo lugar, el momento objetivo de lo visto en el ver; en tercer lugar, el momento de lo suprasensible, de lo inteligible. Mas estos tres momentos se reúnen en el concepto de *aspecto*. La idea, en el sentido de Fichte, es caracterizada, pues, mediante la objetividad del sujeto y forma parte, por tanto, de un ámbito del saber puro.

En los *Discursos a la nación alemana* (de 1808) Fichte da una breve explicación: algo que “surge” de la comprensión espiritual

no es provocado por una sensación vaga, sino por el conocimiento evidente, y que es en todo momento un objeto suprasensible, es lo que en griego se denomina “idea”, denominación utilizada con frecuencia también en alemán; esta palabra significa exactamente lo mismo que la palabra alemana “Gesicht”, como aparece en las siguientes secuencias de la traduc-

ción que hizo Lutero de la Biblia: “veréis visiones [*Gesichte*]”, “tendréis sueños”. Idea o “Gesicht” en sentido material sería algo perceptible solamente por el sentido de la vista y no por ningún otro sentido, como son, por ejemplo, el tacto, o el oído, etc., algo así como el arcoíris o las figuras que pasan ante nosotros en los sueños. En sentido suprasensible, y de acuerdo con el ámbito de validez de la palabra, sería algo que no lo percibe el cuerpo, sino el espíritu, como tampoco, al igual que otras cosas, puede percibirlo esa sensación vaga del espíritu, sino su órgano visual, que es el conocimiento evidente.¹¹

En los *Discursos a la nación alemana* este neologismo no recibe ningún otro significado teórico particular. Más bien, se convierte en un concepto de combate [*Kampfbegriff*] entre otros. Por un lado, se encuentra el pueblo alemán, heredero legítimo de la época primordial germana; por el otro, la Francia de Napoleón, que traicionó los objetivos de la revolución y, con ello, al mismo tiempo, mostró que, para ella, la herencia romana estaba muerta hacía tiempo. Fichte clama, pues, en contra del Napoleón tan despreciado por él:

Un pueblo que es capaz, aunque solo sea en sus más altos represen-

¹¹ Fichte, *Reden an die deutsche Nation, Sämtliche Werke VII*, 1971, Berlín, De Gruyter, p. 317; *Discursos a la nación alemana*, 1984, Barcelona, Orbis, trad. de Luis A. Acosta y María Jesús Varela, p. 100.

tantes y dirigentes, de tener presente el semblante [*Gesicht*] del mundo espiritual, la autonomía, y de sentirse poseído como los más antiguos de nuestros antepasados por el amor hacia ello, triunfa seguramente sobre otro que solo es utilizado como instrumento de un despotismo extraño y para sumisión de pueblos autónomos, tal como ocurrió con los ejércitos romanos, pues los primeros pueden perderlo todo, mientras que estos últimos poco pueden ganar.¹²

Después de 1808, Fichte parece no haber proseguido este concepto de *aspecto* ni, con ello, una posible doctrina de las ideas venidera. Esto pudo deberse a una enfermedad. Sufrió dolores reumáticos y se quejaba de una enfermedad ocular que durante largo tiempo le hizo imposible trabajar. Solo hasta 1810 Fichte se sintió nuevamente capaz de trabajar. La *Doctrina de la ciencia de 1811* retoma el concepto de *aspecto*. Sin embargo, el concepto es sistemáticamente significativo, ante todo, en las *Lecciones sobre el destino del sabio* (de 1811). En el centro se encuentra el concepto del saber. Por eso mismo, las *Lecciones* pueden ser consideradas como una doctrina de la ciencia popular que ahora está mezclada con reflexiones didácticas y sociopolíticas.

Para Fichte, el saber tiene dos formas fundamentales: el saber ulterior

[*nachträgliches Wissen*] y el saber modélico [*vorbildliches Wissen*]. La ulterioridad caracteriza a un saber que es “mera reproducción y copia de lo situado fuera del saber y que es existencia completamente independiente de la ciencia”.¹³ El saber representa lo dado, lo acumula. Mediante la acumulación se producen cantidades de saber, conjuntos de contenidos dados del saber. En todo saber cuantitativo y positivo solo son posibles los pasos continuos. Un más o un menos siempre es únicamente gradual, porque el saber siempre pasa de un hecho al siguiente. Ahí yace, para Fichte, el fundamento de que el saber ulterior caiga en desuso. Un saber presente, que sea adecuado a lo dado, será mañana tan insuficiente como lo es el saber de ayer frente al presente. La acumulación, el más y el menos graduales, hace imposible el saber profundo con el carácter de supratemporalidad. De acuerdo con Fichte, un saber ulterior no puede tener ningún valor por sí mismo. La representación es, para él, una “imagen muerta” de lo real vivo, una “mera repetición”.¹⁴ Ahí no se hallan, para Fichte, ni la autenticidad de lo real ni la autonomía del sapiente. El saber ulterior del sapiente puede

¹³ J. F. Fichte, *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* [1812], *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* I, 10, 2005, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, p. 313.

¹⁴ *Ibid.*, p. 314.

¹² *Ibid.*, p. 167.

ser comparado, más bien, con una marioneta que ha de bailar a merced de los hilos invisibles de lo real siempre ya dado.

De distinto modo, por el contrario, ¡está el saber modélico! Este saber es modelo del ser, fundamento del ser, precede al ser. Ahí se muestra el carácter del saber modélico: es práctico y activo; ambas cosas en un sentido filosófico trascendental. Este saber modela la condición de posibilidad del conocer y del actuar reales. Por tal motivo, este saber exige una acción, incluye un deber-ser: “Un saber práctico es, por ello, un saber tal, al que, siendo él sí mismo, su *objeto* no se corresponde y al cual no se corresponde absolutamente ningún objeto, que, por tanto, tampoco se determina mediante ningún objeto, ni es la reproducción de algún objeto cualquiera y es, así, un saber puro, formado entonces a través de sí mismo, impronta únicamente de sí mismo, no de algún otro saber, y es un saber apriorístico”. En este punto se muestra un querer-hacer de aquello que no es y, por tanto, es nada, un querer-hacer que se da a sí mismo una ley, un querer-hacer con conciencia y mediante el concepto. Aquí el saber es modelo contrafáctico del ser, “cuyo ser, yendo tú al hacer, no es en absoluto, el cual será solo posteriormente, si tu hacer se vuelve perfecto”.¹⁵ Por tanto, el saber modé-

lico es, al mismo tiempo, modelo del saber ulterior, el cual —en esta relación— es la nada del saber modélico, una esfera vacía de ser para el deber-ser contrafáctico, cuya potencia genética yace en este mismo deber-ser y procede de él mismo. Esta es, para Fichte, la esencia del actuar en general: que presupone la aprioricidad como un deber-ser en general o, con mayor precisión, como un reino de finalidades, en tanto mundo inteligible, aislado de manera pura de la facticidad de lo empírico.

Un saber práctico es un *aspecto determinado* a través de *sí mismo*, es decir, un simple *aspecto*, tal como el lenguaje alemán expresa excelentemente con la palabra griega *idea*, uno tal que se anuncia claramente a sí mismo y se pronuncia como aquello a lo que la realidad no correspondería en absoluto, que no tendría ninguna existencia externa, sino simplemente una interna, y que no concordaría con ninguna existencia fuera de sí, sino solo consigo mismo: un aspecto desde el mundo, que no *está ahí* en absoluto, un aspecto del mundo suprasensible y espiritual.¹⁶

El aspecto es, de acuerdo con Fichte, productivo. La verdad del saber ulterior consiste en la adecuación; mas la verdad del saber modélico consiste en la constitución y en la cohe-

¹⁵ *Ibid.*, p. 315.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 315-316.

rencia. El aspecto es modelante [*bil-dend*] y formante [*formend*]; de ahí que jamás corresponda a lo modelado y a lo formado. Solo en la medida en que el modelo es modelo en tanto aspecto es posible la reproducción en tanto algo visto. En el ver del aspecto se constituye lo visto. En tanto condición de todo lo visto, el ver del aspecto es, él mismo, invisible; es suprasensible. En esto yace su aprioricidad: en que se relaciona con la esfera del ser fáctico solo a través del acto de la constitución, pero él mismo, por el contrario, no sería dependiente de lo que es modelado a través del aspecto. Modela el mundo inteligible que no tiene ninguna existencia externa, un mundo al que le falta toda la pesadez de la tierra.

Por tanto, el saber modélico, para Fichte, está determinado simplemente a través de sí mismo: “es, en esta absolutez, la imagen del ser interno y esencia de la divinidad. Dios a solas es lo verdaderamente suprasensible y el objeto propio de todos los aspectos. En tanto imagen de Dios y dado que es esta imagen, el saber *también* está *a solas ahí* y es *portado* en él únicamente mediante el aparecer [*Erscheinen*] de Dios”.¹⁷ Uno no debe dejarse engañar: lo que aquí se presenta como teología deductiva, ¡es filosofía trascendental! Fichte designa, con la expresión “Dios”, un proto-Yo

en tanto sujeto-objeto, condición de posibilidad, por ejemplo, para el Yo absoluto del *Fundamento de la doctrina de la ciencia completa* de 1793/94, así como para todo proceso recubierto representacionalmente del Yo empírico. “Dios” designa una primera condición de posibilidad, por razones de principio, inalcanzable para la ciencia, designa el fundamento, el más real de todos, de toda idealidad y realidad.¹⁸

En la *Doctrina de la ciencia de 1811* Fichte despliega su planteamiento filosófico trascendental separadamente en distintos niveles.¹⁹

¹⁸ August Detlev Christian Twisten relata una conversación con Fichte en la que se abordó la doctrina de la ciencia de 1811: “Hoy estuve en casa de Fichte [...] Hablamos sobre la relación de su antigua doctrina de la ciencia con la nueva. Esto va del siguiente modo. En la antigua doctrina de la ciencia él parte del Yo puro, el cual es presupuesto y del cual es deducido todo lo restante. No obstante, ahora va más alto y, en cambio, deduce este mismo Yo puro, en tanto forma necesaria, del fenómeno de Dios. Si esto yace en la esencia de la doctrina de la ciencia, tal como Fichte pareció afirmar, al haber dicho que anteriormente jamás se le había dejado llegar más lejos, al habérsele desateizado [...] no quiero decidirlo”. Erich Fuchs, Reinhard Lauth y Walter Schieche, *Johann Gottlieb Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen* 4, 1987, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, pp. 311-312.

¹⁹ Esta contribución, salvo por cambios menores, corresponde a lo que expuse en el encuentro de Bochum, si bien agregué más tarde los siguientes párrafos. La discusión mostró, efectivamente, que la mayor parte de los ponentes era unánimemente de la opinión de que la filosofía tardía de Fichte ya no consistiría más en una filosofía trascendental. Que al menos el propio Fichte era de otra opinión, espero poder mostrarlo. Por tanto, en lo sucesivo me gustaría reforzar mi tesis de que Fichte

¹⁷ *Ibid.*, pp. 316-317.

Desprende la tarea de la doctrina de la ciencia del dogmatismo. Por este último entiende una teoría median- te la cual el pensar se acerca *ulterior- mente* a las cosas. Esta ulterioridad produce, para el dogmático, en primer lugar, el conocimiento. De ahí que el dogmatismo afirme la existencia independiente del mundo exterior. ¡La doctrina de la ciencia es de otro modo! Parte, a la inversa, del primado del pensar. Por consiguiente, todo cono- cimiento es una determinación del saber, el mundo exterior solo es una perspectiva del saber y, por tanto, de acuerdo con su forma, es deducible. La doctrina de la ciencia permanece siempre en la esfera del saber.

Por ello, la doctrina de la ciencia se plantea una quintuple meta de demostración. La doctrina de la ciencia debe demostrar: 1) la auto- nomía del saber, 2) la multiplicidad de las configuraciones [*Gestaltungen*] en el saber, 3) las determinaciones de las configuraciones a través de sí mismo, 4) la determinación de acuerdo con leyes necesarias, y 5) la totalidad de estas determinaciones en su finitud.²⁰

se mueve inequívocamente en 1811 sobre el suelo de la filosofía trascendental, una tesis que natural- mente presupone un concepto sistemático de filo- sofía trascendental, el cual ahora, en este lugar, no se puede debatir.

²⁰ Fichte, *Wissenschaftslehre von 1811*, *Gesamt- ausgabe der Bayerischen Akademie der Wissen- schaften II*, 12, 1999, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann- Holzboog, 144.

El procedimiento de la doctrina de la ciencia es problemático: se pre- gunta por las condiciones de posibi- lidad del saber; las respuestas son, por tanto, un constructo teórico sin estatus óntico o substancial. Ahora bien, las condiciones de posibilidad deri- vadas de la doctrina de la ciencia han de ser dadas en todo saber real. Por ende, la doctrina de la ciencia no es —así Fichte, explícitamente— nin- guna doctrina del ser, ninguna onto- logía, ninguna cosmología, ninguna metafísica.

El carácter problemático de la doctrina de la ciencia se pronuncia bajo la forma gramatical: si el saber existe, entonces existe necesariamente con estas precisas determinaciones. Fichte denomina “problematicidad” a este método. La problematicidad se trans- forma en categoricidad solo en la vi- sión inmediata, esto es, el saber real en su realización inmediata.²¹

La doctrina de la ciencia no co- mienza por el saber inmediato, sino por su más alta presuposición. Fichte denomina a esta presuposición “Dios”. Con ello, Fichte no afirma nada posi- tivo ni dogmático acerca de Dios, sino que solo afirma en forma problemática lo siguiente: el saber existe necesari- amente bajo la presuposición de un absoluto (o de Dios), saber que está determinado de manera necesaria. Surge inmediatamente el problema

²¹ *Ibid.*, p. 145.

sobre cómo puede ser sabido este absoluto (o Dios). La respuesta de Fichte: lo absoluto también es saber, pero no *en tanto* saber, todavía no está caracterizado, es saber sin *en tanto* [ohne Als]. Solo en el paso a través del pensar se vuelve transparente la relación entre lo absoluto y el saber. Lo absoluto o Dios es la suprema condición trascendental del saber y, ante todo, ninguna otra cosa.

De acuerdo con Fichte, la doctrina de la ciencia no es ninguna filosofía de principios [Grundsatzphilosophie] porque no deduce a partir de un concepto más alto.²² No puede colocar en la posición suprema ningún concepto que no esté ya —mediante el saber— justificado. Esta inmanencia del saber produce la más alta necesidad en las deducciones. La doctrina de la ciencia no es ninguna ficción, sino fuerza del pensar, resultado del pensar, necesidad del pensar, pero no juego del pensar. El pensar tiene en sí mismo objetividad, que son formas derivadas, en la doctrina de la ciencia, orientadas hacia la realidad. Solo la doctrina de la ciencia puede demostrar que no vivimos en un mundo de sueños, engañados por un Dios complaciente o maligno. Mas esto solo se muestra —así Fichte— en la autodeducción de la doctrina de la ciencia en tanto último paso de la doctrina de la ciencia. Es un círculo, aunque no insu-

ficiente, sino un círculo resultante de la misma naturaleza del pensar, que consiste, para Fichte, en la autorreferencialidad absoluta, la cual, así, se vuelve fundamento trascendental de la autoconciencia real.²³

Ahora bien, con la salvedad trascendental de la problematicidad, Fichte puede manifestar: ser, en sentido riguroso, solo lo posee la divinidad, que es realidad e idealidad, sujeto y objeto, en sí, a través de sí, desde sí misma —y esto en unidad absoluta. Fuera de ella no hay ningún ser, sino solo su fenómeno [Erscheinung]. Este primer fenómeno de Dios es la primera exteriorización, revelación, representación primaria, proto-saber. Solo ella es objeto de un saber trascendental, que no puede penetrar hasta Dios mismo, es decir, hasta su propio fundamento originario, porque en tanto saber se interpone en el camino, porque debería dejar de ser saber para poder saber qué subyace al saber en tanto lo indisoluble *de un* ser. El ser de Dios solamente puede ser pensado, mientras que el Que [das Daß] de su fenómeno es interpretado fácticamente. En este fenómeno aparece el ser divino tal como es en sí mismo, ya que faltan razones para una diferencia interna o externa. Así, el ser del fenómeno es, en verdad, un ser fuera del ser; sin embargo, su ser es solo la repetición formal del ser origi-

²² *Ibid.*, p. 147.

²³ *Ibid.*, p. 149.

nario, un otro solo según la forma. Este fenómeno puede, por otra parte, aparecer-se [*sich erscheinen*], lo que produce el fenómeno-de-sí [*Sich Erschei-nung*] del aparecer de Dios: proto-autoconciencia.

Mientras que el ser originario y su fenómeno son inseparables el uno del otro,²⁴ el fenómeno-de-sí del fenómeno contiene un momento de absoluta libertad trascendental. En el fenómeno aparece el ser divino originario, mas en el fenómeno-de-sí aparece el fenómeno, lo que da el momento de la libertad autónoma, efectivamente fundada en el ser originario, aunque no realizada.²⁵ Fichte denomina a esto capacidad [*Ver-mögen*], que puede ser efectuada o no. Si la capacidad no es efectuada, no hay ningún ser además de Dios, solo su fenómeno inmediato. Si, en cambio, la capacidad es efectuada, surge “una nueva esfera del ser, absoluta y simplemente deducida a partir de nada. Un mundo completamente nuevo, fuera de Dios; aunque, de acuerdo con la posibilidad, fundamentado en él”.²⁶

La condición más alta de la conciencia es la libertad. Los conceptos

fundamentales, es decir, las categorías, no son tomadas de la experiencia, sino que yacen en el saber mismo. La teoría de Locke sería, por tanto, una “perspectiva vulgar, desvariada y, propiamente, solo autorizada en sueños o en la ebriedad”,²⁷ a la que, con razón, estaría confrontada la filosofía de Leibniz y Kant, quienes afirmaron que las categorías yacerían en el sapiente. Fichte incluye explícitamente su doctrina de la ciencia entre estas posturas, las cuales afirman la aprioricidad del saber y de sus conceptos fundamentales. Sin embargo, se le plantea una pregunta central que excede a esta postura: “Pues bien, ¿cómo se quiere, entonces, corroborar esta afirmación? ¿Solo mediante la prueba por inducción que no puede explicar en absoluto el saber real sin esta suposición? Luego, aquella aprioridad de los conceptos fundamentales es simplemente un hecho de la conciencia, acerca de cuyo fundamento oculto no obtenemos información”.²⁸ Fichte supera en un aspecto importante —según su propio parecer— las teorías de Leibniz y Kant: su doctrina de la ciencia no solo debe afirmar fácticamente, sino derivar genéticamente. Por tanto, no es ninguna génesis real metafísica, sino la reconstrucción metodológica de la condición de

²⁴“La forma de lo absoluto llega hasta el aparecer, no hasta el aparecer-se. En el primero el absoluto es lo Apareciente [*Erscheinend*]; en el último no es más esto, sino que el aparecer es lo apareciente [*erscheidend*]. El fenómeno recibe un *ser autónomo*”. *Ibid.*, p. 178.

²⁵ *Ibid.*, p. 179.

²⁶ *Ibid.*, p. 187.

²⁷ *Ibid.*, p. 196.

²⁸ *Ibid.*, p. 197.

constitución del saber real. Su doctrina de la ciencia no debe tener un grado de evidencia más alto, sino simplemente ser evidente.

Además, la doctrina de la ciencia —así Fichte— sigue siendo ni más ni menos que lo que ya era en 1794/95: una investigación acerca de la apercepción trascendental,²⁹ es decir, una doctrina del saber. Fichte es de la opinión de mantener la doctrina de Kant, cuya filosofía, no obstante, se había fundamentado por completo en la autoobservación fáctica y no había sido especulativa, “porque él no se elevó hasta el pensar del absoluto”. A Kant le había quedado oculto, por tanto, “en qué consistiría la unidad sintética de la apercepción”.³⁰ Así, la doctrina de la ciencia sigue siendo filosofía de la conciencia. Desarrolla una teoría de la conciencia desde la conciencia y para la conciencia, que no se agota en la enumeración fáctica de instancias descubiertas de la conciencia, sino derivadas en su relación necesaria. El saber mismo es, simultáneamente con ella, una presuposición ineludible: “El *ver* [esto es, el

saber] *es*, es la presuposición brotante en sí; y, en este ser, él se refracta en sí mismo, es decir, en el *ver real inmediato* él se refracta en sí mismo: por consiguiente, se ve *a sí mismo real* y efectivamente. El ver Uno y puro es una visión inmediata de sí mismo del ver: simplemente porta a través de sí la forma del Yo”.³¹ La filosofía trascendental de Fichte sigue siendo una teoría de la inmanencia del saber y, junto con ello, una filosofía crítica y antidogmática. Explícitamente recurre, al mismo tiempo, a las condiciones de posibilidad del saber y de los objetos del saber.³²

La doctrina de la ciencia de Fichte se destaca como filosofía trascendental por:

—La aprioricidad de los conceptos fundamentales.

—El primado de la apercepción trascendental y la unidad trascendental.

—La inmanencia del saber.

—La libertad trascendental.

—Y recurre a las condiciones de posibilidad del saber y, por tanto, no a una sustancialidad óntica, sea esta dada de manera externa o interna.

Así, el aparecer de Dios no es una posición metafísica, sino una condición trascendental en el saber y para el saber. Esto significa que para el saber hay un fundamento impenetrable, por razones de principio, que

²⁹ *Ibid.*, p. 208.

³⁰ *Loc. cit.* Acerca del desarrollo de Fichte en relación con la filosofía de Kant, véase C. Asmuth, “Von der Kritik zur Metaphysik. Die transzendental-philosophische Wendepunkt Kants und dessen Wende bei Fichte”, en Klaus Kahnert y Burkhard Mojsisch (comps.), *Umbrüche. Historische Wendepunkte der Philosophie von der Antike bis zur Neuzeit. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 70. Geburtstag*, 2001, Ámsterdam-Filadelfia, B. R. Grüner, pp. 167-187.

³¹ Fichte, *Wissenschaftslehre von 1811*, p. 260.

³² *Ibid.*, p. 226.

subyace a toda oposición entre el sapiente y lo sabido. La primera instancia accesible para el saber trascendental —igualmente condicionado solo a través de este fundamento— es la libertad, que solo puede ser pensada como libertad radical si tiene este fundamento en sí misma. Ahora bien, el fenómeno *debe* aparecer como fenómeno. *Debe* existir un mundo para la libertad. Pero la libertad sola no le da ninguna delimitación al fenómeno. A las condiciones de posibilidad del mundo pertenece, por tanto, junto con la libertad, también la ley —que genéticamente se deduce y se causa a partir del fenómeno— de que el mundo nos aparece dado, esto es, el carácter de mundo externo de nuestro saber representacional. Un producto real, finito y delimitado se deduce solo del *coefecto* [*Zusammenwirkung*] de ambos, libertad y ley.³³ Así, el *aspecto* no es otra cosa más que la capacidad absoluta de la libertad, aquel deber-ser inteligible que simplemente es incondicionado. La ley está en correlación con esta libertad, que se muestra en la delimitación del fenómeno real, en la réplica real [*wirkliches Nachbild*].³⁴ Pero el *aspecto* es un acto productivo del ver en sí infinito, “que se refracta en la delimitación de sí mismo”.³⁵

³³ *Ibid.*, p. 270.

³⁴ *Ibid.*, p. 272.

³⁵ *Ibid.*, p. 270.

Así, Fichte ofrece en la *Doctrina de la ciencia de 1811*, una fundamentación trascendental del aspecto. Es la estructura orientada hacia la realidad del deber-ser, aquel coefectuar de la libertad y la ley hacia la determinación de la realidad, misma que, por otra parte, no es otra cosa más que el refractar-se-a-sí-mismo-en-sí-mismo del saber infinito en tanto fenómeno del ser divino. Con ello, no obstante, Fichte todavía no ha fundamentado trascendentalmente el saber ulterior. También este saber ha de poder ser expuesto, en tanto saber, en su necesidad. “El aspecto debe aparecer y ser expresamente visualizado, precisamente *en tanto* aspecto, en tanto saber determinado a través de sí mismo y de ningún modo a través de un saber ajeno y situado fuera de él. Pero esto solo se puede en *oposición* a otro saber que expresamente aparece ahí como *determinado* mediante un ser *ajeno* situado *fuera de él*”.³⁶ La función del saber ulterior consiste en su negatividad. Todo saber de objetos sensibles aparece al sapiente como dado desde fuera: ese es el carácter de mundo externo de lo dado. Este carácter surge solo con el propósito de que el saber práctico se refracte en él. El mundo externo es, por tanto, meramente el *material de la obligación*; no es nada consistente por sí mismo. Este

³⁶ Fichte, *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, p. 317.

procedimiento de Fichte se encuentra ya en el *Fundamento de la doctrina de la ciencia completa*. Y Hegel lo caricaturizó una vez al compararlo con un monedero vacío que, a pesar de estar vacío, consistiría, no obstante, en la relación con el dinero. El dinero también podría ser deducido, entonces, a partir del monedero vacío, porque, en su ausencia, ya estaría depositado.³⁷ El monedero vacío es, para permanecer con esta imagen, la esfera del aspecto, que solo encuentra la realización en su negación, en el mundo sensible. Fichte escribe: “El aspecto es imagen de Dios, dije yo; y el saber sensible de un mundo dado existe meramente para que, con ello, el primero, en cuanto tal, sea capaz de aparecer”.³⁸ El aspecto en tanto imagen de Dios es, para Fichte, un aspecto infinito, que no se puede expresar íntegramente en ningún mundo sensible.

Por eso, jamás se pone en el tiempo un retrato inmediato de Dios, sino siempre solamente una imagen de su futura imagen, la cual, a su vez, solo es una imagen de la cada vez futura imagen, y así sucesivamente de manera infinita; mas el arquetipo original jamás se vuelve real, sino que yace por encima de todo tiempo, eterna-

mente, en tanto fundamento invisible y ley e imagen ejemplar [*Musterbild*] del infinito perfeccionarse [*Fortbilden*] en el tiempo.³⁹

Puesto que cada realidad es inadecuada al aspecto, este se despliega en una infinidad de estados, lo cual provoca la sucesión del tiempo y, junto con ella, todos los fenómenos en el tiempo. El tiempo no es otra cosa que, en toda infinitud, la imagen evanescente [*zerstreut*] de la eternidad, pero teleológicamente extendida por lo dispuesto en la ley de llevar la imagen de Dios al fenómeno en la realidad.

El aparecer de Dios en el saber real es, por tanto, una corriente fluvente hacia la infinitud, que nunca se coagula en una imagen fija. Es un continuo formar [*bilden*] imágenes [*Bilder*] siempre nuevas. “Las imágenes individuales, en esta corriente eterna, y los *aspectos* fijos, en los momentos del tiempo, reciben, pues, su espíritu a partir de Dios, pero su conformación corporal y figurada [*bildlich*] la toman prestada a partir del mundo sensible; de ningún modo como si esa figura fuese *dada* en este último, [...] sino que ella se adhiere inmediatamente a lo dado, y esto, tal como ella lo encuentra, continúa formándose en la simple imagen”.⁴⁰ De ahí se deduce, para Fichte, la insepa-

³⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Glauben und Wissen, Gesammelte Werke* 4, 1968 y ss., Hamburgo, Meiner, p. 392.

³⁸ Fichte, *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, p. 317.

³⁹ *Ibid.*, p. 318.

⁴⁰ *Loc. cit.*

rabilidad del mundo inteligible respecto del mundo sensible. Solo en la unificación de ambos modos del saber, del modélico y del ulterior, se muestra el saber en su verdad y en su totalidad.

La teoría del aspecto como doctrina platónica de las ideas mejorada

Con su teoría del aspecto, Fichte presenta una posterior doctrina de las ideas. Es una transformación de la doctrina de las ideas de Platón, naturalmente según una interpretación especial por parte de Fichte. Pues bien se pudieron aducir diversos elementos de la tardía doctrina de la ciencia que podrían corresponder a los escritos platónicos. Como ejemplo, mencionemos la relación contraria entre infinitud y limitación, que podría producir el par de conceptos platónicos ἀπειρον y πέρας, tal como Platón los empleó en *Filebo*. La deducción trascendental del tiempo en Fichte podría igualmente ser retrotraída a las reflexiones cosmológicas del *Timeo*. Por lo demás, hay ya una serie de investigaciones que se consagran a la comparación Platón-Fichte, por ejemplo, en torno al concepto del uno en el *Parménides* platónico y en la segunda conferencia de la *Doctrina de la ciencia de 1804* de Fichte,⁴¹ o en

torno a la comparación estructural de algunos diálogos con las obras de Fichte.⁴² Finalmente, también hay investigaciones de carácter general que constatan una relación sistemática entre Platón y Fichte.⁴³ Es común a todos estos esfuerzos el no poder validar que Fichte hubiese prestado atención seriamente a los escritos platónicos.

Con la teoría del *aspecto* de Fichte la situación es otra: esta responde a la interpretación explícita de la doctrina platónica de las ideas. Así ve Fichte la doctrina de las ideas:

Las cosas serían reflejos [*Abspiegelungen*] de las ideas, de los aspectos; las ideas serían los modelos del mundo real. En esta oposición es, pues, completamente claro que él [Platón] ha diferenciado el saber objetivo y el puro [...] Mas no es claro si le resulta verdaderamente evidente la diferenciación de ambas formas objetivas del mundo, del

von Platons 'Parmenides' zu Fichtes 'Wissenschaftslehre (1804?)', en *Prima philosophia*, 4 (1991), pp. 11-31.

⁴² Barbara Zehnpfennig, *Reflexion und Metareflexion bei Platon und Fichte. Ein Strukturvergleich des Platonischen 'Charmides' und Fichtes 'Bestimmung des Menschen'*, 1987, Friburgo-Munich, Alber.

⁴³ Tom Rockmore, "Le concept fichtéen de la science et la tradition platonicienne", en *Le savoir philosophique*, 1977, Niza, pp. 31-40; W. Janke, "Repetición de la dialéctica. La traducción de la dialéctica platónica a la doctrina de la ciencia de Fichte", *Anuario filosófico*, 11/1 (1978), pp. 75-88.

⁴¹ Monika Budde-Burmann, "Das lebensensorientierende *Eine* bei Platon und Fichte. Zum Verhältnis

mundo como producto de la libertad, el mundo práctico por crear, y del mundo simplemente dado empíricamente, sin alguna relación con la libertad. Bajo la primera consideración ello es completamente verdadero y, si se quiere imponer esta consideración, es así, a solas, verdadero. Bajo la segunda relación, no obstante, ello solo se puede decir en un sentido bastante secundario y hartamente mediado. Como máximo se puede decir que el todo, aunque no lo particular, sería según un aspecto.⁴⁴

La teoría del *aspecto* de Fichte parece querer poner remedio a esta deficiencia, pero afirma, por lo demás, que la doctrina de Platón sería compatible con la doctrina de la ciencia: 1) Las ideas son, para él, puramente prácticas. Señalan un deber-ser incondicionado. Precisamente, son contráfácticas, pero productivas. 2) El mundo real sucede al mundo inteligible; es lo ulterior con respecto a las ideas y, así, algo secundario, no originario. 3) Por consiguiente, la idea práctica determina, al mismo tiempo, lo particular y lo individual, y no solo el todo en tanto universal, como lo hace la filosofía teórica. Fichte sigue, en esto, la *Crítica de la razón pura* de Kant, que autoriza la idea platónica solamente en el ámbito de lo práctico, pero en el ámbito de la teoría la

considera una hipostasiación inadmisibles.⁴⁵ 4) Las ideas son, ellas mismas, imagen de Dios. Así, Fichte colma especulativamente la doctrina platónica de las ideas mediante una imago-teoría de acuñación cristiano-agustiniana. 5) Las ideas son realmente extramundanas, es decir, supramundanas en el sentido de la aprioricidad, mas están simultáneamente en el mundo, el cual, de esa manera, se vuelve la esfera de efectividad de las ideas. Mundo de las ideas y mundo real son un mundo, un mundo del saber. Fichte no atribuye un dualismo de mundos a la doctrina platónica de las ideas, al igual que él mismo no pretende un dualismo tal. 6) Las ideas pertenecen al saber puro, únicamente son accesibles, por tanto, a una reflexión filosófico-trascendental.

Conclusión

Para el pensador-mismo Fichte, la historia del pensar no poseyó ningún valor autónomo. Él, en efecto, dedujo abstractamente la estructura apriorica de la historia, que debía desenvolverse en cinco épocas.⁴⁶ No quiso integrar en su sistema —en contraste con el

⁴⁵ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Gesammelte Schriften*, 1990 y ss., Berlín, De Gruyter, B 370.

⁴⁶ Cfr. Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* [1806], 1978, Hamburgo, Meiner.

⁴⁴ Fichte, *Das System der Sittenlehre* [1812], pp. 42-43.

programa de Hegel— los acontecimientos históricos concretos o los sistemas del pensamiento. Por tanto, la historia de la filosofía aparece, en Fichte, curiosamente reducida. Se parece a una calle de un único sentido que comienza con Platón y termina con la doctrina de la ciencia de Fichte, con lo cual sorprendentemente se sostiene también que Fichte conoce aquí solo dos estaciones importantes: Jesucristo y Kant. El propio Fichte, seguramente, no habría hallado esto curioso, sino que se habría obstinado en el derecho del pensador mismo, que consistiría precisamente en la independencia respecto de la historicidad del pensar. Si nosotros quisiésemos proceder exactamente así, naturalmente deberíamos olvidar a Fichte. Por ejemplo, esforzarnos por trabajar en su obra póstuma sería, para nosotros, pensadores-mismos, algo inútil y no tendría ningún provecho.

Entretanto, la conciencia histórica y el historicismo han cambiado radicalmente nuestra relación con la historicidad del pensar. Con métodos restaurativos nos aproximamos al pensar pasado, el cual ponemos de relieve en tanto pasado, cuando lo colocamos en el horizonte de su his-

toricidad; también, entonces, cuando nos empeñamos en fundir nuestro horizonte con el horizonte histórico. En cambio, la filosofía trascendental omnipresentante [*alles vergewärtigend*] de Fichte actúa como un acto violento en contra de la huella de lo pasado. Así, Fichte puede considerar la doctrina platónica de las ideas solo a la luz de su verdad, es decir, a la luz de la verdad de la doctrina de la ciencia. Platón se le vuelve presente. Platón se vuelve defensor de la doctrina de la ciencia, se vuelve interlocutor por sobre los milenios.

Aquí surge la pregunta: qué perdemos si simplemente restauramos el pensar pasado, sin pensarlo por nosotros mismos y sin plantearlo en el pensar presente ante la pregunta por nuestra verdad; y el problema a la inversa: cómo podemos, ante el asimiento identificante de las máximas unilaterales o constrictivas de la interpretación, proteger lo distinto, lo ajeno y lo incomprendido de lo histórico. Ambos problemas podrían obligar a respuestas más detalladas respecto de la magra hermenéutica que Fichte tomó por base de su sencilla adaptación de Platón.