

LA CORPORALIDAD SEGÚN LA FILOSOFÍA DE HUSSERL Y FICHTE*

Manuel Riobó González
Universidad de Santiago

Resumen

Se analiza en este artículo, en primer lugar, el papel otorgado por J. G. Fichte al “cuerpo” en el marco de su proyecto filosófico, una “filosofía de la intersubjetividad” no reductible, incluso radicalmente ajena, a la caricatura hegeliana que la presenta como un puro “idealismo subjetivo”. En segundo lugar, se indaga en las convergencias existentes entre J. G. Fichte y E. Husserl “sobre el cuerpo como campo de expresión y objeto especial de su vivencia, pero no sólo como una vivencia psicológica trascendente (siempre contingente y relativa), sino de una vivencia trascendental y absoluta” (J. G. Fichte como claro precursor de la Fenomenología). Por último, y en tercer lugar, se muestra las afinidades con la noción de “corporeidad” propia de M. Merleau-Ponty.

Palabras clave: Fichte, Husserl, Merleau-Ponty, idealismo alemán, intersubjetividad, fenomenología, cuerpo.

Abstract

This paper discusses in the first place the role given by J. G. Fichte to the “body” in the framework of his “philosophy of intersubjectivity”, which is not reducible, rather radically distinct, from the hegelian caricature that presents it as pure “subjective idealism”. In the second place, convergencies between J. G. Fichte and E. Husserl “about the body as mean of expression and special object of its experience, but not only as a transcendental psychological experience (always contingent and relative), but rather as a transcendental and absolute experience” (J. G. Fichte as a clear predecessor of Phenomenology). Lastly, affinities with the notion of proper “embodiment” of Merleau-Ponty are shown.

Key-words: Fichte, Husserl, Merleau-Ponty, german idealism, intersubjectivity, phenomenology, body.

* La Redacción de *Ágora* ha seleccionado este texto del profesor Riobó por ser representativo de las dos líneas de investigación más relevantes de su carrera: la filosofía de Fichte y la Fenomenología. Agradecemos al Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago el permiso para la presente edición. Este artículo apareció originalmente en Pintos Peñaranda, M^a Luz y González López, José Luis (eds.): *Fenomenología y Ciencias Humanas* (Actas del Congreso celebrado en Santiago de Compostela del 26 al 28 de septiembre de 1996), Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1998, págs. 547-560.

No en toda filosofía se propugna una justa valoración del cuerpo humano. Así, tanto en la filosofía de Husserl como en la de Fichte nunca se aceptaría un psicologismo de base dualista (Alma / Cuerpo, mutuo influjo entre ambos), sino que tanto el uno como el otro no admiten esta dicotomía en la singularidad y particularidad de cada sujeto individual. Así Husserl en el parágr. 44 de las *Meditaciones Cartesianas* llega a decir: “En la esfera de lo que me pertenece, esto es de lo que me es propio (*das Mir-Eigene*), poner de manifiesto parcialmente la *esencia propia* (*deseigentlichen Wesen*) del fenómeno objetivo «yo, en cuanto este hombre». Si yo reduzco los otros hombres a mi propiedad, obtengo mi *cuerpo orgánico* y mi alma, o sea a mi mismo como unidad psicofísica, y en esta unidad, mi yo personal, el cual, en este cuerpo orgánico y *por medio* de él, actúa sobre el mundo exterior y padece la acción de éste, y se constituye así en unidad psicofísica en virtud de la constante experiencia de tales modos únicos de relación al yo y de la vida con el cuerpo físico y orgánico”.

También en el parágr. 53 de *Ideas* pone de manifiesto Husserl esta “unidad psicofísica natural del hombre”, afirmándonos asimismo que “el cuerpo une la conciencia con el mundo real”, y por esta unión “el sujeto cognoscente puede encontrarse con el mundo, consigo mismo y con otros sujetos, y a la vez reconocer en él un mismo mundo circundante, común a él y a todos los demás sujetos”. Esta concepción implica necesariamente una relación con la fenomenología basada en la intersubjetividad. Esta unidad psicofísica natural, como formando una síntesis unitaria, se nos presenta como la forma del *aparecer*, formando —según el mismo Husserl— “una unidad intuitivo-empírica natural”. El pensamiento de J. G. Fichte al respecto precede ya bastantes años atrás a esta concepción husserliana sobre el cuerpo. Así, en su obra de 1800, sobre *El destino del hombre*, llega a decir: “El hombre no está formado por *dos piezas superpuestas*, él es una absoluta unidad”. Nos interesa, por lo tanto, hacer unas breves reflexiones sobre las convergencias existentes entre ambos filósofos sobre el cuerpo como campo de expresión y objeto especial de su vivencia, pero no sólo de una vivencia psicológica trascendente (siempre contingente y relativa), sino de una vivencia trascendental y absoluta.

Resulta, por lo tanto, incomprensible, por nuestra parte, que Hegel haya afirmado, de modo tan contundente como arbitrario, que «no hay un ápice de consideración filosófica» sobre este texto de Fichte que citaremos a continuación, texto que el mismo Hegel introduce como cita en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, tomándola de la obra de Fichte *Grundlage des Naturrechts*, de 1796 (S.W. III, parte 1ª, 78-82), y que dice así: “*Mi cuerpo es mi cuerpo, no el del otro; y además debe actuar, mostrarse activo, sin que yo actúe a través de él. Sólo por medio de la acción de otro puedo yo a mi mismo mostrarme activo y me manifiesto como ser racional que puede ser respetado por él; pero el otro, a su vez, debe tratarme directamente como ser racional, y yo debo ser para él un ser racional, aun antes de mostrarme activo ...*”. Con un poco de reflexión sobre el contenido de este texto nunca comprenderíamos

cómo Hegel se haya atrevido a calificar de «idealismo subjetivo» a todo el sistema de Fichte, resultando por ello un sinsentido y una grave falacia, que todavía no ha sido aclarada por los expositores de la Historia de la Filosofía relacionada con el Idealismo alemán, incluso en nuestros días. El haberse “forjado” Hegel en su cabeza esta peregrina calificación de «idealismo subjetivo» (cuyo menor indicio no existe en todo el sistema de Fichte) demuestra claramente que él no reflexionó debidamente o se orientó mal desde los presupuestos de la filosofía fichteana; y muchos expositores de la Historia de la Filosofía, por considerar a Hegel como el coronamiento del Idealismo alemán, esto es, considerando su propio sistema como un «idealismo absoluto», aceptaron y aplicaron a la filosofía de Fichte la inconsecuencia de «idealismo subjetivo».

Podemos decir que las mismas razones con las que el mismo Husserl, sin rodeos, intenta rechazar el «idealismo subjetivo» (Cfr. *Ideas*, parágraf. 55) son las mismas que utiliza Fichte no sólo para descartar de su sistema el «idealismo dogmático» de Berkeley (Cfr. *Erste Einleitung in die W-L*, I, 438), sino de otras adherencias de subjetivismos radicales que intentan desvalorizar la naturaleza del «sujeto trascendental» relacionado con aquella «afinidad trascendental» con el mundo exterior, mencionada por Kant. Podemos asimismo afirmar que todo el sistema de Fichte se basa en una «determinación recíproca» (*Wechselbestimmung*) en una relación sintética sujeto/objeto, pero evitando siempre “la confusión entre el Yo como «sujeto» y el Yo como «objeto»” (S.W. I, 97). Por lo que respecta al cuerpo —según Fichte— es menester saber filosofar de un “modo trascendente o de un modo trascendental”, “Considerada con todo rigor, la imagen del Yo, según la actual manera de presentar las cosas, es un punto matemático que se constituye a sí mismo y en el que ninguna dirección ni nada en absoluto se puede distinguir; un punto que está *por completo* ahí *donde* está y su superficie y su límite (contenido y forma) son una sola y misma cosa. Si no hay en la esencia del Yo nada más que esta actividad constitutiva, es entonces lo que cada cuerpo es para nosotros. Atribuimos igualmente al cuerpo una fuerza *interna* puesta por su puro ser (según la oposición A=A); pero si filosofamos sólo de manera trascendental y no, por cierto, de manera trascendente, admitimos que es puesto *por nosotros* el *que* esta fuerza sea puesta por el puro ser del cuerpo (para nosotros); mas no admitimos que sea puesto *por y para el mismo cuerpo* el *que* esta fuerza sea puesta; y por tanto, el cuerpo está para nosotros sin vida y sin alma y no es un Yo. El Yo no solamente debe de suyo ponerse para cualquier inteligencia exterior a él, sino que también debe ponerse *para sí mismo*; debe ponerse *como* puesto por sí mismo. Debe, por consiguiente, tan ciertamente como es un Yo, poseer únicamente en sí mismo el principio de la vida y de la conciencia” (S.W. I, 273-274). Así, pues, para expresarnos debidamente, nunca debiéramos decir —a la luz de la filosofía de Fichte—: Yo y mi cuerpo, sino *mi cuerpo = Yo*.

Sin embargo, conviene que precisemos el pensamiento de Fichte al respecto, para evitar confusiones dentro de su propio sistema. Casi todos sus expo-

sitores han caído en una falacia por confundir el Yo, «el Yo absolutamente incondicionado», del *Primer principio* de la *Doctrina de la Ciencia* (o sea lo Absoluto, o el Absoluto en-sí y por sí) con el Yo del *Tercer principio* «condicionado en la forma», esto es, con el Yo concreto empírico (el Yo de cada uno), condicionado por las leyes espacio temporales. La *Doctrina de la Ciencia* “lo ha indicado aun de otra manera, nada equívoca, en particular cuando habla de su punto fundamental, del Yo. Jamás ha reconocido que el Yo como *encontrado* y *percibido*, fuera su principio —porque como encontrado, no es nunca Yo puro sino solamente la persona individual de cada uno; y el que piense haberlo *encontrado* como puro, se encuentra en un estado de ilusión psicológica, la misma que incluso se le ha reprochado a la *Doctrina de la Ciencia* por ignorancia del mismo principio. Asimismo, la *Doctrina de la Ciencia* ha declarado constantemente que sólo reconoce como puro al Yo que es *generado* y que lo pone por encima de sus deducciones, y no de sí mismo como ciencia, puesto que la generación debe estar *más alta* que lo generado. Nuestra tarea actual se refiere precisamente a esta generación del Yo, y con él de toda conciencia” (S.W. X, 194).

Las expresiones fichteanas anteriormente mencionadas, referidas al cuerpo como poseyendo en sí “el principio de la vida y de la conciencia”, “y con él de toda la conciencia”, nunca deben desconectarse de aquella unidad que se realiza por la autoposición sintética del sujeto/objeto efectuada por el Yo-monádico, estableciendo desde él mismo una “corriente entera de vivencias como *corriente de conciencia*”, como “unidad de *una conciencia*” (Cfr. *Ideas*, párraf. 84). Esta operación de Yo-monádico viene fundamentada por la intencionalidad. Pero esta “corriente de vivencias como corriente de conciencia” había sido ya explicada por Fichte en la *Deducción de la Representación*, en el mismo *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* de 1794, al afirmarnos que “sobre el Yo no puede ejercerse ningún influjo —y esto es tan cierto como que él debe ser sólo un Yo— sin que él reaccione. No puede ser anulado en el Yo y, por tanto, tampoco puede serlo la dirección de su actividad” (S.W. I, 228).

En el párraf. 37 de *Ideas* nos presenta Husserl un “Ego constituyéndose para sí mismo, por así decirlo, en la unidad de una *historia*”. Pero es en la obra de Fichte (en la *Wissenschaftslehre* de 1804) donde esta autoconstrucción del Yo se halla expuesta de un modo magistral considerándola como una fenomenología del *sujeto fijo* (*im stehenden Subjekte*) en un *inmediato autohacerse* (*unmittelbares sich machen* —S.W. X, 309—). Este *autohacerse* es el que nos presenta también Husserl cuando nos afirma que “el Yo es *el que vive en sus actos* y es constituido por ellos como polo de enriquecimiento paralelo al que se le adjudica el objeto”. “Todo está centrado en el polo-Yo, también la modalización de las certezas de ser, el «tachar» como apariencia, la actitud ante la decisión de incertidumbres, de dudas, etc. Por otra parte, las *afecciones* se dirigen hacia el polo-Yo, atraen al Yo más o menos urgentemente, motivan eventualmente su adhesión a una auténtica actividad. Eso y casos análogos son indicaciones para el peculiar y profundo análisis del Yo como polo-Yo” (Cfr.

Die Krisis, parágr. 50). La «determinación recíproca» del sujeto/objeto en la conciencia —mencionada anteriormente— no tiene sentido sin esta centralidad del polo-Yo (y de la identidad propia de él), “lo subjetivo en tanto que aparición en ligazón sintética, los polos-objeto: esto constituye para los análisis diferentes direcciones de la mirada, y a ellas les corresponden diferentes formas del título general de «intencionalidad»: dirección hacia algo, aparición de algo y algo, lo objetual *como* aquello que en sus apariciones es unidad y a lo que, a través de éstas, se dirige la intención del polo-Yo” (...).

“Ahora bien —prosigue Husserl— todo se complica tan pronto como nos hacemos cargo de que la subjetividad sólo en la intersubjetividad es lo que es: Yo que actúa constitutivamente. Para el punto de vista «Yo» esto significa los nuevos temas de la síntesis concerniente al Yo y al otro (cada uno puramente como Yo), los nuevos temas de la síntesis-tú-Yo y, de igual modo pero más complicadamente, de la síntesis-nosotros. En cierto modo, esto es de nuevo un temporalización, a saber: la temporalización de la simultaneidad de los polos Yo o, lo que es lo mismo, de la constitución del horizonte personal (puramente yoico) en el que cada uno se sabe. Se trata de la sociedad universal (en este sentido la «humanidad») en tanto que «espacio» de todos los sujetos Yo. Pero, naturalmente, la síntesis de la intersubjetividad co-atañe a todo: el mundo de la vida intersubjetivamente idéntico para todos sirve como «índice intencional» para las multiplicidades aparenciales, las cuales, ligadas en síntesis intersubjetivas, son aquello a través de lo que todos los sujetos-Yo (y no, por ejemplo, cada uno de ellos meramente por medio de sus multiplicidades propias e individuales) están orientadas al mundo común y a sus cosas, en tanto que como campo de todas las actividades ligadas en el entorno universal, etc.” (*Ibidem*).

La doctrina de la corporalidad en Kant puede encuadrarse en las posiciones de Husserl y de Fichte. En el *Opus postumum* (XXI, 43) sostiene que el hombre se capta como espectador en el mundo y como ciudadano del mundo en razón de su organización psicofísica, actuando en el mundo por consideraciones teleológicas, pero también como ciudadano de un estado, teniendo en cuenta su organización moral. El mundo viene a ser para Kant el lugar para el desarrollo de la personalidad, como proceso de personificación realizada por la naturaleza y la libertad, porque “en el mundo hay naturaleza y libertad, dos capacidades de actuación de distinto tipo” (*L.c.* XX, 50), pero que actúan desde el mismo hombre como persona, esto es, empleando la razón en “relación de su voluntad a fines necesarios que se hallan condicionados según el modo de su vida” (*L. c.* XXII, 122). Esta concepción kantiana del cuerpo no implica la negación de la realidad objetiva del mismo; al contrario, esta interpretación de la noción del cuerpo ha servido para acentuar la objetividad de la esfera de los fenómenos como posibilidades de experiencia, y al mismo tiempo para establecer coherentemente la doctrina de la corporalidad en cuanto vinculación o tránsito entre el mundo y el Yo mediante una conexión entre las representaciones del sentido externo con las modificaciones de nuestra sensibilidad externa, puesto que se da un enlace entre la esfera de las percepciones y el de los fenómenos externos mediante una «afinidad trascendental».

Todo cuerpo tiene su fuerza propia, como una forma de experiencia, mejor dicho, como un modo de ser vivido, cuya fuerza vital constituye por sí un mecanicismo finalístico de la materia, contraponiéndolo, de este modo, a la materia inorgánica. Husserl, sin embargo, concibe como posible no reducir enteramente el cuerpo a lo estrictamente natural. Pero, “con el *mundo natural* está la vivencia individual entretrejida de un *doble* modo: es vivencia de algún *hombre* o *animal*, y es, al menos en un gran número de sus especificaciones, vivencia de este mundo. «*Más ¿ qué quiere decir, en vista de este entretrejimiento con el mundo real en sentido estricto, que la vivencia tiene una esencia “propia”, que forma con otra vivencia un cuerpo encerrado en sí y determinado puramente por estas esencias propias, el de la corriente de la conciencia?*” Dado que aquí podemos entender la conciencia en cualquier sentido, por amplio que sea, que acabe identificándose con el concepto de vivencia, la pregunta concierne a la esencia propia de la corriente de las vivencias y de todos sus componentes. ¿Hasta qué punto será, ante todo, el *mundo material* algo distinto del género en principio, algo *excluido de la esencia propia de las vivencias?* Y si es esto, si frente a toda vivencia y a la esencia propia de ésta es lo «extraño», el «*ser otro*», ¿cómo puede *entretrejerse* con él la vivencia y por consiguiente, con el mundo entero extraño a la vivencia? Pues fácil es convencerse de que el mundo material no es un trozo cualquiera del mundo natural, sino su capa fundamental, a la que está referido *esencialmente* todo otro ser real en sentido estricto (Cfr. *Ideas*, parág. 39).

Con una sorprendente claridad Fichte va a abordar este mismo problema. “La conciencia ya nunca es aquí aquella intrusa en la Naturaleza, cuya relación con el ser parece tan incomprensible; se familiariza con ella, y es por sí misma uno de sus familiares destinos. La Naturaleza se eleva paso a paso por los determinados grados de sus realizaciones. En la materia inorgánica es ella un mero ser; en los seres vuelve sobre sí misma para obrar interiormente, dando así configuración a las plantas y la acción de moverse a los animales; en el hombre, como su más elevada obra maestra, retorna ella sobre sí misma para intuirse y reflexionar en torno a sí: *se desdobra y se unifica* en él, y de un mero ser que sería, se hace *ser y conciencia en una unificación*”; Cfr. Fichte: *El Destino del hombre* —1800—, S.W. II, 184-185). Esta unificación en ser+conciencia nos lleva al aserto expresado anteriormente por el mismo Fichte de que “el hombre no está formado por *dos piezas superpuestas*, él es una absoluta unidad”. En la mencionada obra insiste nuevamente Fichte: “Yo soy una determinación especial de la fuerza de crecimiento como la planta; una determinación especial de la fuerza natural de movimiento como el animal, y además de esto soy una determinación especial de la fuerza pensante; y la reunión de estas tres fuerzas en una sola fuerza, en un desarrollo armónico, constituye la característica de mi especie, así como la característica de la especie planta es ser una determinación de la fuerza de crecimiento” (Cfr. *O.c.* 180-181).

La doctrina del cuerpo en el sistema de Fichte se halla debidamente estructurada y aplicada al concepto de derecho, deducida a su vez de la razón y de la libertad. Así nos dice en el «cuarto teorema» de su *Fundamento del Derecho Natural que* “el ser racional no puede ponerse como individuo operante sin atribuirse un cuerpo material y sin por ello detrerminarlo” (S,W. III, 56 ss). A su vez, en el «quinto teorema» se reafirma Fichte en lo anteriormente expuesto: “La persona no puede atribuirse un cuerpo estando bajo el influjo de un persona fuera de él, y sin determinarlo ulteriormente de este modo” (L.c. pp.61 ss). Así, fundándose en el «segundo teorema», donde nos dice: “El ser racional finito no puede atribuirse a sí mismo una actividad causal libre en el mundo sensible sin atribuirla también a otros. Y por tanto, sin admitir otros seres racionales finitos fuera de él (*ausser sich*). Demostración: I) En virtud del segundo teorema, la persona no puede ponerse con conciencia sin poner una influencia ejercida sobre ella. El acto de poner tal influencia era la condición exclusiva de toda conciencia y el primer punto al que fue conectada la conciencia entera. Esta influencia es puesta como ejercida sobre la *persona determinada, el individuo como tal*, pues el ser el ser racional, como se ha demostrado, no puede ponerse como un ser racional en general, sino sólo como individuo. Si pone una influencia ejercida sobre sí mismo es necesariamente, por eso, una influencia sobre el individuo, porque para sí mismo no es ni puede ser otra cosa que un individuo (...). II) Toda actividad de la persona es una cierta determinación de cuerpo articulado. Que una de sus actividades esté inhibida significa que una cierta determinación del cuerpo articulado es imposible” (L.c. pp. 30 ss. y 61 ss).

Por otra parte, la coordinación (nunca subordinación) de los seres racionales entre sí va a constituir el eje de la intersubjetividad. Esta intersubjetividad implica una transferencia, y “forma parte del concepto de persona también este transferir (*Uebertragen*) mi pensar necesario a una persona externa a mí. Por consiguiente, tengo que atribuir a la persona externa a mí el hecho de que, en caso de que ella me ponga como persona, admita de mí lo mismo que yo admito lo mismo de ella. Los conceptos de la articulación determinada de seres racionales, y del mundo sensible a ellos, son necesariamente conceptos comunes, conceptos sobre los que concuerdan necesariamente los seres racionales previamente a todo acuerdo, porque, en cada uno, *el mismo tipo de intuición* está fundado *en su propia personalidad* y estos conceptos comunes tienen que pensarse como tales. Cada uno puede con razón suponer en el otro, exigirle y reclamar, que tenga los mismos conceptos sobre estos objetos, en la medida en que es un ser racional” (L.c. p. 73). Más adelante nos expone Fichte esta articulación determinada de los seres racionales, muy superior a la de los animales por muy desarrollados que sean. “Lo que caracteriza de la manera más expresiva al hombre ya civilizado son el ojo del espíritu y la boca que reproduce las más íntimas emociones del corazón (...). De ahí que cuanta más espontaneidad espiritual tiene alguien, tanto más rico de espíritu será su ojo,

y cuanto menos, tanto más seguirá siendo para él como un espejo turbio cubierto por un velo de niebla./ La boca, destinada por la naturaleza a la función más baja y egoísta de la nutrición, se convierte gracias a la formación de sí misma en la expresión de los sentimientos sociales en tanto que es el órgano de la comunicación. Cuando el individuo o -dado que se habla de partes estables- la raza es todavía más bestial y más egoísta, la boca es prominente, pero cuando se ennoblece, siempre retrocede bajo el arco de una frente que piensa./ Todo esto. La expresión entera del rostro, no es nada cuando salimos de la mano de la naturaleza. Es una masa maleable de partes que confluyen una en la otra, en lo que a lo sumo se puede encontrar lo que debe llegar a ser, y se lo encuentra sólo transfiriendo su propia formación en la representación./ Todo esto (no analizado en sus elementos singulares, como es descompuesto por lo filósofos, sino tomado en sorprendente conexión captada en un momento, en la cual se ofrece al sentido), es lo que fuerza a cualquiera con semblante humano a reconocer y respetar por doquier la figura humana, esté ella meramente indicada y sea transferida sólo por él de nuevo con necesidad, o esté ya en un cierto grado de perfeccionamiento. La figura humana es necesariamente sagrada para el hombre” (L.c. pp. 83-85).

Uno de los buenos comentaristas de la filosofía de Fichte, Heinz Heimsoeth, establece la correcta línea fichteana por lo que respecta a la conexión de la materia con el espíritu viviente, respetando siempre la autoactividad del Yo, como fundamento del sistema. “Independencia de la naturaleza —nos dice—, liberación de la sensibilidad es un fin que está situado en el infinito y sólo puede alcanzarse realmente por actos de compenetración de la materia con el espíritu viviente. El hombre debe hacer de la naturaleza exterior su propiedad y, por decirlo así, su cuerpo, el órgano de su actividad espiritual; y de igual modo debe —y ambas cosas son en el fondo una misma— formar sus impulsos y dirigirlos a la autoactividad de las funciones espirituales. La cultura de lo meramente dado, de lo estático y limitado de la naturaleza es el contenido de toda actividad moral; en semejante labor, y por ella, desenvuélvese el espíritu y su libertad. El último sentido de toda labor sobre lo real no está en la obra misma, sino que siempre consiste en poner la libertad en marcha. Yo actúo sobre el mundo sensible, no significa otra cosa sino que yo convierto las limitaciones en actividad, lo sensible en espíritu, lo dado en libertad. Toda transformación de la naturaleza debe tener ese sentido final: que el No-Yo sea convertido en Yo” (Cfr. H. Heimsoeth, *Fichte*, Rev. de Occidente, Madrid, 1931, pág. 209). Antes nos había afirmado que “la propia limitación del Yo, convertida en sensación y dada como percepción, aparece como la acción sobre mí de ajenos seres corporales, mediante los cuales la libertad me habla. Tan pronto llega a mí un requerimiento concreto, al cual mi acción — la actividad real— da respuesta, refiriéndome necesariamente a un ser racional fuera de mí, a un ser entretejido en el mundo exterior intuido fuera de mí. Mientras en la representación del propio cuerpo el proceso espiritual va, por

decirlo así, de la causa real al efecto fenoménico —del ser inteligible de voluntad a la existencia sensible corporal—, aquí en cambio, el camino va de los seres corporales ajenos, encajados para mí en el nexo de la naturaleza, a los centros reales de libertad, que forman para mí el «reino inteligible de los espíritus» (*O.c.* pág. 197).

Anteriormente hemos mencionado una corriente entera de vivencias como *corriente de conciencia*, formando asimismo una «unidad de conciencia», lo cual sería equiparable en el sistema de Fichte, de modo perfecto, a la *autoposición sintética sujeto/objeto* en una misma conciencia: la del Yo-sujeto trascendental *acogiendo* la realidad extraconsciente como *autoexperiencia*; dicho de otro modo, con las mismas palabras de Fichte: “La unidad no puede residir absolutamente en lo que *vemos y consideramos* como la *Doctrina de la Ciencia* (porque esto es algo objetivo), sino *en lo que somos interiormente, en lo que hacemos y vivimos* (*sondern in dem, was wirselbet innerlich sind, treiben, und leben* —toda la cursiva es nuestra—). Es así como quiero caracterizar una vez por todas la unidad que buscamos, para cortar por lo sano todos los extravíos sobre este punto fundamental” (*S.W. X, o.c.* pp. 132-133). Ciertamente, Husserl coincide con estos asertos fichteanos al afirmarnos que “la conciencia y su objeto forman una unidad individual sentada puramente por las vivencias” (*Ideen, o.c.* parágr. 38), sobre todo cuando se trata de una percepción de dirección inmanente o “expresado con más decisión de una *percepción inmanente* (la llamada «interna») forman *percepción y percepto esencialmente una unidad inmediata, la de una sola cogitatio concreta*. El percibir entraña aquí su objeto de tal suerte, que sólo es separable de él por abstracción, sólo como *esencialmente dependiente*. Si el percepto es una vivencia intencional, como cuando reflexionamos sobre una convicción viva en el instante (por ejemplo, diciendo: estoy convencido de que ...), entonces tenemos una ensambladura de dos vivencias intencionales, de la que por lo menos la más alta es dependiente, pero no está meramente fundada en la más baja, sino que a la vez está vuelta intencionalmente a ella” (*Ibidem*).

Si consideramos, por otra parte, la estructura de nuestro organismo, no tenemos otro medio de conocer el cuerpo humano más que vivirlo, confundiéndonos con él, considerándolo como una experiencia viva, con unas posibilidades bien determinadas, que lo distinguen de cualquier estrato genérico del mundo mismo o de otros cuerpos. Siempre es único; “que no es solamente un cuerpo, sino mi cuerpo, y es el único cuerpo en el interior del estado abstracto, recortado por mí en el mundo al que, de acuerdo con la experiencia, yo coordino, de diferentes maneras, en campos de sensación; es el único del cual dispongo en modo inmediato, de la misma manera que dispongo de sus órganos”. Merleau Ponty ha sacado a luz con toda claridad sus tesis sobre la *Fenomenología de la percepción* inspirada en el pensamiento husserliano. También Fichte no se aparta de estos asertos, pero llevándolos al terreno de la intersubjetividad, esto es, a “la acción de los hombres unos sobre otros, acción que se verifica mediante el cuerpo y que se ofrece en el mundo sensible, y que

representa tan sólo la manifestación fenoménica necesaria para que se produzca la conciencia, manifestación de una conexión puramente inteligible de la razón; pero que en su pureza no es nunca para nosotros totalmente aprehensible. Así, las dos determinabilidades, el mundo sensible y el mundo espiritual, se compenetran necesariamente una con otra y se determinan una por otra para nuestra conciencia real. Esta coordinación y ordenación en el mundo sensible y en el curso del tiempo, en una gran «cadena de seres libres», es, pues, lo que hace que mi acción sea libremente determinada y que toda conciencia real de mi determinación individual sea posible. Yo continúo lo que otros han comenzado; pero no como determinado causalmente por ello. Sino como un ser libre que inicia su labor en los requerimientos que de ellos parten. La conexión propiamente dicha del mundo no es la cadena de los efectos causales, sino la de las determinaciones, la de los requerimientos de libres seres a libres seres (...). Hay, pues, en cada individuo algo que le obliga a admitir otros seres racionales fuera de sí” (H. Heimsoeth, *Fichte, O.c.* págs. 197-198).

Tenemos que citar, por otra parte, a Alexis Philonenko, el cual, en su valiosa obra *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, valora la fenomenología de Fichte positivamente al escribir él mismo con toda competencia y claridad estos asertos: “El desarrollo de la fenomenología husserliana permite considerar esta deducción de una manera nueva. No solamente admitimos que la percepción posee su propia necesidad, sino que aún atribuimos un valor más alto a partir de Husserl a las operaciones intelectuales que preceden, por así decir, a la constitución del horizonte del pensamiento científico. Podemos asimismo pensar que el análisis de las condiciones de la posibilidad del pensamiento científico supone una comprensión de la percepción y una génesis del mundo vivido. La deducción del *Fundamento del derecho natural* considerado en esta perspectiva cesa de aparecer como el punto débil del sistema; la riqueza de las descripciones de Fichte —que nosotros hemos destacada en otro lugar (en *Théorie et Praxis*, ch. 13)— es asombrosa y esta deducción puede ser considerada como uno de los puntos más destacados resultados del sistema. Es verdad que uno no se puede contentar de invocar a Husserl para justificar este momento delicado del pensamiento fichteano sin ceder a lo que Bergson denominaba justamente «el movimiento retrógrado de lo verdadero». Además es menester indicar en qué palabras como la investigación del *Fundamento del Derecho natural* puede justificarse en el pensamiento fichteano. Para Fichte el mundo de la percepción y los juicios que lo expresan no sabrían decirse falsos; por ejemplo la visión del movimiento de los astros desde la tierra no es una visión falsa, sino solamente una visión más confusa que la concepción formada siguiendo el juicio de la experiencia, que expresa el movimiento de los astros visto por «los ojos del espíritu» a partir del sol. Juicio de percepción y juicio de experiencia constituyen para Fichte dos perspectivas sobre lo real igualmente verdaderas —ver el movimiento de los astros a partir de la

tierra no es un error, sino una operación que no se apoya sobre el sistema de referencias de la ciencia— pero inelegantemente claras. Estas dos perspectivas no son de ninguna manera extrañas la una a la otra; es partiendo de la visión común del mundo como uno se eleva a la concepción científica del mundo; podríamos decir, retomando aun el ejemplo de la visión del movimiento de los astros que estas dos perspectivas o puntos de vista expresan una misma realidad” (Cfr. Alexis Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, París, Vrin, 1966, págs. 55-56).

Reafirmando lo anteriormente expuesto diremos asimismo que el Yo de Husserl se halla constitutivamente referido al mundo, esto es, como «conciencia intencional» hacia un objeto, pero «dado interiormente», como así ya lo sostenía Brentano en su obra *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (Leipzig 1899, p. 14), cuyos indicios —según el mismo afirma— los había ya encontrado en Aristóteles, aunque para ello tuviera que valerse de términos escolásticos de la herencia aristotélico-tomista. Husserl, su activo discípulo, se percató de la importancia de esta intencionalidad para fundamentar las bases de su fenomenología, pero de un modo más categórico y realista que su maestro”. Así, “es absurdo pretender —afirma Husserl— captar el universo del verdadero ser como algo que está fuera del universo de la conciencia posible, como si ambos universos se relacionaran entre sí de una manera puramente exterior en virtud de una ley rígida. Ambos se corresponden recíprocamente de modo esencial, y esta correspondencia esencial es también concretamente una, una en la única concreción absoluta de la subjetividad trascendental. Si ésta es el universo del sentido posible, algo exterior a ella sería un sinsentido. Pero inclusive todo sinsentido es un modo del sentido, y su carencia de sentido puede hacerse evidente. Esto, empero, no vale solamente respecto del *ego* fáctico y de lo que le es accesible fácticamente como siendo para él, incluyendo una abierta multiplicidad de otros *egos* y de sus operaciones constituyentes, como siendo para él. Expuesto de un modo más preciso: si en mí, el *ego* trascendental, como de hecho sucede, están constituidos trascendentalmente no sólo otros *egos*, sino también un mundo objetivo común a todos como constituidos a su vez por la intersubjetividad trascendental, que en virtud de ello ha surgido constitutivamente en mí, entonces todo lo dicho anteriormente no vale solamente para mi *ego* fáctico y para esta intersubjetividad y este mundo fácticos que cobran sentido y validez de ser en mí. En efecto, la explicación fenomenológica de mí mismo que se lleva a cabo en mi *ego*, la explicación de todas sus constituciones y de las objetividades que son para él, ha tomado necesariamente la forma metódica de una explicitación apriorística de sí mismo, que ordena los *facta* en el correspondiente universo de las posibilidades puras (eidéticas). Ella concierne a mi *ego* fáctico, por tanto, tan sólo en la medida de una de las posibilidades puras que ha de obtenerse por su libre variación en el pensamiento (en la fantasía). En cuanto eidética, la explicitación vale, por ende, para el universo de estas mis posibilidades como *ego* en

general, o sea, mis posibilidades de ser otro cualquiera; consecuentemente, vale para toda posible intersubjetividad que se refiera a estas mis posibilidades en una modificación correlativa y vale, a su vez, para todo mundo concebible, como intersubjetivamente constituido en ella. Según esto, pues, una auténtica teoría del conocimiento únicamente tiene sentido como teoría fenomenológico-transcendental, la cual, en lugar de tener que ver con inferencias absurdas de una presunta inmanencia a una presunta trascendencia de ciertas «cosas en sí» que se suponen incognoscibles por principio, se ocupará exclusivamente con la aclaración sistemática de la efectuación del conocimiento en el cual aquellas llegan a ser necesariamente y por entero comprensibles como efectuación intencional. Precisamente de este modo se torna comprensible toda especie de ser, real e ideal, en cuanto *formación* constituida justamente en esa efectuación, de la subjetividad trascendental. Esta especie de comprensibilidad es la más alta forma imaginable de la racionalidad” (Cfr. *Meditaciones cartesianas*, parágr. 41; además, Riobó González, M. *El Idealismo trascendental de Fichte y la Fenomenología trascendental husserliana en una dirección convergente*, Rev. «La Ciudad de Dios»-Vol. CCVIII-Enero -Abril 1995, págs. 164-165).

Pero, del mismo modo que el Yo de Husserl se halla «constitutivamente referido al mundo», también el Yo fichteano, a pesar de su carácter inmanente tiende a exteriorizarse internamente, como objetivándose en virtud de un impulso, *siéndose-haciéndose en un inmediato autohacerse* (S.W. X, 309). Pero necesariamente con anterioridad a todo objeto tiene que darse esta actividad en el sujeto única y absolutamente en virtud del sujeto mismo; por tanto la actividad pura del Yo como tal es *la condición de toda actividad que pone un objeto* (S.W. I, 262-263). Sin embargo, esta relación del objeto con el Yo «está condicionada por el ser puesro absoluto del Yo» como cúmulo de toda realidad; “y bajo este aspecto —citando nuevamente a Fichte—, la actividad pura es la *condición del relacionar*, sin la cual no es posible posición alguna con el objeto, justificando ella, al mismo tiempo, la actividad independiente del Yo-sujeto frente al Dogmatismo realista y trascendente que, de un modo paradójico, tiende a desvalorizar su autonomía reduciéndolo a una «imagen especular» de la realidad extraconsciente. «En esta observación —nos advierte Fichte— se encuentra el principio de todos los errores, comprendido en ellos el kantismo. Ellos consideran *al Yo como un espejo en el cual la imagen se refleja (das Ich als einen Spiegel, in welchen ein Bild sich abspiegel* —la cursiva es nuestra—)” (Cfr. *W-L. nova methodo*, 1978, *Akad-Ausg.* IV, 2, 49). De esta forma de ver la realidad se lamentaba Fichte en estos términos: “Se ve aquí de manera más clara como el día, lo que tantos filósofos no pueden comprender, porque a pesar de su pretendido criticismo no se han desprendido todavía del dogmatismo trascendente; no pueden comprender *que* el Yo pueda y *cómo* pueda desplegar únicamente desde sí mismo todo cuanto debe sobrevenir en él, sin salir nunca de sí, ni romper su círculo; ahora bien, tiene que ser así necesariamente, si es que el Yo debe ser un Yo” (S.W., I, 289).

El Yo nunca puede romper su círculo porque desde él se certifica la unidad original del individuo; y esta unidad no se encuentra en la naturaleza inorgánica. Fichte y Husserl están de acuerdo en esto. Así, la persona es «un todo viviente, individual, único, que se encamina a unos fines, auto-contenido y, sin embargo, abierto al mundo que lo rodea; es capaz de tener experiencia» —citamos a Stern, W., en su obra *General psychology from the personalistic standpoint*, trad. H. D. Spoerl, Nueva York, Mac Millan, 1938, pág. 70—. La expresión «tener experiencia» tiene su fundamento y su real significado en Husserl. Como reiteradamente expusimos, siguiendo a Husserl y a Fichte, el individuo se experimenta a sí mismo y a otros y se halla dividido entre la persona y el mundo en un incesante autohacerse. Sin embargo no puede ser en parte cuerpo y en parte alma, sino una persona con capacidad para la experiencia. La misma simbiosis anatómo-fisiológica del cuerpo facilita adecuadamente esta experiencia; desde la conquista del equilibrio del cuerpo sobre los pies en sentido opuesto a la pesantez, pasando por el desarrollo de la prehensión manual (herramientas, armas, vestidos, etc.), hasta los comienzos simultáneos de la escritura y de la palabra (gracias al reflejo auditivo-laríngeo) y a la invención de códigos de comunicación, demuestran claramente la huella de la experiencia de la corporalidad a lo largo de la historia de la especie humana.

Para cerrar el presente estudio debiéramos hacerlo con estos asertos de Fichte relacionados con la subjetividad basada en una coordinación (nunca en una subordinación) de seres racionales y libres que actúan en el mundo material, en tanto que “como cuerpos materiales reaccionan los unos con los otros” —como anteriormente se expuso—. “En este mundo mío —añade Fichte— noto al mismo tiempo efectos de otros seres que deben ser independientes de mí como yo soy de ellos. Se comprende ahora cómo estos seres perciben los efectos que de ellos proceden: los perciben de la misma manera que yo los percibo. Pero la manera como yo conozco su existencia y las manifestaciones de su existencia, igualmente que la manera como ellos conocen mi existencia y sus modificaciones, me es imposible concebirla. Yo no sé por qué vías entro en el mundo que ellos habitan. Tampoco sé por qué vías entran ellos en el mío. El medio por el cual nos explicamos la conciencia que tenemos de nosotros mismos y de nuestros actos en el mundo sensible, no es de ninguna explicación en este caso, pues la cuestión debe plantearse en estos términos: ¿Cómo y por qué medios unas inteligencias libres pueden tener noticia de otras inteligencias libres también? Sabemos, es cierto, ahora que *las inteligencias libres son lo único existente en la realidad* (la cursiva es nuestra): y no se diga de un mundo sensible en el cual estas inteligencias actúan las unas sobre las otras. Dirás: yo conozco las demás inteligencias semejantes a mí por medio de las modificaciones que producen en el mundo material objeto de mi percepción. Pero, ¿cómo percibes esas mismas modificaciones? Las percibes en virtud de las leyes mecánicas de la naturaleza; pues estas leyes mecánicas de la natu-

raleza no son otra cosa que las leyes de nuestro pensamiento aplicadas por nosotros al mundo exterior. Pero las modificaciones de que aquí tratamos no son el resultado de las leyes mecánicas, sino, por el contrario, son el resultado de una voluntad libre, independiente, superior a toda ley mecánica. Y como sólo por la percepción de tales modificaciones pueden inferir la existencia de seres inteligentes distintos de tí, tengo derecho a preguntarte cuál es la ley de tu espíritu según la cual te puedes explicar la sucesión y el desarrollo de las modificaciones producidas exteriormente por una inteligencia completamente independiente de la tuya, lo que implica que también te explicas la sucesión y el desarrollo de sus modificaciones interiores. Dicho de otro modo: el conocimiento que los seres inteligentes tienen unos de otros en el mundo sensible es un hecho inexplicable por las leyes de la naturaleza y del pensamiento. Lo mismo sucede con la acción recíproca. No podemos darnos cuenta del uno y del otro de estos dos hechos, sino recurriendo a la hipótesis de una inteligencia o de una voluntad infinitas, en el seno de la cual dichos seres inteligentes entran en relación los unos con los otros. El conocimiento que yo tengo de tí no me llega inmediatamente. Tampoco procede inmediatamente de tí el conocimiento que tú tienen de mí. Lo que sabemos el uno del otro lo aprendemos de una fuente que está fuera de ambos. Nos conocemos en el seno de una inteligencia infinita. En ella también obramos los unos sobre los otros” (S.W. II, 299-300)

Insistiendo en la frase anterior de que “el conocimiento que yo tengo de tí no me llega inmediatamente”, nos da a entender que el “otro” es percibido, en un primer momento, como un *fenómeno*, para pasar, mediante una reflexión a la categoría de *noumeno*. El texto que ahora vamos a transcribir (texto que yo juzgo fundamentalmente para la comprensión de la fenomenología fichteana en relación con la intersubjetividad, y que suelo citarlo en casi todos mis escritos sobre este mismo problema) nos lo va a esclarecer. Así, “cuando se trata de una inteligencia libre fuera de mí -dice Fichte-, yo me elevo desde la acción, como *fenómeno* (*die Erscheint*), hasta su causa, que yo no encuentro, pero la pongo en conclusión, y que yo pienso. Ésa es la razón por la cual “Yo” no soy “Tú”, y por la cual “Tú” no eres más que un “Yo”. Yo soy el que es inmediatamente por sí un *noumeno*, pero que me indica sólo un fenómeno. A partir del cual yo me elevo por la reflexión hasta el noumeno” (en *Akad.Ausg. W-L nova metodo*, IV, 2, 253). Alexis Philonenko, aclarando este texto fichteano, añade a continuación: “Este texto explica claramente en qué sentido conviene entender la idea de *noumeno* en la “deducción de la representación”: el *noumeno* es la conciencia de los demás. En tanto que ella te determina a ejercer por intermediario de una actividad sensible -o fenómeno- una onfluencia sobre el sujeto. Nosotros observamos también que el “choque”, pensado primeramente como resultado de la influencia del no-yo, puede ahora ser tomado como “exigencia” (*Aufforderung*). De la objetividad pasamos nosotros a la intersubjetividad. La relación de la conciencia a los fenómenos se duplica en una relación

al *noumeno* de tal manera que en la relación conciencia-objeto se encuentra unido como fundamento la relación Yo-Tú, es decir nosotros. En el principio de la objetividad existe ya intersubjetividad. Y es así que en la demostración de la objetividad se termina la demostración de la existencia de los demás” (Cfr. Philonenko, A., *La liberté dans la philosophie de Fichte*, Vrin, Paris, 1966, p. 329; además, Riobó González, M., *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*, Herder, Barcelona, 1988 -el “Yo intersubjetivo”. *La intersubjetividad trascendental*, pp. 89-110).

Notas bibliográficas

NOTA BENE: Para facilitar una mejor comodidad en el manejo de las «Fuentes», correspondientes a las obras de Fichte nos hemos valido de las dos ediciones más destacadas: la de su hijo, que lleva por título *Fichte's Sammtliche Werke (S.W.)*, seguidas del Vol. en números romanos y de la página en números arábigos, y de la otra, más reciente, editada por la Academia de Ciencias de Baviera: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (las siglas que hemos adoptado son: *Akad.Ausg.*, seguidas de la «serie» en números romanos; los capítulos y páginas correspondientes en números arábigos).

Con respecto a Kant hemos utilizado la edición *Akademische Ausgabe (=AK)*, seguida del Vol. y página, salvo en el caso, como es usual, en las ediciones de la *Crítica de la Razón Pura (A y B)*, las cuales se citarán de la siguiente forma: *KrV/ A o B* -según los casos-, siguiendo a continuación la página correspondiente. Para su *Opus postumum (O.p.)*, Vol. y página.

Por lo que respecta a Husserl nos hemos valido de la *Gesammelte Werke*, con el título de *Husserliana*. Su sigla: *Husserliana, Ges. Werke*.