

Caleidoscópico Fichte

VIRGINIA LÓPEZ DOMÍNGUEZ



RAGIF EDICIONES

López Domínguez, Virginia

Caleidoscópico Fichte / Virginia López Domínguez. - 1a ed -
Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2024.
188 p. ; 21 x 14 cm.

ISBN 978-631-90455-1-2

1. Filosofía Moderna. 2. Filosofía Contemporánea. 3. Ontología.
I. Título.

CDD 199.82

Diseño y puesta en página, J Fiorotto

Caleidoscópico Fichte

© Virginia López Domínguez. 2024

© de la edición, RAGIF EDICIONES. 2024

1ª edición

ISBN 978-631-90455-1-2

Impreso en Argentina



RAGIF EDICIONES

ragifedicion.com.ar

Reservados todos los derechos. No se permite la reproducción total o parcial de esta obra, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio (electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros) sin autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. La infracción de dichos derechos puede constituir un delito contra la propiedad intelectual.

Contenido

9	Prólogo
13	El cuerpo como símbolo: la teoría fichteana de la corporalidad en el sistema de Jena
33	La evolución de la intuición intelectual en Fichte
47	Sobre Dios como orden moral del universo: Fichte y el golpe de gracia a la teología dogmática
61	Algunos aspectos de la filosofía de la religión del Fichte maduro
73	Muerte y nihilismo en el pensamiento de J. G. Fichte
91	Fichte, una educación para la libertad
111	El sentido del arte en Fichte y Schelling
123	El papel de la mujer para Fichte y sus “discípulos” - Sophie Mereau, Novalis, Friedrich Schlegel y Dorothea Mendelssohn -
141	Fichte y el materialismo antropológico de Ludwig Feuerbach
157	Fichte y Husserl: las afinidades de la fenomenología con la Doctrina de la ciencia
177	Bibliografía

Prólogo

Desde hace ya algún tiempo, el pensamiento de J. G. Fichte adquiere cada vez más relevancia para la comunidad académica de habla hispana, y la autora de los artículos reunidos en este libro tiene mucho que ver con esto. Virginia López Domínguez es una pionera de los estudios fichteanos en nuestra lengua. Sus libros y traducciones han vuelto accesibles para nosotros las ideas de Fichte y de los principales representantes del idealismo y el romanticismo alemán. Además de ser sumamente clara explicando conceptos difíciles, ha sabido elegir ejes originales para desarrollar interpretaciones novedosas y ha encontrado maneras de mostrar el valor del pensamiento fichteano en conexión con otros filósofos tanto de su misma época como posteriores. Los artículos reunidos en este libro, que representan una pequeña parte de su prolífica producción filosófica, dan cuenta de ello.

Pero la autora no sólo ha contribuido a iluminar el pensamiento fichteano, sino que ha avivado en nosotros el deseo por comprender y adoptar su visión idealista del mundo. Precisamente éste es –al menos en mi opinión– su máximo aporte a los estudios sobre Fichte en español: el entusiasmo que transmiten sus textos y, especialmente, sus intervenciones orales en conferencias y clases. Leer y, sobre todo, *escuchar* a Virginia López Domínguez hablando sobre Fichte despierta el deseo de estudiar y de aprender, y nos exhorta a ejercer nuestro pensamiento autónomo, a transformar el mundo mediante nuestras acciones y a atrevernos a traer a Fichte a nuestro presente para ponerlo a dialogar con nosotros.

En este sentido, Virginia López Domínguez ha sido –y continúa siéndolo– una figura central de los estudios fichteanos en lengua española. Pero además, por ser de las pocas mujeres de su generación que lograron ganarse un lugar destacado en un mundo dominado por cate-

dráticos varones europeos, y por haber nacido en Argentina, su figura es doblemente valiosa para quienes nos dedicamos a la filosofía clásica alemana desde América del Sur. Sin duda, la sola existencia de Virginia López Domínguez nos ha abierto el camino y generosamente nos invita a transitarlo junto con ella.

Los artículos reunidos en este libro han sido escritos durante los últimos treinta años y publicados en revistas académicas de gran prestigio. Cada uno de ellos aborda una problemática específica de la filosofía de Fichte, abarcando cuestiones que van desde su teoría de la corporalidad y su concepción de la intuición intelectual, hasta su filosofía de la religión y su resignificación del concepto de nihilismo, su posición respecto del arte y sus ideas acerca de la mujer. En algunos casos, las ideas de Fichte son presentadas en conexión con sus discípulos e interlocutores, que se nutrieron del pensamiento fichteano y que, a su vez, enriquecieron sus propias reflexiones, como Schelling, Novalis y Friedrich Schlegel, Sophie Mereau y Dorothea Mendelssohn. Además, se incluyen dos artículos que se ocupan de poner al descubierto importantes afinidades entre la posición fichteana y el pensamiento de dos destacados exponentes de la filosofía posterior: Ludwig Feuerbach y Edmund Husserl.

Así, si bien cada artículo ha sido escrito como una pieza independiente de las otras y puede ser leído como una unidad cerrada en sí misma, tomados en conjunto permiten adquirir una visión global de la filosofía fichteana, de su contexto de discusión y de su legado. En efecto, como la Doctrina de la ciencia –el nombre que Fichte eligió para su filosofía– es un sistema orgánico, donde cada elemento remite a la totalidad en que se inscribe, para poder comprender los temas particulares se hace necesario volver una y otra vez a la explicación general, desde la cual se reacomodan los componentes en función de la perspectiva asumida. Esto implica que ciertas cuestiones han de repetirse necesariamente al abordar los diferentes núcleos conceptuales y problemáticos de la propuesta fichteana. Pero es claro que no se trata nunca de una mera repetición de lo mismo. Precisamente a esto remite el título de esta obra –*Caleidoscópico Fichte*–, con el que se simboliza la propuesta de configurar el mundo como un conjunto diverso y cambiante, manteniendo siempre las mismas piezas pero alterando su posición y, con ello, también el punto de vista desde el que se opera la reflexión.

Dije al comienzo que Virginia López Domínguez es un factor decisivo para entender el interés que la filosofía fichteana genera actualmente en nuestras latitudes y sin duda este libro contribuirá a reforzarlo. Hay mucho por descubrir todavía sobre su doctrina, pero tal como queda claro a partir de los textos aquí reunidos, principalmente hay mucho para pensar y hacer *con* Fichte.

MARÍA JIMENA SOLÉ

Buenos Aires, febrero de 2024

Modo de citar los escritos de Fichte

Las obras de Fichte se citan utilizando las siguientes siglas, que refieren a las diferentes ediciones de su obra:

- GA *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. por R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky, et. al., Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962-2012.
Se indica número de serie, tomo y página.
- SW *Fichtes Sämtliche Werke*, ed. por I. Fichte, Berlin, Veit und Comp., 1845 ss.
Se indica tomo y página.
- Sch. *Fichtes Briefwechsel*, ed. por Hans Schulz, Leipzig, Haessel, 1925. 2ª edición aumentada: Leipzig, Haessel, 1930. Reimpresión: Hildesheim, G. Olms, 1967.
Se indica número de carta y página.

Las traducciones al español de los textos citados son de la autora del libro, salvo que se indique explícitamente otra traducción.

En la sección de Bibliografía, al final del libro, se incluye una lista de traducciones al español disponibles de las obras de Fichte.

Otras siglas utilizadas

- AA Kant, I., *Gesammelte Werke*, Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin, 1900 ss.
Se indica el tomo y la página.
- KrV Kant, I., *Crítica de la razón pura*.
Se indica la edición (A o B) y la página.
- SSW Schelling, F.W.J., *Schellings Werke*, ed. M. Schröter, München, C. H. Beck, 1927-1954.
Se indica el tomo y la página.
- GW Feuerbach, L., *Gesammelte Werke*, Berlin, Akademie Verlag, 1970.
Se indica el tomo y la página.
- HUA Husserl, Edmund, *Husserliana: Edmund Husserl - Gesammelte Werke*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1956-2014.
Se indica el tomo y la página.

El cuerpo como símbolo: la teoría fichteana de la corporalidad en el sistema de Jena¹

La *Doctrina de la ciencia nova methodo* (1798-1799) es la primera exposición completa del sistema de filosofía de Fichte en la que aparece una deducción del cuerpo (*Leib*).² Sin embargo, la preocupación por este tema y el convencimiento de que tiene un importante papel que cumplir en la constitución de la realidad no es nuevo en Fichte. Ya en 1794, en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*³ (por tanto, antes de la aparición de la primera formulación del sistema, es decir, de la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia* de 1794-1795), Fichte había declarado que el primer objeto del pensar filosófico es el hombre, con lo cual no sólo retomaba la última de las cuatro preguntas kantianas sino, además, la intención de convertir la filosofía en antropología.⁴ A partir de aquí resultaba claro que lo que Fichte pretendía construir era una filosofía del sujeto finito y, sólo desde él, podría tener sentido hacer referencia al Yo absoluto como fundamento de la realidad, una realidad que desde el principio se había presentado como claramente antropológica. Siguiendo esta orientación inicial, Fichte sostenía en las *Lecciones sobre el*

1 Este texto fue originalmente publicado en López-Domínguez, V., *Fichte 200 años después*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 125-141. En alemán, en *Fichte Studien* 16, 1999, pp. 273-293.

2 La *Doctrina de la ciencia nova methodo* no fue publicada por el propio Fichte. El texto ha sido reconstruido a partir de los manuscritos conservados de algunos de sus estudiantes. En este artículo referiremos al Manuscrito de Krause (siguiendo la edición de Meiner: *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegenachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/1799*, ed. E. Fuchs, Hamburgo, Meiner, 1982) y al Manuscrito de Halle (incluido en la edición crítica de las obras completas del autor: GA IV/2, 13-280). Para referir a esta obra, se indica la página y se aclara entre paréntesis el manuscrito (M. Krause o M. Halle).

3 GA I/3, 27 ss.

4 Cfr. Kant, *Lógica*, AA IX, 25.

destino del sabio que lo propiamente espiritual en el hombre no puede ser el Yo puro, aislado de toda referencia a algo externo, pues, sin esa relación con aquello que no es él mismo, el Yo resultaba una entelequia, algo absurdo e incluso contradictorio, ya que es incapaz de realizar aquello que él mismo exige: tomar conciencia de sí mismo y dar eficacia a su acción, que, disparada a lo infinito terminaría por disolverse en el vacío de lo inexistente. El punto de partida del pensar filosófico no podía ser otro que la relación recíproca entre el Yo y el mundo, como lo muestra la *Primera introducción a la Doctrina de la ciencia* (1797),⁵ ya que sólo desde esa relación era lícito separar sus términos e indicar el fundamento de la experiencia a través de una intuición intelectual. De esta manera, Fichte creía ser fiel al sentido último de la filosofía kantiana, de una filosofía crítica que él entendía, sobre todo, como filosofía del ser finito. Esta misma intención está presente también en la *Doctrina de la ciencia nova methodo*, donde el punto de partida es el mismo que en la *Primera introducción*, por eso allí afirmaba:

El Yo sólo es algo en cuanto está en relación recíproca con el mundo, en esa relación aparecen ambos. Después, una vez encontrados, se los puede separar, pero cada uno, considerado separadamente, conserva su carácter originario; cada uno sólo es representado en relación con el otro. En esto la Doctrina de la ciencia sirve para explicar y fundar más profundamente la filosofía kantiana. [...] el Yo sólo es intuible en la relación recíproca con el No-yo.⁶

Dentro de este contexto, el cuerpo, en cuanto presencia de la naturaleza, de lo otro, del No-yo, en el sujeto, debía aparecer como el lugar necesario en el que el Yo se hace intuible a sí mismo. Pero esta perspectiva no se profundiza en un primer momento. En la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia* no se hace mención alguna del cuerpo y la presentación que allí se realiza del Yo absoluto como principio primero puede provocar confusiones, como de hecho produjo tanto en su época como en la actualidad.⁷ De este texto podría llegar a desprenderse la idea de un Yo aislado, hipostasiado por encima de la subjetividad empírica, cuando

5 GA I/4, 186.

6 *Doctrina de la ciencia nova methodo*, 6 (M. Krause). Véase el §5 de este texto. Véase también *Doctrina de la ciencia nova methodo*, 18 ss. (M. Halle).

7 Sobre las malinterpretaciones producidas ya en su época véase, p.e., Léon, X., *Fichte et son temps* I, París, Armand Colin, 1922, pp. 395-432. Sobre la polémica en torno a la intuición intelectual ya en el siglo XX, véanse, p. e., los artículos de X. Tilliette y A. Philonenko en *Der transzendente Gedanke*, Hamburg, Meiner, 1981.

en verdad sólo es su núcleo más íntimo. En las *Lecciones sobre el destino del sabio*, en cambio, sí se hace una clara referencia al cuerpo, pero su estudio se posterga hasta la aplicación de los principios de la Doctrina de la ciencia al ámbito del derecho, como en efecto ocurrió, ya que este tema es abordado por primera vez en el *Fundamento del derecho natural*. Igual que sucede en esta obra, también en las *Lecciones* Fichte liga el problema del cuerpo al reconocimiento de los individuos entre sí, pues sin la mediación de aquél la conciencia de la individualidad y el reconocimiento recíproco serían imposibles. Así, la tarea principal de todo intento de fundamentar el derecho natural consiste para él en la dilucidación de dos cuestiones que, ya en 1794, son enunciadas de la siguiente manera:

¿con qué derecho el hombre llama a una parte del mundo material su cuerpo?, es decir, ¿cómo llega a creer que su cuerpo forma parte de su Yo, siendo como es algo opuesto a él? y ¿cómo es que el hombre llega a considerar y a reconocer a los seres racionales como sus semejantes, puesto que tales seres no se dan inmediatamente en su conciencia?⁸

Podría pensarse entonces que el cuerpo sólo tiene interés para el derecho natural, cuyo objetivo es establecer lo que está permitido dentro de una comunidad de individuos real, no ideal, y que, por tanto, no puede identificarse con el reino kantiano de los fines, con esa comunidad moral o teleológica a la que se hace referencia en las *Lecciones*, sino con una comunidad material, que establece relaciones espaciales entre sí.⁹ La *Doctrina de la ciencia nova methodo* viene a corregir esta posible

-
- 8 GA I/3, 34. Es interesante observar que también Jacobi liga estrechamente estas dos cuestiones. Por ejemplo, en las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. Moses Mendelssohn*, dice: “Es mediante la creencia que sabemos que tenemos un cuerpo y que fuera de nosotros existen otros cuerpos y otros seres pensantes. ¡Una verdadera y maravillosa revelación! En efecto, sentimos solamente nuestro cuerpo, constituido de tal o cual manera; y en la medida en que lo sentimos constituido de tal o cual manera, nos apercibimos no sólo de sus cambios sino de algo totalmente distinto, que no es ni mera sensación ni pensamiento: nos apercibimos de otra cosa efectivamente existente y lo hacemos con la misma certeza con la que nos percibimos a nosotros mismos. Pues, sin el tú, el yo es imposible.” (Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. Moses Mendelssohn*, trad. M. J. Solé en AAVV, *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2013, p. 205)
- 9 Fichte distingue claramente entre estos dos tipos de comunidades en la *Contribución a la rectificación del juicio del público sobre la revolución francesa* (GA I/1, 276). Sobre la interpretación de este punto, véase Guérout, M., *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte*, Paris, Les Belles Lettres, 1930, tomo II, p. 145; Gurwitsch, G., *Fichtes System der konkreten Ethik*, Tübingen, Mohr, 1924, pp. 327-330; Philonenko, A., *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1976, pp. 131 ss.; y mi artículo “Sociedad y Estado en el pensamiento político de Fichte” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* V, 1985, pp. 111-121.

interpretación al convertir el cuerpo en una condición necesaria en la explicación del ser finito en general, tanto en el campo del derecho como en el de la moral,¹⁰ así como en el campo teórico, pues incluso el proceso de la representación resulta ininteligible sin esa referencia obligada a la corporalidad. Esto no quita que todos estos campos continúen manteniendo su distinción entre sí y que en el ámbito del derecho natural la deducción del cuerpo tenga una importancia mayor que en el campo de la moral, porque allí, además de servir como instrumento de concreción de la acción en el mundo y como medio para la conciencia de la individualidad, el cuerpo se convierte en punto de encuentro y medio de reconocimiento entre los seres racionales.¹¹

Efectivamente, en la *nova methodo* el cuerpo es definido como el sistema de la sensibilidad humana,¹² es decir, como un marco en el que se inscriben las sensaciones y en referencia al cual ellas adquieren sentido. Consecuente con su visión idealista, ni siquiera en este caso Fichte convierte el cuerpo en una cosa en sí, en una entidad material ajena a la conciencia. El cuerpo es para él un entramado de sensaciones, un conjunto de relaciones que, en cuanto totalidad, se mantiene fijo a pesar de las variaciones de sus miembros, es decir, a pesar de las nuevas sensaciones que puedan aparecer. Justamente por eso, puede servir de referente en torno al cual se ordena la pluralidad, que, de otro modo, se perdería en una constante dispersión y, justamente por eso, el cuerpo se distingue de las sensaciones particulares, que son posibles gracias a su relación con él. Fichte lo compara con una “línea continua en la que se insertan las sensaciones”, se trata de la “suma posible de los cambios, según la forma, con completa abstracción de su contenido”, de modo que el cuerpo consti-

10 Cfr. *Doctrina de la ciencia nova methodo*, §§ 11, 14 y 15 entre otros.

11 Jürgen Stolzenberg propone que no es el reconocimiento recíproco el que funda la moralidad y el que puede valer como condición necesaria de la identidad del Yo, sino que “es el concepto de autoconciencia o de Yoidad el que fundamenta el principio de la autonomía moral y la cualidad moral del reconocimiento” (Stolzenberg, J., “Neuere Literatur zu Fichte”, en *Philosophische Rundschau* vol. 36, nº 1/2, 1989, p. 78). Según Villacañas, la clave de esta discusión reside en saber distinguir la cuestión moral de la cuestión de derecho natural: desde el punto de vista de la moral no habría problemática de reconocimiento, porque aquí se trata sólo con seres racionales, mientras que en el derecho, donde existe conciencia individual mediada por la existencia del cuerpo, sí hay que plantearse el problema del reconocimiento (cfr. “Estudio introductorio” en Fichte, J.G., *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la ciencia*, trad. J. L. Villacañas, M. Ramos Valera, F. Oncina Covas, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 17).

12 *Doctrina de la ciencia nova methodo*, 120 (M. Krause) y 68 (M. Halle).

tuye la alterabilidad (*Veränderlichkeit*),¹³ que posibilita los cambios concretos. No se trata, pues, de un simple todo sumativo que resulta del agregado de las distintas partes porque, desde el punto de vista ideal, la totalidad precede a sus miembros, aunque, desde el punto de vista real, sólo existe en la medida en que existan sensaciones, es decir, sólo se da a través de sus partes. De esta manera, pues, el cuerpo se presenta ya como un organismo, aunque en este pasaje no se lo reconozca expresamente como tal, porque se trata de un todo que vive y se concreta en sus miembros pero que, a su vez, hace posible la existencia de sus partes sustentándolas en una totalidad que se autodiferencia y se genera a sí misma.

El cuerpo es fundamentalmente una síntesis, no sólo porque se presente como un sistema, como un conjunto de referencias entrecruzadas, sino porque ese sistema es el de la sensibilidad y ella misma es relación entre la afectabilidad y la espontaneidad. El cuerpo es, entonces, el punto de contacto originario entre el Yo y el No-yo, donde la actividad de autoafirmación del sujeto se ve obligada a volver sobre sí y a limitarse —en términos de la *Fundamentación de toda la doctrina de la ciencia*— porque ha encontrado un obstáculo que le ha impedido su expansión, ha chocado (*Anstoss*) con algo que se le resiste, o, en términos de la *nova methodo*, porque se descubre ligada, atada (*Gebundenheit*). El cuerpo es, como nos dice Fichte, “el sistema de mi limitación y mi tendencia (*Streben*) en su unidad”.¹⁴

El Yo se hará cargo de este hecho a través de un sentimiento (*Gefühl*), se descubrirá a sí mismo acotado, determinado, siendo éste el instante preciso en que se inicia la conciencia. Las sensaciones no son más que sentimiento de limitación, sentimientos que el Yo tiene de sí mismo, de sus propias incapacidades para desarrollar su acción, con lo cual el cuerpo será el sistema que posibilita la conciencia de nuestros límites y, por ello, también la suma misma de nuestros impedimentos, de los obstáculos y resistencias para nuestra actividad espontánea e infinita. En este sentido, se podría pensar el cuerpo como de hecho lo hizo J. P. Sartre, es decir, como un punto de partida que es necesario superar constantemente, porque ir más allá de los límites significa para el Yo desplegar su acción con el fin de transformar el mundo, de determinar el No-yo y subjetivarlo. El cuerpo es lo que traspasamos constantemente en nuestro actuar hacia el mundo pero que nos recaptura una y otra vez, porque

13 *Doctrina de la ciencia nova methodo*, 68 y 118 (M. Halle) y 90 (M. Krause).

14 *Doctrina de la ciencia nova methodo*, 120 (M. Krause).

estamos atados, ligados a él (*Gebundenheit*) como una cárcel sin barrotes, sin muros, sin rejas, según la expresión sartreana.¹⁵

Vistas así las cosas, no parece que Fichte hubiera avanzado demasiado respecto de la posición platónica en este punto, salvo por el hecho de que la cuestión está planteada aquí en términos dinámicos y no en términos sustancialistas. El cuerpo representaría nuestra limitación y nuestra contingencia, aquello que individualiza al alma. En efecto, también para Fichte la toma de conciencia de nuestra individualidad está estrictamente relacionada con el cuerpo y así nos lo demuestra en el párrafo V del *Fundamento del derecho natural* cuando nos explica que el individuo se constituye al admitir como suyo un campo de actuación intransferible que es su propio cuerpo. La diferencia, sin embargo, radica en que para Fichte no hay una distinción radical entre el cuerpo y el alma, sólo una diferencia en la perspectiva o en la consideración de algo que en el fondo es uno y lo mismo:

Yo y mi cuerpo; yo y mi espíritu significan lo mismo. Yo soy mi cuerpo en cuanto que me intuyo, soy mi espíritu en cuanto que me pienso. Uno no puede ser sin el otro y esto es la unión del espíritu con el cuerpo.¹⁶

Lo interno es lo que se llama alma; lo externo es lo que se llama cuerpo. En la relación en que hemos puesto a ambos, el alma debe dirigir y poner el cuerpo en movimiento; considerados trascendentalmente son lo mismo sólo que visto desde diferentes caras:

- 1) El alma es lo originario sensibilizado por el sentimiento interno, y
- 2) el cuerpo es lo sensibilizado originariamente por ambos, tanto por el sentido interno como por el externo.¹⁷

Por este motivo, el sentimiento del cuerpo no es uno entre más sino un sentimiento originario.¹⁸ De hecho, Fichte reconoce que somos capaces de percibir las partes de nuestro cuerpo (por ejemplo, una mano), pero somos absolutamente incapaces de percibir el conjunto de nuestro organismo, no obstante lo cual sólo conseguimos determinar el movimiento de esas partes en relación a la totalidad fija, quieta, que es nuestro cuerpo.¹⁹ Ello se debe a que el sentimiento del cuerpo es el del mismo Yo en su relación con el mundo. Se trata más bien de una condición existen-

15 Sartre, J. P., *Sant Genet, comediante y mártir*, Buenos Aires, Losada, 1982, p. 82.

16 *Doctrina de la ciencia nova methodo*, 160 (M. Krause).

17 *Doctrina de la ciencia nova methodo*, 159 (M. Halle).

18 Cfr. *Doctrina de la ciencia nova methodo*, 118 (M. Halle).

19 Cfr. *Doctrina de la ciencia nova methodo*, 161 (M. Krause).

cial por la que el Yo finito se hace transparente a sí mismo. De este modo, pues, el cuerpo sentido no se presenta ante mí como un simple objeto, es un cuerpo vivido, hecho íntegramente conciencia, un cuerpo visto desde dentro porque es un cuerpo que ve, a través del cual el sujeto se encuentra por primera vez a sí mismo. Es la misma perspectiva del cuerpo que nos ofrece Sartre cuando nos habla del “cuerpo visto desde el para-sí”, un cuerpo subjetivado, totalmente psíquico.²⁰

Este sentimiento originario que está a la base de la conciencia y que ocurre en cada uno de sus momentos sólo puede darse en la medida en que el Yo se ha volcado hacia el mundo. La intuición del Yo como objeto es secundaria y se funda en una abstracción de las cosas que se intuyen y una vuelta de la conciencia sobre sí misma, es decir, en una reflexión libre:

Me intuyo como sintiente mientras me siento como intuyente de un objeto en el espacio. [...] la intuición de mí como objeto es posterior y se funda en una reflexión con libertad.²¹

Así, la deducción del espacio como forma externa de la sensibilidad, deducción que se había obviado en la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia*, se hace estrictamente necesaria en la *nova methodo*²² como paso previo para explicar la intuición interna. Con ella Fichte intenta mostrar el carácter complementario y recíproco que tienen la intuición del Yo y del mundo, recogiendo el sentido de la crítica que Kant había hecho a Descartes en la “Refutación del idealismo” por privilegiar la autoconciencia empírica por encima del mundo externo. Pero Fichte ahonda aún más esta crítica kantiana, pues su deducción apunta hacia una conciencia encarnada. De esta manera, la simple corporeidad, la idea de algo que se extiende en el espacio y ocupa un lugar (*Körper*), terminará por convertirse en la idea de un organismo humano, de un cuerpo articulado (*Leib*):

El espacio en el que debo estar se encuentra bajo mi dominio; la materia en el espacio que yo debo ser y sus partes dependen de mí: es mi cuerpo (*Leib*) en cuanto que está articulado.²³

20 Cfr. Sartre, J. P., *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1966, pp. 389 ss.

21 *Doctrina de la ciencia nova methodo*, 120 (M. Krause).

22 En el §5 del *Fundamento del derecho natural* aparece una deducción del espacio asociada al tema del cuerpo.

23 *Doctrina de la ciencia nova methodo*, 120 (M. Krause).

Así, toda la determinación espacial surge de la determinación de mí mismo en el espacio, Yo soy el lugar absoluto, el espacio que ocupo me es inmediato y todo lo restante es mediato.²⁴

De este modo, mi Yo en el espacio, es decir, mi cuerpo, me individualiza convirtiéndome en un *axis mundi*, un centro absoluto por cuya referencia se ordena toda la realidad, un punto de vista intransferible que me convierte en el lugar de todos lugares y que me ofrecería una perspectiva del mundo incompatible con la de los demás, ya que nadie puede ocupar el lugar de otra persona, si el cuerpo no fuera una síntesis de la limitación con la tendencia, que es el vehículo de lo universal o, como nos dice Fichte en la *Fundamentación*, el vehículo de todas las leyes prácticas. Efectivamente, en la *nova methodo* se afirma que el cuerpo es la suma de la determinabilidad y que esta suma, considerada sensiblemente, se muestra como individualidad, pero, pensada suprasensiblemente, aparece como ley moral.²⁵

Esto nos conduce a una nueva perspectiva del tema, pues de aquí resulta evidente que el cuerpo no es sólo el sistema de la sensibilidad sino el campo de ejercicio de la libertad. Y lo es de una manera primaria y fundamental, porque el punto de partida de la *nova methodo* es que el Yo se pone realmente a sí mismo cuando proyecta un concepto de fin, a partir del cual se trata de buscar los medios que son necesarios para que la libertad del Yo sea determinada y efectiva, de modo que todo representar de objetos sólo es indirecto, es decir, un medio para la actividad real del Yo cuyo último soporte es la intuición intelectual:

Según esto, el ser racional se pone así mismo en el espacio como ser que tiene prácticamente.²⁶

El concepto trascendental del cuerpo es: él es querer originario, considerado en la forma de la intuición externa.²⁷

Esta perspectiva es analizada en profundidad en los §§ V y VI del *Fundamento del derecho natural*. Una libertad sin concreción carecería de realidad, sería sólo una tendencia abstracta encerrada dentro de sí misma. Para poder realizarse la libertad tiene que salir de sí, expresarse y manifestarse, tiene que proyectarse en un ámbito que no sea el de la propia subjetividad. Este ámbito, que es el cuerpo, ha de pertenecer nece-

24 *Doctrina de la ciencia nova methodo*, 121 (M. Krause).

25 *Doctrina de la ciencia nova methodo*, 139 (M. Krause).

26 *Doctrina de la ciencia nova methodo*, 122 (M. Krause).

27 *Doctrina de la ciencia nova methodo*, 160 (M. Krause).

sariamente al No-yo. Justamente por eso, el sujeto tiene que apropiarse de él, asumirlo como lugar propio de actuación, sin el cual carecería de eficacia y, por supuesto, de individualidad. Sólo gracias a esta asunción del propio cuerpo surge el Yo como persona, en el doble significado que puede tener esta expresión: en sentido kantiano, como persona moral, pero sobre todo como persona jurídica, que es el sentido que interesa más a Fichte en este texto en el que justamente intenta fundamentar el derecho natural. No olvidemos que el derecho se ocupa de reglar la conducta de los hombres y, por tanto, se trata de la realización externa de la ley, mientras que en la moral la ley es interior.

Las consecuencias que dicho planteamiento tendrá en este campo, el del derecho, son verdaderamente interesantes, en especial, si se compara con el tratamiento del tema en Hegel. También para Hegel la libertad tiene que expresarse ya que, si no ocurre así, se queda en mera abstracción, no es libertad en el sentido pleno de la palabra. También para él la manifestación de la libertad se da como apropiación, pero no se trata, como para Fichte, de una apropiación del cuerpo, sino de objetos externos que se transforman en propiedades. Así, el pensamiento hegeliano tiende a la justificación y legitimación del derecho del propietario, mientras que el pensamiento fichteano sólo admite el cuerpo como propiedad inviolable y el derecho de apropiarse de otros objetos del mundo se hace dependiente de lo único que poseemos de verdad, porque no somos nada más que eso, de nuestra capacidad para transformar el mundo, de nuestro trabajo.²⁸

Siendo el cuerpo nuestra propiedad por antonomasia, el sitio privilegiado donde nos está permitido decidir libremente, el trabajo de la cultura comienza en él, con su transformación, con su subjetivación. Por ejemplo, en las *Lecciones sobre el destino del sabio* de 1794, Fichte afirmaba:

La cultura sólo difiere en grado, pero es susceptible de una infinidad de gradaciones. Es el último y más perfecto medio de realizar el fin humano, la perfecta armonía consigo mismo, si consideramos al hombre como ser racional; y es también el último fin cuando lo consideramos meramente como criatura sensible. La sensibilidad debe ser cultivada; éste será el más alto y último empleo que podemos dar a la misma.²⁹

28 *Contribución* (GA I/1, 266 ss.) y *El Estado comercial cerrado* (GA I/7, 53-55). Cfr. §18 del *Fundamento del derecho natural*.

29 GA I/3, 31.

Esto es posible porque, aunque el cuerpo ofrezca la resistencia característica del No-yo, una resistencia que nos resulta inexplicable, tanto como nuestra finitud y limitación, y ante la cual sólo cabe la posibilidad de aceptarla como un hecho, también el cuerpo se define por su ductilidad, porque no está total y completamente determinado como sí lo está el cuerpo de los animales. Sin ese margen de indeterminación no podría ser jamás una esfera para el ejercicio de la causalidad, no podría ser el perímetro de nuestras acciones libres.

Resulta sorprendente cómo en este punto Fichte retoma las reflexiones que Herder había hecho en sus *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*. Las retoma sí, pero para dar vuelta sus argumentos y ponerse a favor de Kant en la polémica que ambos mantuvieron. Por ejemplo, en el *Fundamento del derecho natural* afirma:

Todo animal es lo que es, sólo el hombre es de modo originario absolutamente nada. Ha de convertirse en lo que debe ser y, puesto que debe ser un ser para sí, ha de convertirse por sí mismo.³⁰

En efecto, el animal llega al mundo completo, es decir, con un organismo perfectamente preparado para ejercitar sus funciones en el medio en el que se va a desarrollar y, por tanto, no tiene grandes dificultades de adaptación a la naturaleza. Por el contrario, la naturaleza lo acoge en su seno colocándolo bajo las leyes de la necesidad y el mecanismo, para lo cual el mismo animal está determinado por su instinto. El hombre, en cambio, llega con una constitución más débil, requiere grandes cuidados para mantenerse en la vida y no está dotado de un instinto que le permita desde un comienzo ejercitar ciertas facultades con destreza (como, por ejemplo, el caminar o el hablar). Su precariedad e indefensión lo distinguen de cualquier otra especie animal, pero, como ya había hecho notar Kant,³¹ esta desventaja lo obliga a desarrollar su inteligencia creando una segunda naturaleza, la cultura, que sí lo acoge sin dificultad porque está hecha a su medida. Si el hombre es un ser crecido a contrapelo de la naturaleza, ello se debe, como nos decía Fichte en el último texto, a su indeterminación originaria, es decir, a que es nada y tiene que hacerse a sí mismo, a que es libre para determinarse según su voluntad. Si el cuerpo es campo de ejercicio de la libertad no sólo puede ser el lugar de la limita-

30 GA I/3, 379.

31 Véase Kant, I., *Idea de una historia desde el punto de vista cosmopolita*, principio 3°. Cfr. *Fundamento del derecho natural*, GA I/3, 381 ss.

ción sino también de la ductilidad, el lugar donde me formo a mí mismo y por eso consigo expresar en él mi subjetividad, con mis gestos, incluso hasta modelando mis rasgos, animándolos, vivificándolos de una determinada manera:

La cara expresiva entera no es nada tal y como venimos de las manos de la naturaleza, es una masa blanda y entremezclada en la cual se puede encontrar lo más elevado, aquello en lo que ella debe convertirse y que se encuentra sólo porque se transfiere a ella en la representación la propia formación. Precisamente por este defecto en la completitud, el hombre es capaz de semejante ductilidad.³²

Igual que para Herder, también para Fichte los dos rasgos que definen al hombre marcando su diferencia respecto de las otras especies son los ojos y la boca. Pero la razón explicativa de esta diferencia es distinta en ambos. Para Herder el hombre se levantó de la tierra y se convirtió en un ser bípedo porque la misma evolución de la naturaleza fue configurando en el vientre materno sus huesos, su cabeza y todo su cuerpo para que así ocurriera. Al erguirse, sus ojos pudieron elevarse al cielo y se convirtió en *anthropos*, es decir, un ser capaz de mirar en torno a sí a lo lejos, capaz, por tanto, de poner distancia respecto de su entorno y de pensar sobre él. En el caso de la boca, la misma naturaleza dotó al hombre de algo que no aparece en las demás especies, los labios, que carecen de utilidad alguna de cara a la alimentación y que sólo se explican si se piensa que su finalidad es el beso, es decir, la comunicación. Para Fichte, en cambio, que ciertos órganos (como la boca) hayan sido destinados a funciones superiores (como el lenguaje) no ha sido obra de la naturaleza sino de la libertad humana, pues el hombre no es un ser natural sino un ser cultural:

Uno se ha preguntado si el hombre está determinado para caminar sobre cuatro patas o para ir de pie. Yo creo que él no está determinado para ninguna de las dos cosas: se le ha cedido a él, en cuanto especie, el elegir por sí mismo el modo de su movimiento. Un cuerpo humano puede correr a cuatro patas y, de hecho, se han encontrado hombres crecidos entre animales que podían hacerlo con increíble rapidez. A mi juicio, la especie se ha elevado libremente del suelo y con ello ha conquistado la capacidad de volver sus ojos alrededor para mirar en el cielo medio universo, mientras que el ojo del animal está encadenado por su posición al suelo, del cual obtiene su alimento. Por esta elevación ha ganado de la naturaleza dos instrumentos de libertad, ambos brazos, que, concluida su función animal, cuelgan junto al cuerpo sólo para

32 GAI/3, 383.

esperar la orden de la voluntad y están formados únicamente para la utilidad de sus fines. Con esta marcha arriesgada, que es expresión siempre constante de su osadía y habilidad, observando el equilibrio, ejercita continuamente su libertad y su razón, se mantiene en incesante devenir y lo expresa. Por esta posición traslada su vida al reino de la luz y huye siempre de la tierra, que toca con la más mínima parte posible de sí mismo. Para el animal el suelo es cama y mesa, el hombre eleva todo esto por encima de la tierra.³³

La ductilidad del cuerpo humano es tal que para Fichte no sólo existen funciones que han sido libremente determinadas por la especie, como acabamos de ver. El poder de la voluntad sobre el cuerpo es tan grande que los mismos individuos son capaces de destinar algunos de sus órganos a funciones que nada tienen que ver con su destino natural, como en el caso de los ventrílocuos o de los mancos que escriben y se alimentan con los pies.³⁴ Si, como decíamos al comienzo, el cuerpo y el alma se identifican, son una misma entidad vista desde perspectivas diferentes, no es porque el hombre sea sólo una conciencia englutida o encarcelada en un cuerpo, sino porque el cuerpo también está espiritualizado o, continuando con la metáfora, porque también él es prisionero de la conciencia. No sólo se trata del lugar de una limitación que exige ser superada por el Yo que aspira a afirmarse absolutamente sino de su medio de expresión y manifestación, su hábitat natural, su símbolo. Por eso, Fichte puede decir:

A menudo se ha considerado la cuestión suponiendo que el espíritu libre existe para cuidar al animal. Pero esto no es así. El animal existe para transportar el espíritu libre al mundo sensible y unirlo él.³⁵

En este sentido, el cuerpo es reiteradamente definido como instrumento para manifestar nuestra voluntad en el mundo material, empírico.³⁶ Para poder explicar cómo el cuerpo funciona a modo de herramienta a disposición del querer, Fichte se ve obligado a admitir en él una doble articulación.

En el *Fundamento del derecho natural* el carácter articulado del cuerpo se deduce a partir de su espacialidad, del hecho de que al ocupar un espacio también posee materia y que la materia, de acuerdo con los

33 *Fundamento del derecho natural*, GA I/3, 382.

34 *Fundamento del derecho natural*, GA I/3, 382.

35 *Fundamento del derecho natural*, GA I/3, 381.

36 *Fundamento del derecho natural* §§5 y 6 y *Doctrina de la ciencia nova methodo*, 160 ss. (M. Krause) y 143 ss. (M. Halle).

principios de la física de aquel tiempo, se considera inmodificable según su cantidad o, como dice Fichte literalmente, “no puede ser modificada ni producida de nuevo”.³⁷ Pero aunque no pueda ser transformada sustancialmente, es decir, aniquilada de forma absoluta o creada a partir de la nada, la materia sí sufre cambios y éstos se explican porque, al ser divisible al infinito, está constituida por partes cuya situación puede alterarse. Si la voluntad quiere ejercer causalidad sobre el mundo material, tendrá que operar una transformación al nivel de la forma y, en el caso del cuerpo, tendrá que cambiar la posición de sus miembros. De ahí la necesidad de su articulación.

Sin embargo, en este texto Fichte parece estar todavía inmerso en un planteamiento dualista, en el sentido de que se ve imposibilitado para postular una acción directa del espíritu sobre la materia, tal vez, debido a que todavía considera que son radicalmente distintos. Por eso se encuentra obligado a plantear la existencia de un nexo entre el reino material y el espiritual que, al compartir características de uno y otro, pueda servir de mediador. El resultado de semejante intento es la postulación de una doble articulación en el cuerpo humano, es decir, de la existencia de dos órganos que, a pesar de su diferencia, constituyen una unidad indisoluble que es la totalidad del organismo humano. Por una parte, nos encontramos con el órgano superior que se halla directamente vinculado a la voluntad, es fiel reflejo de la libertad humana y, por tanto, un órgano activo responsable de todas las funciones racionales. Por otra parte, está el órgano inferior, que se encuentra ligado al mundo sensible y, en consecuencia, inmerso dentro del complejo entramado causal de la naturaleza. Pero, si los dos órganos pueden actuar conjunta y recíprocamente, es porque esta diferencia se atenúa con un rasgo común: los dos son corpóreos y, consecuentemente, tienen relación con la materia. El órgano superior actúa sobre una materia que Fichte califica de tenue o sutil y, a veces, identifica con el aire o con la luz³⁸. Su principal característica es que sirve de sustrato sensible para la transmisión de las imágenes. El órgano inferior actúa sobre una materia que, en contraste con la anterior, es definida como tosca o bruta. La modificación de esta última por parte de la inteligencia ha de estar mediada por un cambio en la materia sutil, es decir, por la formación de una imagen³⁹ y, a su vez,

37 GA I/3, 363 ss.

38 *Fundamento del derecho natural*, GA I/3, 377.

39 *Fundamento del derecho natural*, GA I/3, 372 ss.

todo intento de modificar espiritualmente al sujeto deberá utilizar la imagen como medio de acceso.

La explicación de Fichte, aunque compleja y hasta podría decirse que rebuscada, es una hábil solución para salvaguardar la libertad del Yo, la espontaneidad de su acción, incluso en el ámbito de la experiencia, y dejar así abierta la posibilidad de una relación intersubjetiva espiritual que, sin embargo, no quede al margen del mundo sensible sino que se canalice a través de él. Se trata, pues, de un intento de hacer coexistir una filosofía de la libertad junto a una filosofía del ser finito, sin que ambas se sacrifiquen la una a la otra.

Un ejemplo claro de este proceder lo tenemos en su teoría acerca de la formación de imágenes que aparece tanto en el *Fundamento del derecho natural* como en la *nova methodo*.⁴⁰ El órgano superior, en cuanto esfera exclusiva de plasmación de la voluntad de la persona, no puede ser modificado por nada que le sea ajeno. Así, la sensación no puede ser un estado meramente pasivo en el que los órganos del sentido son afectados por una materia externa y luego transmiten esta impresión a la conciencia que la recibe sin más. La sensación, según Fichte, es un sentimiento de limitación que el sujeto encuentra en la expansión de su actividad y que, como es obvio, tiene un responsable en el mundo, es decir que toda sensación comienza con un estímulo que incide en los órganos sensoriales. La afección, pues, sólo se da a nivel del órgano inferior, el único que puede participar de la causalidad material. El sujeto siente entonces que algo extraño le está ocurriendo, pero ese sentimiento es sólo sentimiento de sí, que puede ser aceptado o no, hecho consciente o desdenado como inexistente. Para que el sentimiento sea procesado en la conciencia, el órgano superior, que es esencialmente activo y espontáneo, tiene que imitar la afección producida al nivel del otro órgano y lo hace a través de una imagen. Percibir es en verdad producir y el inicio de toda producción, tanto a nivel teórico como práctico, empieza para el Yo finito poniendo en funcionamiento su imaginación. Así, percibir es imitar interiormente, crear en imagen. Por eso Fichte afirma:

De ahí, pues, que la gente maleducada, es decir, todavía no suficientemente educada, en la cual la ejecución de la humanidad no ha llegado aún a completarse, cuando quiere contemplar bien un cuerpo sublime o la superficie de un cuadro, de un grabado en cobre, de un libro que leen, a la vez lo palpan. A quien escucha le resulta imposible hablar al

40 *Fundamento del derecho natural* § 6 y *Doctrina de la ciencia nova methodo*, 169 ss. (M. Krause).

mismo tiempo, pues debe imitar por el órgano del lenguaje el tono exterior mediante su construcción. De esto procede también que alguna gente a menudo pregunte qué se ha dicho, pues, aunque han oído muy bien, no han percibido, y a veces, cuando se les vuelve a repetir, entienden realmente, porque ahora son forzados a acometer la reproducción del tono que antes no habían efectuado. Otros se preocupan incluso de repetir en voz alta el discurso escuchado y así se van familiarizando interiormente con él. En este caso, usan el cuerpo como sentido y, en concreto, como sentido superior.⁴¹

En la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia* Fichte distingue perfectamente dos funciones de la imaginación, la productora y la reproductora. Una vez hecho esto, afirma que la segunda reposa sobre la primera.⁴² Ahora, al explicar el funcionamiento del cuerpo en la percepción, se ve con claridad de qué manera depende una de otra. La imagen es el resultado de un complejo mecanismo activo que implica la asunción de la realidad, del mundo. Para ello el sujeto tiene que apropiárselo, elaborarlo definiéndolo por contraposición a la totalidad de su ser, que es originariamente acción. Al hacerlo, le da un significado.

A pesar de que el texto que estamos considerando avanza y aclara respecto de explicaciones anteriores, sin embargo, como decíamos antes, produce la impresión de que Fichte participa aún de un cierto dualismo y que en el fondo no ha abandonado todavía la concepción dogmática de un alma separada del cuerpo. En efecto, por el modo de hablar de Fichte, por el hecho de que nos dice que el órgano superior está vinculado a una materia, aunque sutil, podemos suponer que ese órgano es el cerebro y entenderlo como un gabinete o un centro de operaciones habitado por el Yo. La *Doctrina de la ciencia nova methodo* corrige esta suposición, porque el órgano superior, denominado en esta obra órgano interno, es el alma:

El órgano interno es el alma, el externo el cuerpo, yo soy ambos sólo que desde distinta perspectiva: el alma surge si me sensibilizo a través de la forma de la intuición interna, el cuerpo surge por la sensibilización de la intuición externa e interna a la vez...⁴³

En este sentido no se puede decir que el cuerpo sea para el Yo un instrumento, como si se tratara de una herramienta exterior a él, más bien

41 *Fundamento del derecho natural*, GA I/3, 372 ss. Cfr. *Doctrina de la ciencia nova methodo*, 170 (M. Krause).

42 *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia*, GA I/2, 375 ss.

43 *Doctrina de la ciencia nova methodo*, 171 (M. Krause). Cfr. 211 ss. entre otras.

el cuerpo es su modo de estar instalado en el mundo, un mundo con el que se ha encontrado al actuar y que, por tanto, es primariamente el lugar de realización de acciones, de sus fines. Es el modo de adaptación a un entorno planteado desde el principio teleológicamente. De ahí que la aparente duplicidad del hombre separado en un Yo y un cuerpo corresponda a la duplicidad de mundo inteligible y sensible, siendo el primero, el reino de los fines, más primario, la base sobre la que construimos el mundo sensible. Por eso, la moralidad no se hace en un más allá sino en un mundo incardinado en el mundo sensible mismo. Así, Fichte afirma en la *nova methodo*:

Qué es mi cuerpo sino cierta perspectiva de mi causalidad como inteligencia, según esto, mi cuerpo sería un producir conceptos, porque yo soy pensado como cuerpo por un pensamiento sensible extendiéndose en el espacio y transformándose en materia.⁴⁴

La cuestión de la incidencia de lo espiritual sobre la materia, sobre el cuerpo, es un falso problema. No hay actuación de lo psíquico sobre lo orgánico ni viceversa, sólo hay actuación de un estado psíquico-orgánico sobre otro estado psíquico-orgánico. El hombre es una unidad sistemática donde cada característica lo es en referencia a todas las demás, es un momento de una unidad primaria que da coherencia a todas y, si da coherencia, es porque constituye una unidad de sentido, un nudo de significaciones. En esa unidad primaria radica su principio de vida y este principio es libertad, actividad, autoposición y autoafirmación, que se vive y se realiza en cada una de sus partes y de sus actos. Cada psique lo es de un organismo determinado y cada organismo lo es de un Yo determinado, porque la psique es orgánica y el organismo es psíquico.

Puesto que el cuerpo es el lado de la conciencia vuelto hacia el mundo, se convertirá necesariamente en el mediador de todas nuestras relaciones con lo real y, desde luego, también en punto de encuentro con los otros seres racionales. La deducción del otro y la necesidad de él para la constitución de la propia subjetividad, que es algo que pasa desapercibido en la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia* y a lo que se alude con la lacónica frase: “No hay tú sin yo ni yo sin tú”,⁴⁵ se convierte en la *nova methodo* en un paso imprescindible que, como es lógico,

44 *Doctrina de la ciencia nova methodo*, 197 (M. Krause).

45 GA I/2, 337

estará mediado por el cuerpo,⁴⁶ aunque es cierto también que Fichte no se detiene en él demasiado y es necesario recurrir al parágrafo VI del *Fundamento del derecho natural* para completarlo, siendo este último un texto complementario y consonante con el posterior.

Podríamos decir que en el ámbito de la intersubjetividad el cuerpo cumple dos funciones. Por una parte, su propia indeterminación e incompletitud obliga al sujeto a abrirse a la relación con la especie, porque, sin el cuidado y la atención de los otros, el individuo no podría superar los primeros días de vida. Es esta apertura hacia los otros lo que posibilita el desarrollo de las funciones racionales, ya que tanto el lenguaje como la moral misma sólo pueden ejercitarse en un mundo humano, no en un universo de meros objetos. Si el hombre crea la cultura porque la naturaleza no lo acoge benignamente en su seno, hay que agregar ahora que la cultura es colectiva, implica necesariamente la interacción de los individuos. La racionalidad de cada individuo depende, pues, de esa relación con los demás.

Por otra parte, la entrada en el ámbito intersubjetivo se produce por una apelación de los otros, que es lo que Fichte llama influencia y que se da a través del cuerpo. Así, afirma:

Yo me he hecho por primera vez un ser racional en la realidad, no según la facultad. Si esa acción no hubiera ocurrido, yo nunca habría llegado a ser efectivamente racional. Mi racionalidad depende, según esto, del libre albedrío, de la buena voluntad de otro, de la casualidad, y toda racionalidad depende de la casualidad.⁴⁷

Así pues, para que un individuo pueda desarrollar efectivamente su racionalidad en el mundo es necesario que haya un otro y que le brinde la posibilidad de hacerlo. Las facultades están ahí y el que puedan desarrollarse en todos los casos depende de un hecho que, como tal, no se puede deducir ni prever, pero esto no significa que la relación de mutuo reconocimiento sea gratuita, altruista o simple resultado de la casualidad. Se trata más bien de una relación necesaria en la cual los dos implicados se juegan mutuos intereses. Si un individuo no es capaz de reconocer a otro como ser racional, si lo considera tan sólo como una cosa o un animal, él mismo pierde su dignidad de ser racional y no puede ser reconocido

46 *Doctrina de la ciencia nova methodo*, 234 ss. (M. Krause).

47 *Fundamento del derecho natural*, GA I/3, 375.

como tal, él mismo no es un ser racional. Ya en las *Lecciones sobre el destino del sabio* Fichte afirmaba:

Aquel que se tiene por señor de otros, es por esto mismo un esclavo. Aunque no lo sea de hecho, seguramente tiene alma de esclavo, y se humillará infamemente ante el primer hombre más fuerte que venga a sojuzgarlo. Sólo es libre aquel que quiere la libertad de todos los seres que lo rodean, haciéndolos libres por un cierto influjo cuya causa no siempre nota. Ante su mirada respiramos más libremente, no nos sentimos oprimidos ni intimidados ni cohibidos por nada, sentimos un des-acostumbrado deseo de ser y de hacer aquello que el respeto a nosotros mismos no nos prohíbe.⁴⁸

Y en este mismo texto se observa que, igual que en el *Fundamento del derecho natural* (igual también que en Sartre) el principal medio de relación es la mirada. Los seres racionales se relacionan entre sí gracias al órgano superior, que efectúa una acción a distancia sin ejercer causalidad material sobre los otros, como sí ocurre cuando se actúa sobre una cosa. Esta acción que influye sin causar deja un espacio libre para la actuación no forzada del otro. El contacto originario entre los individuos consiste en tratar a los demás como seres racionales, respetando su espontaneidad, incluso aun cuando uno de ellos sea tan sólo un proyecto de libertad y racionalidad, aun cuando sea, por ejemplo, un niño. Está claro que, sólo considerándolo como a una persona, se le dará espacio suficiente como para llegar en el futuro a desarrollar sus facultades.

La pregunta sería entonces, tal y como se la plantea Fichte en el *Fundamento del derecho natural*, cuál es el criterio para determinar si un ser es racional o no. La respuesta es clara:

No es hombre aquel que ante la primera visión de un hombre emprende sin más la huida como ante un animal feroz, o pretende matarlo, o devorarlo como si fuera una criatura salvaje, es decir, aquel que en ese mismo momento no confía en la comunicación recíproca. Esto es así, no por costumbre ni enseñanza, sino por naturaleza y razón.⁴⁹

Y es así, no por un largo proceso de razonamiento. El reconocimiento se produce de forma inmediata y sintética a través de la contemplación del rostro, donde una mirada no cosificadora (como sí lo es en Sartre), ni indiferente, ni agresiva, nos lleva a respetar al otro, aunque su racionalidad no haya alcanzado el nivel de la perfección. Por todo esto, concluye

48 GA I/3, 39.

49 GA I/3, 38o.

Fichte, la figura humana es necesariamente para el hombre sagrada. Gracias a ella no sólo reconozco al otro, sino que también realizo mi proceso de autorreconocimiento, y no sólo como ser moral sino como ser sensible, porque al conseguir unificar el cuerpo del otro e identificarlo como un producto natural organizado, como una totalidad racional, también hago la prueba para mí, puesto que yo nunca puedo verme desde fuera. Como hemos podido apreciar el cuerpo tiene un papel decisivo en el sistema de Jena.

Resumiendo, podríamos decir que las razones de su importancia y sus consecuencias son las siguientes:

La *Doctrina de la ciencia nova methodo* intenta ser una exposición completa del sistema a salvo de las posibles críticas y malentendidos que produjo la primera sistematización. Por eso, en esta obra Fichte evita la hipóstasis del Yo absoluto y del No-yo absoluto y coloca el punto de partida del filósofo en la experiencia, en el Yo finito en su relación con el mundo, a partir del cual se puede buscar su fundamento en una instancia absoluta pero inmanente a él. Además, la *nova methodo* muestra mejor la primacía de lo práctico sobre lo teórico que no resultaba tan clara a partir de la estructura misma de la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia*. En estos puntos Fichte no se aparta de su intención originaria, por el contrario, en la *nova methodo* consigue expresarla mejor, por tanto, es consecuente con su plan primitivo, tal y como vimos al comparar sus afirmaciones con las de *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*. Esta intención es la de construir una filosofía de la libertad y a la vez una filosofía del ser finito. Justamente por eso el cuerpo y la intersubjetividad resultan aquí tan importantes, ya que resitúan al hombre en su finitud y evitan el solipsismo. Como consecuencia de esta perspectiva quedarán abiertos a partir de esta obra dos nuevos caminos, a los que Fichte prácticamente no alude anteriormente: por una parte, la distinción entre ser e imagen, sugerida en la *nova methodo* y que en el período de Berlín se plasmará como disyunción entre Dios y Logos o Dios y Yo, distinción a la que nunca se habría llegado si el Yo no se hubiese examinado a la luz de su finitud; y por otra parte, una nueva visión de la naturaleza como todo organizado, que Fichte no profundizará y que desde luego no era admitida en exposiciones anteriores, donde la única perspectiva válida del mundo natural era la que ofrecía la ciencia mecanicista de la época y que había sido fundamentada por Kant en la *Crítica de la razón pura* a través de los principios del entendimiento. Sólo a partir de una idea de cuerpo como la que sostiene Fichte en la *nova*

methodo, donde el hombre se presenta como síntesis de espíritu y naturaleza, como un organismo transido de ley y finalidad, se hará posible indagar en la relación recíproca entre hombre y naturaleza. Hasta allí nos lleva la última síntesis de la *nova methodo*:

La naturaleza sólo puede explicarse como organizada y organizadora, fuera de ello uno es siempre impulsado más allá por la ley de causalidad. Gracias a esto las antinomias kantianas de la razón desaparecen completamente, porque son meramente antinomias del libre razonar.⁵⁰

El mundo sensible podrá presentarse entonces como *analogon* de la libertad.⁵¹

50 *Doctrina de la ciencia nova methodo*, 239 y 240 (M. Krause).

51 *Doctrina de la ciencia nova methodo*, 238 (M. Krause).